



CNDH
MÉXICO

Defendemos al Pueblo

CENTRO NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS
"ROSARIO IBARRA DE PIEDRA"

Derechos Humanos México

Edición especial

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"*

Marcela Landazábal Mora

Guillermo Pereyra

Víctor Hugo Pacheco Chávez

compiladores

Diseño

Karen Melissa Sanchez Espinosa



CNDH
M É X I C O

Defendemos al Pueblo

CENTRO NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS
"ROSARIO IBARRA DE PIEDRA"

Derechos Humanos México

Edición especial
La fuerza del sur en la búsqueda de la paz

Marcela Landazábal Mora
Guillermo Pereyra
Víctor Hugo Pacheco Chávez
compiladores

Derechos Humanos México
Edición especial

Marcela Landazábal Mora
Guillermo Pereyra
Víctor Hugo Pacheco Chávez
(compiladores)

Primera edición: diciembre, 2024

ISBN: 978-607-729-671-3

Fotografía de portada y contraportada: Lizette Abraham

La presente edición es una compilación de los números 3, 4 y 5 de la *Revista de Derechos Humanos México*, cuyos datos hemerográficos son los siguientes:

Revista Derechos Humanos México. Filosofía de la liberación y derechos humanos. Homenaje a Enrique Dussel, Víctor Hugo Pacheco Chávez (coordinador), Centro Nacional de Derechos Humanos "Rosario Ibarra de Piedra", año 2, núm. 3, nueva época, México, diciembre 2024 [ilustración de portada: Rosario Lucash, Palestina libre (fragmento), 2024].

Revista Derechos Humanos México. Rebeliones de lo humano. Textos e intervenciones para imaginar una cultura de paz crítica. Guillermo Pereyra (coordinador). Centro Nacional de Derechos Humanos "Rosario Ibarra de Piedra", año 2, núm. 4, nueva época, México, diciembre 2024 [ilustración de portada: Rosario Lucash, Palestina libre (fragmento), 2024].

Revista Derechos Humanos México. Palestina y la crisis humanitaria. Reflexiones desde los derechos humanos, la ética, el pensamiento crítico y la poética. Marcela Landazábal Mora (coordinadora). Centro Nacional de Derechos Humanos "Rosario Ibarra de Piedra", año 2, núm. 5, México, diciembre 2024 [fotografía de portada: Marcela Landazábal Mora, diciembre 2024 (cara externa y envés de una baldosa recuperada en una casa en ruinas que perteneció a una familia árabe en la ciudad palestina de Haifa)].

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.

Impreso en México

Nota editorial

El presente volumen especial de la revista *Derechos Humanos México*, titulado *La fuerza del Sur en la búsqueda de la paz*, reúne tres dossiers para pensar alternativas a las violencias contemporáneas desde el compromiso con la liberación de los pueblos del Sur.

Un filósofo crítico: Enrique Dussel; un tema contemporáneo de los derechos humanos: la cultura de paz; y un problema fundamental de nuestra época: la crisis humanitaria en Palestina son los tres ejes fundamentales de este volumen especial, que agrupa los números 3, 4 y 5 de su Nueva Época.

El pensamiento crítico contemporáneo se nutre de pensadores de hondo calado, como lo fue Enrique Dussel, filósofo argentino-mexicano que dedicó su vida a pensar los fundamentos de la liberación en un mundo convulso. Dussel fue, además, un pensador de la paz, un crítico de todas las formas de la violencia, que entendió que la liberación pacífica de los pueblos del Sur es una acción inseparable de las prácticas de resistencia.

Además, uno de los temas fundamentales de la lectura crítica de los derechos humanos es la construcción de una cultura de paz que no esté asociada con la tranquilidad de las conciencias, sino con las prácticas de transformación profunda de lo que pensamos y hacemos. Una paz inquieta, y esa misma inquietud es la que caracteriza a la filosofía dusseliana de la liberación.

Por último, no hay pensamiento crítico sin una discusión de los problemas centrales de una época, de las catástrofes que ponen seriamente en riesgo los derechos humanos. En este contexto, nos preocupa sobremanera pensar hoy en Gaza. Este volumen entiende a Gaza como la síntesis contemporánea de todas las expresiones más dañinas de la violencia y la maldad humanas. Pensar hoy críticamente a Gaza es un acicate para demandar su liberación y la necesaria construcción de la paz mundial, pero una paz resistente, política y realmente comprometida con los derechos humanos.

La fuerza del Sur en la búsqueda de la paz, es un volumen que expresa el interés que actualmente tiene el Centro Nacional de Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra” (CENADEH), de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), por desarrollar investigaciones críticas en el campo de los derechos humanos.

Marcela Landazábal Mora
Víctor Hugo Pacheco Chávez
Guillermo Pereyra
compiladores

PRIMERO DE LAS
LO BAUTIZ
UN

PERO
NUMERO
CIN

Contenido general

NÚMERO 3

► FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y DERECHOS HUMANOS

Homenaje a Enrique Dussel

Víctor Hugo Pacheco Chávez (coordinador) 5

NÚMERO 4

► REBELIONES DE LO HUMANO

Textos e intervenciones para imaginar una cultura de paz crítica

Guillermo Pereyra (coordinador) 81

NÚMERO 5

► PALESTINA Y LA CRISIS HUMANITARIA

Reflexiones desde los derechos humanos,
la ética, el pensamiento crítico y la poética

Marcela Landazábal Mora (coordinadora) 201



NÚMERO 3



Filosofía de la liberación
y derechos humanos
Homenaje a Enrique Dussel

Víctor Hugo Pacheco Chávez
coordinador



CON UN N
NUMERO.
HIZO UNA
CON JUBIL
COLOR D
ZAPATO
QUE
CAI...

Índice

VÍCTOR HUGO PACHECO CHÁVEZ Presentación	11
--------------------------------------------------	----

ARTÍCULOS

MARIO RUIZ SOTELO ▶ Los derechos humanos de la liberación	13
--------------------------------------------------------------------	----

VALERIA FONTES GARCÍA ▶ Los derechos humanos y la filosofía de la liberación	29
---------------------------------------------------------------------------------------	----

FRANCISCO OCTAVIO LÓPEZ-LÓPEZ ▶ Humanismo y derechos humanos desde la filosofía de Enrique Dussel	37
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

DIANA ALEJANDRA DÍAZ GUZMÁN ▶ La filosofía de la liberación en diálogo con las alteridades situadas en el Sur y el Norte Global, y consigo misma	47
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

BERNARDO CORTÉS MÁRQUEZ ▶ Enrique Dussel y la tensión entre ética y política. El problema del principismo	63
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

ENTREVISTA

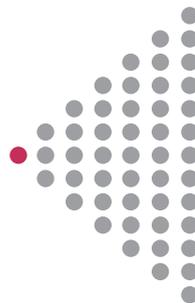
Mañana es otro país, conversación entre el teatro, la migración y los derechos humanos. Entrevista a María José Parga	73
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

RESEÑA

VÍCTOR HUGO PACHECO CHÁVEZ ▶ Colonialismo y derechos humanos. Apuntes para una historia criminal del mundo	77
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----



Presentación



Ha pasado ya más de un año de la muerte del filósofo Enrique Dussel, quien es sin duda el pensador de mayor impacto a nivel mundial originario de América Latina. Con su partida nos legó toda una serie de reflexiones que se encaminaban en tres líneas, que cruzan la reflexión con la acción política: la ética como fundamento de una nueva relación social que tienda a la desaparición de la ecuación dominados/dominantes, la política como protestas y construcción de un Estado o institución colectiva que proteja la vida de cada uno de sus integrantes, y la economía como el ámbito de reproducción de la vida contra el desorden y la necropolítica del capital. Estos tres ámbitos son fundamentales para el debate que él ofreció sobre los sistemas éticos globales, que son otra manera de asumir las formas en que opera la normatividad (el derecho) de manera global. En este debate el tema de los derechos humanos resulta fundamental por los alcances sobre la dignidad, la no exclusión y la defensa de la vida de todas las personas.

La figura de Dussel se muestra significativa para una institución como la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), específicamente de su área académica, el Centro Nacional de Derecho Humanos (CENADEH), que ha impulsado en los últimos años una lectura crítica de los derechos humanos, que pone en cuestión no solo los fundamentos liberales bajo los que se instituyeron estos derechos en la región, sino también apuesta por entender su desarrollo como una derivación de las luchas sociales concretas que la izquierda y las víctimas de este sistema capitalista han tratado de subvertir desde su práctica.

Estas reflexiones las pudimos observar en la participación que tuvo Dussel en el CENADEH, en octubre de 2022, en el marco del Foro Internacional Neoliberalismo y Derechos Humanos. En dicho evento sentó la diferencia de proyectos que se defienden desde una perspectiva de los derechos humanos que apunta por la vida y otra desde la lógica neoliberal, en la cual la totalización de la mercantilización de todas las dimensiones de lo social, implican una aniquilación de la existencia de la vida sensible y no sensible. Este punto es fundamental para la orientación de Dussel, ya que permite que asumamos de una manera particular los derechos humanos. En este sentido, nos dirá: “¿Qué es el derecho? No es más que la exigencia de los medios para poder vivir” [...] “¿Qué son los derechos humanos? Todos los medios que necesito para poder vivir”. Los derechos son fundamentales no porque sean una serie de leyes o principios orientadores de la convivencia social, sino porque son la condición de posibilidad de la vida. Esto es importante leerlo porque los derechos humanos, su principal función y deber, es que puedan servir para

procurar la vida. Esto cobra mucha relevancia si entendemos que en la actualidad las luchas sociales de mayor impacto son precisamente aquellas que ponen en el centro de la discusión a la vida.

Dussel fue un autor que desde la filosofía de la liberación estableció un diálogo abierto y propositivo con las vertientes marxistas y de la teoría crítica. Para Dussel, este diálogo crítico fue necesario para mostrar el lugar de la filosofía latinoamericana en el debate mundial, pero también para ubicar a esta región como un campo de posibilidades políticas que han marcado los ritmos de la liberación desde la década de los setenta hasta la actualidad.

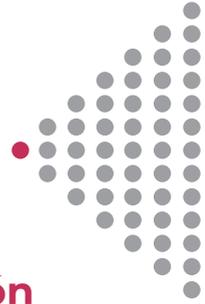
Su pensamiento filosófico es la muestra de una filosofía no solo comprometida, sino puesta al servicio de las causas revolucionarias y de los procesos de cambio de la región. En México, uno de sus mayores aportes fue la contribución que realizó al desarrollo del proceso democrático del país, no solo acompañando a las luchas progresistas y de izquierda, sino comprometiéndose con la construcción política nacional en el último periodo de su vida. En este sentido, sus reflexiones sobre la ética como fundamento de la política, la opción por la construcción del partido-movimiento y las discusiones entre el momento de representación política y la autoconstitución del pueblo fueron debates claves en la política concreta del país en el último periodo de su vida.

El presente *dossier* fue planeado a partir del homenaje que en noviembre del año pasado se realizó en el CENADEH, con motivo de honrar la figura y el pensamiento de Enrique Dussel, al momento de su muerte. Algunos de los participantes del evento, como Mario Ruíz Sotelo, Valeria Fontes García y Francisco Octavio López, tuvieron la oportunidad de replantear su intervención. La revista se ha nutrido con las contribuciones de Diana Alejandra Díaz Guzmán y de Bernardo Cortés Márquez, quienes también han trabajado la obra de Dussel desde aproximaciones innovadoras. Además, hemos añadido una entrevista a María José Parga, que ofreció al CENADEH sobre el tema de la democracia en el país.

Víctor Hugo Pacheco Chávez

Investigador del Centro Nacional de Derechos Humanos
“Rosario Ibarra de Piedra” (CENADEH-CNDH)
Ciudad de México, diciembre de 2024

Artículos



Los derechos humanos de la liberación

MARIO RUIZ SOTELO¹

Los “sin-derecho-todavía” cuando luchan por el reconocimiento de un nuevo derecho son el momento creador histórico, innovador, del cuerpo de los derechos humanos.

Enrique Dussel

Resumen

El ensayo aborda la naturaleza fundacional de los derechos humanos. Reconoce dos formas sustantivas de concebirlas: como producto de la civilización occidental, que los utiliza para justificarse su expansión y colonización de otros países, o como reacción crítica de los pueblos a tal imposición, tras la cual proponen su propia noción de derechos. Para explicar la primera posición nos respaldamos en la teoría de Franz Hinkelammert; para la segunda nos inspiramos en la filosofía de Enrique Dussel. Bajo la premisa de que la idea de los derechos humanos no puede articularse sino con la Modernidad, es decir, a partir de 1492, nos abocamos a ejemplificar las dos formas de conformarla. La hipótesis es que la reacción crítica de los pueblos originarios dio pie a una nueva forma de entender los entonces llamados derechos naturales, ahora como derechos históricos, que implicaban una nueva noción de universalidad a partir de la alteridad negada. Vistos así, los derechos humanos deben ser comprendidos, desde su origen, como derechos de liberación.

Palabras clave: derechos humanos, cristiandad moderna, filosofía de la liberación, alteridad, derechos humanos de liberación

¹ Mario Ruiz Sotelo. Doctor y maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras y licenciado en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Profesor titular de tiempo completo en la FFyL y profesor de asignatura definitivo en la FCPyS. Investigador miembro del SNI. Autor de los libros *La razón de América Latina. La filosofía política de la Ilustración latinoamericana* (UNAM, 2023), *Crítica de la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de las Casas* (Siglo XXI, 2010) y de más de 40 artículos publicados en revistas especializadas y capítulos en libros.

Abstract

The essay addresses the fundamental nature of human rights. It recognises ways of conceiving them: as a product of Western civilisation, which uses them to justify the civilisation, which uses them to justify its expansion and colonisation of other countries, or as a critical reaction of peoples to such imposition, after which they propose their own notion of rights. To explain the first position, we will draw on the theory of Franz Hinkelammert; for the second position, we will draw on the philosophy of Enrique Dussel. The premise is that the idea of human rights can only be articulated with modernity. The hypothesis is that the critical reaction to the critical reaction to the idea of human rights can only be articulated with modernity, i.e. from 1492 onwards, and that the two ways of shaping it will be exemplified. The hypothesis is that the critical reaction of the indigenous peoples gave rise to a new way of understanding what were then called natural rights, now called historical rights, which implied a new notion of universality based on the notion of universality based on denied otherness. Seen in this way, human rights must be understood from their origin as rights of liberation.

Keywords: human rights, modern Christianity, philosophy of liberation, otherness, human rights of liberation

Introducción

La filosofía de Enrique Dussel parte de los excluidos de la historia. De aquellos que son o fueron considerados prescindibles, desechables. De los que la filosofía dominante suele no ocuparse o hacerlo marginalmente. Dussel ve en ellos, en su voluntad de vida, la fuente creadora de su quehacer filosófico, que, por lo mismo, será siempre una filosofía crítica, una filosofía construida desde la alteridad, desde lo negado, desde lo ignorado que, por serlo, esconde la posibilidad de descubrir una realidad desconocida que nos permite construir un mundo insospechado. Ahora bien, los derechos humanos pueden ser vistos como una imposición colonialista, como lo denuncia el propio Franz Hinkelammert, pero también, y ese es nuestro punto, como un instrumento de los marginados, como parte de las luchas de liberación de los pueblos. La pregunta es cómo hacer que sea así, cómo convertirlos en derechos humanos de liberación.

Quizá el ejemplo para entender esta idea de los derechos humanos lo encontremos en la propia historia de vida de Dussel. En efecto, nuestro recordado maestro llegó a México en 1975 huyendo de un ataque con bomba en su casa provocado por la intolerancia que ya presagiaba la dictadura que se establecería poco después. Para decirlo en términos dusselianos, se le negó la posibilidad de conservar, producir y reproducir satisfactoriamente su vida, de manifestar sus ideas, de enseñar su palabra. Así pues, podemos afirmar que vino a México porque se le negaron sus derechos humanos, y fue aquí donde pudo recuperarlos. Es pues desde la marginalidad del exilio, desde una exterioridad del sistema de dominación argentino de entonces, que busca su palabra en nuestro país. Por lo mismo, debe decirse que es un gran acierto que en una institución que se dedica a la promoción y el desarrollo de los derechos humanos se rinda homenaje a Enrique Dussel.

Ahora bien, la cuestión de los derechos humanos nos plantea un dilema a resolver. Por una parte, pueden considerarse una articulación de la filosofía occidental, eurocéntrica, colonialista, que los usa de pretexto para intervenir en diferentes países. Ha sido el caso de invasiones como las de Vietnam, Afganistán, Irak o Libia, por citar algunos ejemplos recientes. Pero, en contraposición, si sabemos leerlos en clave dusseliana, los derechos humanos no tendrían que ser un instrumento de los dominadores, sino de los desposeídos; no un pretexto para colonizar, sino un motivo para buscar la descolonización.

Será este último nuestro punto de partida. Los derechos humanos deben considerarse derechos de la liberación. De la liberación y para la liberación. Son los derechos de los excluidos, de los marginados dentro de un régimen de dominación que se niega a verlos, que los utiliza, que los objetualiza y los deshumaniza. Los derechos humanos son, deberían ser, justo eso: una forma de humanizar lo deshumanizado. Ese humanizar lo deshumanizado implica, justamente, una liberación. En ese sentido, podemos juzgar que la filosofía de la liberación nos proporciona argumentos valiosos para construir una visión crítica de tales derechos, para reconocerlos justo como una herramienta de lucha de los movimientos sociales y políticos que buscan la transformación de un orden construido con injusticias que le resultan invisibles para conformar nuevos criterios de justicia. El presente trabajo tiene como guía teórica justo la filosofía de la liberación, mediante la cual podemos formular la hipótesis de que los derechos humanos deben ser valorados como instrumento de los sin-derechos, y de que su articulación histórica debe considerar como principio de fundamentación no los acuerdos cupulares de las potencias hegemónicas, sino las luchas sociales de los pueblos. Para ello me apoyaré en algunos trabajos de Enrique Dussel y Franz Hinkelammert, además de algunos anteriores textos que he publicado. En un primer momento observaremos el uso de la idea de los derechos humanos como una argucia de la justificación colonialista articulada en los albores de la Modernidad; posteriormente observaremos cómo, paralelamente, los pueblos excluidos, colonizados, proyectaron su propia idea de tales derechos; y finalmente, observaremos porqué los derechos humanos deben considerarse derechos de liberación.

La noción primigenia de los derechos humanos como justificación “civilizatoria”

La idea de los derechos humanos nace con la Modernidad misma. Obviamente, no nace el término como tal, sino el concepto, la idea que ubica la necesidad de estructurar eso que hoy llamamos derechos humanos. Partimos de la hipótesis manejada ampliamente por la filosofía de la liberación de Enrique Dussel y algunas otras corrientes de pensamiento de situar el nacimiento de la Modernidad en 1492. Es decir, es solo a partir de entonces que el mundo dejó de ser una serie de sistemas regionales para constituir un *sistema mundo*, como lo planteó Immanuel Wallerstein. Dicho sistema tendrá como centro a Europa, la que a su vez quedará en condición de relacionar paulatinamente a las diferentes regiones bajo una condición colonial, comenzando con América y África (Dussel, 1998, p. 19-86). La llamada Edad Moderna, pues, no puede entenderse sin el componente de la colonialidad. Fue entonces, en



los momentos primitivos de la Modernidad, que surge la necesidad de reconocer la existencia de derechos comunes a todos los pueblos del mundo, del mundo moderno, incluyendo aquellos que los europeos recién habían *descubierto*. Esta necesidad la podemos encontrar lo mismo en aquellos que pugnaban por la colonización como en aquellos que la cuestionaban. En efecto, una de las ideas con las cuales los invasores españoles buscan legitimar su presencia es la de difundir en los pueblos *bárbaros* ideas *civilizatorias*; esto es, de la civilización fundada en la cristianidad occidental, principio de lo que hoy llamamos simplemente “cultura occidental”, que tenía por argumento de justificación la pretensión de liberar a tales pueblos de la supuesta opresión que padecían.

El primer ejemplo lo tenemos con el propio Cristóbal Colón (1451-1506). Como es bien sabido, el almirante había sido facultado por los reyes de Castilla y Aragón, Isabel y Fernando, en las *Capitulaciones de Santa Fe*, para posesionarse de los territorios que encontrara a su paso en el establecimiento de la ruta comercial hacia el extremo Oriente, que tenía a China y la India como principales objetivos. Colón fue en general bien recibido por las naciones caribeñas, cuyos habitantes, según él mismo consigna en su bitácora, se mostraron interesados en comerciar con los forasteros e incluso les brindaron apoyo, sin sospechar que las verdaderas intenciones del navegante eran las de someter a sus pueblos y apropiarse de sus riquezas naturales. Colón advirtió que sus receptores tenían diferencias políticas con los habitantes de otras islas, situación consustancial a la convivencia entre comunidades diversas, pero que le dieron pie para utilizar tal circunstancia como instrumento para legitimar su presencia. En tal sentido, da una primera referencia sobre aquellos adversarios: “Entendí también que lejos de ahí había hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres, y que en tomando uno lo degollaban y le bebían la sangre y le cortaban su natura” (Colón, 2000, p. 132).² El comentario, formulado el 4 de noviembre de 1492, menos de un mes después de su desembarco, es producto, por supuesto, de la propia mentalidad de Colón, quien seguramente puso en boca de los taínos lo que le convenía escuchar para consignar la existencia de *indios buenos*, que serían prospectos factibles para recibir la evangelización, e *indios malos*, a los cuales sería lícito hacerles la guerra, pues se trataba de seres monstruosos, antropófagos y que, además, atentaban contra *su natura*; es decir, contra su virilidad. Poco después, el 11 de diciembre, perfeccionaría su argumento para señalar que “todas estas islas viven con gran miedo de los Caniba, y así torno a decir, como otras veces dije, que él, que Caniba, no es otra cosa sino la gente del Gran Can, que debe ser aquí muy vecino, y tendrá navíos y vendrán a cautivarlos, y como no vuelven creen que se los han comido” (Colón, 2000, p. 165-166). La idea del “Gran Khan” era una torpe referencia al gobernante de China, consignada por Marco Polo (1254-1324), y que es una clara confesión, obvio, de su creencia de encontrarse cerca de China, pero, sobre todo, de su idea de que ahí se estaban violando los derechos de los *indios buenos*, por lo que su presencia en aquellas islas se hacía indispensable. Los *indios malos* comían carne humana,

² La referencia es de Bartolomé de las Casas, quien se dio a la tarea de recuperar el *diario de a bordo* y hacer algunas observaciones sobre los dichos del almirante.

eran gente de Caniba, “caníbales”, como les decimos a los antropófagos hasta hoy en día, gracias a la ocurrencia del *Descubridor*.³ Con la invención de los caníbales, Colón inventó también la idea de la barbarie americana, de la barbarie política necesitada de una conducción política externa. Siendo así, la presencia de los altos valores de la cristiandad civilizatoria se hacía más que necesaria.

Hernán Cortés (1485-1547) siguió a pie juntillas el ejemplo de Colón, que debió aprender durante su estancia en Cuba y aplicó en la tierra firme que los nahuas nombraban Cemanáhuac, término que sería un equivalente a su idea de mundo conocido y que hoy llamamos Mesamérica. En el documento conocido como *Primera Carta de Relación*, atribuida a Hernán Cortés,⁴ el invasor de Extremadura señala:

Y tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos para que más aceptasen su petición, toman muchas niñas y niños y aún hombres y mujeres de mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos, y ofreciéndoles en sacrificio aquel humo. Esto habemos visto algunos de nosotros, y los que lo han visto dicen que es la más cruda y espantosa cosa de ver que jamás han visto (Cortés, 2015, p. 26).

Los monarcas hispanos, y cualquier lector, tendrían que horrorizarse con la sola lectura de una barbarie de tales características, donde las víctimas son niñas y niños inocentes, que serían muertos de la forma más bárbara conocida por los habitantes de la Europa occidental. Como advierte desde un principio, es una costumbre “digna de ser punida”, lo cual implicaba que los dichos reyes tendrían la potestad para juzgar, condenar a los ejecutores, y por supuesto, salvar la vida de las víctimas inocentes. Por eso abunda:

Esto se usa y tienen por costumbre desde la isla de Cozumel hasta esta tierra donde estamos [...] no hay año que, en lo que hasta ahora hemos descubierto y visto, no maten y sacrifiquen de esta manera tres o cuatro mil ánimas. Vean vuestras reales majestades si deben evitar tan gran mal y daño, y cierto sería Dios Nuestro Señor muy servido, si por mano de vuestras reales altezas estas gentes fuesen introducidas e instruidas en nuestra muy santa fe católica (Cortés, 2015, p. 26).

Es bien sabido que los pueblos del Cemanáhuac, en efecto, practicaban los sacrificios humanos, pero con toda seguridad la cantidad que Cortés asigna fue exagerada con el fin de justificar la guerra que ya para entonces había emprendido contra varias naciones del lugar. Esas insospechadas dotes de *antropólogo*, como diríamos hoy, también nos sorprenden cuando advierte sobre las costumbres

³ La identificación caribes-caníbales es tratado ampliamente por Roberto Fernández Retamar en su conocido texto *Calibán*, Buenos Aires, CLACSO, 2004. pp. 23-25.

⁴ En realidad, la Primera Carta se extravió muy tempranamente, pero todo indica que su contenido está recuperado ampliamente en la Carta de la Justicia y Regimiento de la Villa Rica de la Vera Cruz a la reina doña Juana y al emperador Carlos V, fechada el 10 de julio de 1519, que parece haber sido escrita también, al menos parcialmente, por el propio Cortés. Véase la nota preliminar de Manuel Alcalá en Cortés, 2015: XIV.



sexuales que imperaban en los lugares invadidos: “hemos sabido y sido informados de cierto que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado” (Cortés, 2015, p. 27). Quizá no vale la pena que nos cuestionemos demasiado de dónde obtuvo Cortés tan sorprendente dato. Seguramente surge del mismo lugar del cual Colón sacó a los caníbales: de su imaginación colonizadora. Viene de la necesidad de justificar una presencia ilegítima en un territorio desconocido, habitado por múltiples pueblos bajo una organización política compleja, situación que, a todas luces, requería argumentos convincentes, aunque desde entonces claramente en tela de juicio. La sodomía era entonces vista como una aberración propia de los bárbaros, razón por la cual a Cortés se le ocurrió que debía argumentar que “todos” los “indios”, o al menos los que no se sometían a su estela de poder, incurrieran en ella.

El caso es que, en esa circunstancia, como en la de Colón, el supuesto era que habían *descubierto* pueblos bárbaros donde eran sacrificados numerosos inocentes, a los que se les violentaba su derecho a vivir, que no eran capaces de seguir los derechos naturales, de conducirse por la recta razón. El filósofo que justificó de manera más clara tal situación sin duda fue Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), quien señaló: “debemos mirar según la ley divina y natural para que se abstengan de sus crímenes [...], (lo cual por sí solo es causa bastante justa para la guerra) el que por virtud de ella se libra de graves opresiones a muchos hombres inocentes”, tras lo cual anota el ejemplo de Nueva España, donde, según sus informes, inspirados en Cortés, cada año “solían inmolar a los demonios más de 20 mil hombres inocentes” (Sepúlveda, 1996, p. 129). Así pues, el argumento de las llamadas “guerras de conquista” se postulaban como guerras justas debido a su objetivo de salvar a aquellos que eran víctimas de la irracionalidad de la barbarie, contraria al derecho natural y al derecho de gentes, es decir, a los derechos que tenían las poblaciones para establecer sus leyes.

Tales derechos, antecedente claro de los “derechos humanos”, como decimos hoy, solo podían articularse a partir de la cultura propia de la Europa occidental, que entonces tenía como rasgo predominante la religión predicada por la cristiandad y que estaba obligada a intervenir, aun por la vía armada, para salvar a las víctimas de la opresión de la tiranía de la barbarie. Surgía entonces lo que podemos llamar la *cristiandad moderna*, que tenía por objeto el dominio de los pueblos indoamericanos y africanos, a diferencia de la cristiandad romana, que sometió a los paganos, y la cristiandad medieval, que la emprendió contra los musulmanes (Ruiz, 2023, p. 278).

En consecuencia, vale decir que la *cristiandad moderna* promovió la idea primigenia de derechos humanos vistos como una imposición necesaria desde la cosmovisión, desde la cultura dominante de Europa occidental. Así pues, el planteamiento de que existen derechos comunes a todas las personas del mundo contrajo, paralelamente, el supuesto derecho de las naciones con capacidad civilizatoria para intervenir en aquellas que violentaban esos derechos comunes. Del mismo modo, una vez que el etnocentrismo europeo consiguió articularse como centro de un mundo que por primera vez se globalizaba, y era globalizado justamente por ellos, su cultura, su cosmovisión, adquiriría la facultad de entenderse como cultura universal, convirtiéndose en el primer etnocentrismo mundial (Dussel, 1998, p. 66).

Es entonces que tiene origen la idea de “Occidente” como la entidad de cuño europeo generadora de la civilidad moderna, de la cultura *universal*, como lo presenta el propio Hegel con suma claridad (Hegel, 1994, pp. 201-202).

La noción depredadora de los derechos humanos

Así pues, la noción primigenia de los derechos humanos en los albores de modernidad, en su antecedente como derechos naturales, tienen un componente *civilizatorio* cargado de agresividad que no puede soslayarse. Franz Hinkelammert (1931-2023) es particularmente enfático al respecto y advierte sobre esta condición con que regularmente han sido manejados los derechos humanos por las potencias imperialistas que suelen arrogarse tal condición civilizatoria. Es en tal sentido que señala:

Toda la historia de Occidente se puede resumir en un lema: la víctima tiene la culpa, el victimario es inocente. El Occidente es el victimario de un mundo entero, un mundo entero es su víctima. Pero, para el Occidente, el mundo entero tiene la culpa; el Occidente, al perseguir esta culpa, es un victimario heroico e inocente (Hinkelammert, 1998, p. 97).

Dado su carácter de cultura civilizatoria, las iniciativas de agresión a las naciones que, a su juicio, precisan ser civilizadas, son impuestas bajo un criterio de supuesto altruismo que los convierte en victimarios, en núcleo de admiración heroica. En esa perspectiva, Colón y Cortés son vistos como héroes civilizadores, lo mismo que Harry S. Truman, Ronald Reagan, George Bush o Barak Obama. Todos ellos, y los que han sido como ellos, emprendieron guerras que cobraron miles de víctimas, cuyo número es siempre impreciso por no tener importancia, pues son consideradas sacrificios humanos justos, necesarios para que los derechos de todas las personas pudieran ser universalizados. En efecto, cuando se habla de “sacrificios humanos” en los pueblos originarios son vistos como prueba de barbarie, pero cuando se habla de los mismos en las guerras emprendidas por Occidente se interpretan como “daños colaterales” demandados por la civilización. El propio Hinkelammert abunda al respecto: “La historia del Occidente es una larga secuencia de sacrificios humanos, que parecen ser lo contrario de lo que son. Parecen ser castigos merecidos por el irrespeto a los derechos humanos de parte de todos los otros” (Hinkelammert, 1998, p. 97). Cualquiera podría acusar una aplicación anacrónica del término “derechos humanos”, pero tras una segunda revisión se observaría la impertinencia del señalamiento. En efecto, como advertimos anteriormente, aunque el término “derechos humanos” fue acuñado en el siglo XX, la noción de la existencia de derechos que son comunes a todas las personas, la idea de lo que hoy llamamos derechos humanos, es anterior y no puede remontarse sino a los orígenes de la Modernidad misma. Visto así, en efecto, desde la idea primigenia de los derechos humanos, vistos como derechos naturales, se dio pie a la justificación de realizar sacrificios humanos para que los derechos humanos puedan ser concretados. Y esos sacrificios humanos serían válidos, a diferencia de los que han llevado a cabo los pueblos bárbaros, que deben ser

combatidos. Hinkelammert nos llama a percatarnos de esta perversión, de este uso invertido, fetichizado, de la idea de los derechos humanos, vistos como una conquista de la cultura occidental y prueba inequívoca de su carácter de vanguardia civilizatoria. Vistos así, los derechos humanos son *derechos de dominación*, derechos impuestos por Occidente para ampliar su hegemonía de manera legítima. Los derechos humanos, asumidos como una lista impuesta por las potencias ganadoras de la Segunda Guerra Mundial, lo que conocemos como *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, de 1948, bien pueden incardinarse en esa tradición. Lo mismo puede decirse de la todavía dominante historia de los derechos humanos que los concibe como producto de movimientos europeos, como la *Bill of Rights* (Declaración de Derechos) de 1689, producida en Inglaterra como consecuencia de su “Revolución Gloriosa” del año anterior, o la muy famosa *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* (Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano) de 1789, producida en Francia en los albores de su movimiento revolucionario.⁵ En este sentido, es particularmente representativa la concepción de los derechos humanos como producto de una evolución construida por una sucesión de tres generaciones formulada por el checo Karel Vasak, quien sitúa la primera generación, es decir, el origen, justamente en la declaración francesa (Vasak, 1977). El problema con estas teorías es que ponen como punto de generación las movilizaciones sociales europeas, es decir, son concepciones eurocéntricas, pues el supuesto implícito es justamente que este elemento civilizatorio es producto de la cultura de Occidente. También llevan, por lo mismo, un componente colonialista implícito, pues, siendo los derechos humanos una de las expresiones más notables de la idea civilizatoria, se entiende que los países fuera de la égida de Occidente están abocados a imitarlos o son susceptibles a dejarse colonizar por ellos en caso de que no acepten por su cuenta tal influencia (Ruiz, 2020). Sobre la base de lo anterior, podemos sacar una conclusión clara: cuando los derechos humanos se convierten en parte de una ideología dominadora, cuando se articulan como derechos humanos de dominación, se corrompe, se pervierte, se fetichiza lo que debería ser su principal objetivo. Los derechos humanos, por ende, deben ser sometidos a una crítica descolonizadora a fin de convertirlos en derechos humanos de liberación, como hemos de plantearlo en las siguientes líneas.

Los derechos humanos desde la voluntad de vida del ser encubierto

Los derechos humanos no pueden verse sino como derechos de liberación. Pero no son quienes dicen tener una cultura superior los que deben *liberar* a quienes padecen una condición *bárbara* o *subdesarrollada*. Siguiendo la filosofía de la liberación, los derechos humanos deben construirse desde el lugar de enunciación de las víctimas y son las propias víctimas quienes los proclaman de múltiples formas. En consecuencia, los derechos humanos deben ser considerados, por

⁵ A manera de ejemplo, es la interpretación que aparece en el influyente medio Wikipedia en su artículo sobre la Declaración Universal de los Derechos Humanos, https://es.wikipedia.org/wiki/Declaraci%C3%B3n_Universal_de_los_Derechos_Humanos. Consultado el 27-11-2024.

naturaleza, críticos de toda forma de colonización, descolonizadores, constructores de acuerdos, es decir, de argumentos racionales producidos por el diálogo articulado desde las comunidades afectadas. Y como las situaciones sociales están en permanente movimiento, los derechos también deben estarlo. Los derechos humanos no se forman de una vez y para siempre, sino que están en permanente creación, *son derechos históricos*, como explicaremos más adelante.

Ahora bien, como hemos dicho anteriormente, la idea de la existencia de derechos comunes a la globalidad de los habitantes del mundo no puede nacer sino con las relaciones políticas propias del mundo moderno. Pero no surgen a partir de aquellos que buscaban una imposición colonialista sobre la base de la idea de que, por tener una supuesta cultura dotada no solo de mayores elementos propios de la civilización, sino de ser la civilización sin más, tenían no solo el derecho, sino la obligación de imponer esos derechos naturales hacia aquellos que no tenían la capacidad racional para reconocerlos. Por el contrario, su origen puede ubicarse justo en la reacción crítica de aquellos que se sintieron violentados debido a la imposición supuestamente altruista de quienes pretendían tener la civilización sin más, la cultura de Occidente, de acuerdo con el planteamiento de Hinkelammert. Nos referimos a los levantamientos de los pueblos indoamericanos que impugnaron lo que claramente consideraron una guerra injusta y una imposición arbitraria, y que implícita y explícitamente, reclamaron diversos derechos, siendo los más visibles, entre otros, los de nombrar a sus autoridades, mantener la integridad de su territorio, que no se violentara a sus mujeres, que no se les sometiera para hacer un trabajo que no tenían por voluntad hacerlo. En un primer momento, el reconocimiento de los derechos no es del todo explícito, pero no tardará mucho en clarificarse y en plantearse como derechos alternativos e incluso serán sustantivados filosóficamente por pensadores como Bartolomé de las Casas (1584-1566), por mencionar al representante más conocido. Veamos de cerca a qué nos referimos.

Si señalamos a Colón y Cortés como ejemplos de la impostura de los supuestos derechos naturales que pretendían globalizarse, incluyendo el de las naciones de la *cristiandad moderna*, de Occidente, para “civilizar” a los incivilizados, en correspondencia es pertinente ver cómo se articuló la crítica a tal imposición y cuál era el tipo de derechos que se solicitaban a fin de analizar si se les puede caracterizar como antecedente de lo que hoy llamamos derechos humanos. Así, observaremos que, al inicio del segundo viaje de Colón, en septiembre de 1493, sus intenciones colonialistas ya se hicieron explícitas, a diferencia de su primera incursión, donde dejó en la isla de Haití (*La Española*, como le llamó el propio Colón, y todavía se le suele llamar así) treinta y nueve tripulantes como supuesta muestra de buena voluntad. A su regreso se enteró que estos habían muerto por diferentes causas por el cacique Caonabó (?-1496), gobernante de la región de Maguana. Las razones fueron, según el testimonio recuperado por Bartolomé de las Casas, que unos murieron por enfermedad, otros por disputas internas a causa del reparto del oro y las mujeres, mientras que Caonabó “mató a diez u once” (de las Casas, 1995, p. 357). No se trata de un acontecimiento común. El cacique dijo a los hombres de Colón que debían respetar las leyes de Maguana, es decir, que debían someterse al gobierno legítimo que representaba, cosa que evidentemente no hicieron. Pero, lo más

importante, la pena de muerte debió ejercerse debido a que no respetaron a sus mujeres, pues las ultrajaron, repartiéndoselas como objetos, cosificándolas, sin respetar su voluntad. Esto es, Caonabó generó el primer grito de rebeldía contra la imposición colonialista y, consecuentemente, machista, falócrata, extractivista, que ya entonces se vislumbraba, advirtiendo la necesidad de hacer valer los derechos de aquellos que ya comenzaban a ser interpretados como un *no ser* que podía ser violentado y aniquilado, como estaba implícito en las *Capitulaciones de Santa Fe*. No es casual que el propio Colón tenga palabras de rechazo hacia Caonabó, de quien dijo “es hombre, según relación de todos, muy malo y muy más atrevido” (Colón, 2000, p. 259). La actitud de Caonabó la encontramos en múltiples gobernantes indoamericanos (o del *Abya Yala*, como también hoy solemos decir), lo mismo en el Caribe insular que en la zona maya, náhuatl o andina. En el conjunto de todas ellas podemos interpretar al menos una actitud anticolonialista donde las naciones invadidas interpretaron como ilegítima la presencia de los invasores de Occidente, dejando claro que se trataba de gobernantes legítimos que demandaban el respeto a sus pueblos, a la autodeterminación, como decimos hoy, lo que implicaba que tenían una racionalidad política plena, contraponiéndose a la duda filosófica formulada en ese tiempo y que solo puede explicarse como parte de la estratagema de los pensadores que buscaban legitimar el nuevo orden político surgido con la Modernidad. Resultaba entonces que la *barbarie* no fue sino un invento que pretendía justificar el derecho natural de que las naciones que se autoproclamaban con mayores méritos sometieran a los pueblos indoamericanos o africanos, pero estos, paralelamente, hacían un reclamo de reconocimientos de derechos que debían considerarse en la era moderna. El anticolonialismo que puede barruntarse en sus rebeliones es, de hecho, un pensamiento moderno que parte de la crítica de la dominación de las potencias dominantes, y que pronto sería usado para proponer una nueva generación de derechos, como veremos a continuación.

En efecto, los gobernantes indoamericanos rebeldes como los taínos Caonabó, en Haití, y Hatuey, en Cuba; el lenca Lempira, en Honduras; los mexicas Cuitláhuac y Cuauhtémoc, en México; el caribeño Guaicaipuro, en Venezuela; los mapuches Lautaro y Colo Colo, en Chile; el quechua Túpac Amaru, en Perú, suelen ser admirados por sus pueblos y son considerados héroes. La razón es precisamente que fueron gobernantes legítimos, injustamente derrocados y defendieron los recursos de su población y la vida misma de sus habitantes, por la cual ofrendaron en sacrificio la suya propia. Les asistía, pues, un derecho pleno que no les fue reconocido. En términos de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel diríamos que ese pensamiento rebelde se fundaba por el derecho a la producción y reproducción de la vida comunitaria que les fue arrebatado mediante el argumento falaz del principio civilizatorio divulgado por la *cristiandad moderna*. Ese supuesto derecho natural para civilizar fue contrarrestado por el derecho de la vida comunitaria de los que, en ese marco moderno, se encontraban sin derechos. Representan, pues, *la negación de la negación* de la vida a la que los pueblos originarios de América, del *Abya Yala*, habían sido sometidos. Son movimientos desde el otro

negado, encubierto, más allá de la dialéctica de la totalidad dominante; una afirmación *analéctica*, es decir, desde no visto, lo ignorado y negado por esa totalidad (Dussel, 2011, pp. 238-241)

Como es bien sabido, fue Bartolomé de las Casas quien observó y denunció la negación de esos derechos y también quien emprendió la defensa legítima que los pueblos indoamericanos desarrollaron ante la agresión de la cristiandad moderna, de los que decía “niegan y reniegan a Jesucristo” (las Casas, 1996, p. 110), para exhibir la corrupción de la religiosidad que supuestamente ostentaban los invasores. las Casas fue abogado de los “indios” en lo general, pero también en lo particular, como sucedió en el caso del gobernante tlatoani caxcán Tenamaxtli (?- 1556) (llamado Francisco Tenamaztle por los españoles), quien se insurreccionó en la llamada rebelión del Mixtón, actual Zacatecas, en los años de 1541-1542. Dicho levantamiento fue particularmente numeroso y bien organizado, a grado tal que se pensó podría llegar a Guadalajara y poner en riesgo el incipiente virreinato, por lo que fue atendido personalmente por Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España, quien enfrentó “a sangre y fuego la rebelión con enormes pérdidas de vidas” (León Portilla, 1995, p. 26). Este último dato es particularmente importante, pues resulta entonces que este primer virrey, considerado para ciertos criterios históricos un gobernante legítimo, acudió directamente a la guerra contra los chichimecas como un medio para consolidar el virreinato, quedando en claro que, para los pobladores insurrectos, no había tal legitimidad. El caso es que Tenamaxtli fue hecho preso y llevado a España en 1555, donde se encontró con Bartolomé de las Casas, quien le sirvió como abogado. Ambos reflexionaron sobre las razones de la rebelión, sobre la naturaleza del derecho de los insurrectos y la racionalidad de la presencia española en tierras chichimecas. En consecuencia, Tenamaxtli, con la obvia asesoría de las Casas, argumenta:

El principio y medio destes daños y agravios rescebidos fue un Nuñez de Guzmán, que primero vino a mis tierras, siendo yo señor dellas, no reconociendo a otro señor en el mundo y alguno por superior, como hoste [enemigo] público de mi señorío y república, violento opresor mío y de mis súbditos contra derecho natural y de gentes, estando en mi tierra yo y ellos seguros y pacíficos (*cursivas mías*) (León Portilla, 1995, p. 140).

El planteamiento del tlatoani Tenamaxtli es por demás representativo de todos los gobernantes indoamericanos que recibieron los ataques de los invasores españoles. El derecho natural y de gentes no les asistía a los miembros de la cristiandad, de Occidente, sino a los pueblos originarios, ultrajados, invadidos, que habían sido desposeídos de manera ilegítima y cuyo encubrimiento buscaba romperse. Los pueblos originarios de América, o de África, todos los pueblos, tienen derecho a elegir a sus gobernantes y no reconocer arbitrariamente a otro superior. Su racionalidad política es plena, a diferencia de lo planteado por los filósofos colonialistas. La *cristiandad moderna* quebrantó ese derecho humano legítimo, argumentando un supuesto derecho que en realidad era espurio. Más adelante, el propio Tenamaxtli profundiza su argumento:

Este huir y esta natural defensa, muy poderosos señores, llaman y han llamado siempre los españoles, usando mal la propiedad de los vocablos, en todas las Indias, contra el Rey levantarse. Juzgue Vuestra Alteza [...] quién de las naciones, aunque carezcan de la fe en Christo, ni otra ley divina ni humana, sino enseñada por la sola razón natural y qué especie de bestias hobiera entre las criaturas irracionales a quien no fuera lícito y justísimo el tal huir y la tal defensa, y el tal levantamiento, como le quieren llamar (cursivas mías) (León Portilla, 1995, p. 143).

Tenamaxtli está exhibiendo el principio que asola a su pueblo, la ontología de muerte promovida por la acumulación de riquezas que está en la fundación de la Modernidad. Contra esa avidez de riqueza, pero desde la propia Modernidad, en su alteridad, como contrargumento, contradiscurso, advierte que en el huir de la muerte se funda su derecho, que no es otro sino su *voluntad de vida*, que es “la tendencia originaria de todos los seres humanos (Dussel, 2006, p. 23), el derecho a desarrollar la vida comunitaria de su pueblo, de su nación, como le llama. Ese derecho opera como principio de fundamentación que está incluso en una mayor profundidad que la ley divina y humana, es decir, más allá de lo planteado por la *cristiandad moderna*, por el colonialismo ejecutado, por la razón de Occidente, por el eurocentrismo con que tales leyes y tal derecho habían sido concebidos. La visión de los derechos naturales desde los pueblos originarios de América subsumía tal concepción antigua para dotarlos de un nuevo sentido de humanidad, transido por la idea moderna de universalidad. La antigua concepción de los derechos naturales, evidenciada como argucia para la dominación colonialista, cedía ante una visión que los consideraba una herramienta para la liberación. Los viejos derechos naturales quedaban así anclados en la ontología de Occidente, mientras los nuevos derechos, que debían ser asumidos como derechos históricos, habían de nutrirse de la *meta-física* de la alteridad.⁶ Es ahí, en la alteridad de los pueblos cuya vida fue considerada un no ser, que Tenamaxtli, Bartolomé de las Casas, estarían fundando este principio primigenio ciertamente universal que tendría que estar en la base de eso que hoy llamamos derechos humanos.

Los derechos humanos de liberación

Podemos decir que en la filosofía de Dussel encontramos la clave para resolver el dilema con que iniciamos nuestra reflexión. Los derechos humanos, en su versión dominante, son resultado de los procesos políticos y filosóficos de Occidente. Son contados de forma eurocéntrica, como culminación de su proceso civilizatorio. Además, son expuestos desde 1948 mediante un listado inmóvil que los hace descender de los antiguos derechos naturales. Sobre este último aspecto, Dussel señala:

Los “derechos humanos” no pueden ser contabilizados *a priori*, como lo pretendía un posible derecho natural. Por naturaleza los derechos humanos son históricos. Es decir, se estructuran históricamente como “derechos vigentes” y son puestos en cuestión desde

⁶ Dussel concibe la noción de meta-física (con el guion interpuesto) para enfatizar la alteridad desconocida por la ontología dominante, que se revela como una negación de la negación, en un movimiento que llama analéctico, como señalamos anteriormente (Dussel, 2011, pp. 238-241).

la conciencia ético-política de los “nuevos” movimientos sociales que luchan por el reconocimiento de la dignidad negada. No puede haber *a priori* al comienzo de la historia, una “lista” de los derechos humanos (Dussel, 2001, p. 151).

Los derechos humanos son pues, derechos articulados por los movimientos sociales en diferentes momentos y están contruidos históricamente, por lo que obedecen a una lógica dinámica que los concibe como una generación permanente. Son producto de una conciencia ético-política crítica que cuestiona el orden dominante, el derecho vigente, para demandar en consecuencia su superación y la creación de nuevos derechos con los cuales las víctimas que se insurreccionaron puedan conservar, producir y reproducir su vida más cabalmente. Los derechos humanos, pues, nacen de la exterioridad de un sistema corrompido, totalizado, fetichizado, que se impone como verdad, y demanda en consecuencia un orden de derechos renovado, que pueden constituirse como nuevos derechos humanos e incluso como parte de un nuevo derecho positivo:

Los movimientos de los “sin-derecho-todavía” (con respecto al “derecho vigente”) comienzan una lucha por la inclusión de los “nuevos” derechos en la “lista” histórica de los derechos ya aceptados, institucionalizados, vigentes [...] Los “sin-derecho-todavía” cuando luchan por el reconocimiento de un nuevo derecho son el momento creador histórico, innovador, del cuerpo de los derechos humanos (Dussel, 2001, p. 152).

Son pues las víctimas de un sistema de dominación vigente quienes, desde la marginalidad, desde la exclusión, desde la exterioridad, demandan la creación de nuevos derechos humanos. La lista que tenemos desde 1948 son acaso un referente refundacional, pero cerrada como está puede convertirse en un instrumento, un pretexto que legitime la dominación de los que suelen concebirse como sus generadores y poseedores, que son desde entonces las naciones dominantes de Occidente.

Es aquí donde entra otro referente de la filosofía de Enrique Dussel. Cuando se fundó la Modernidad, en 1492, lo hizo desconociendo los derechos de los pueblos ajenos a la cultura de la cristiandad. Así pues, los pueblos que se levantaron contra esa imposición, los pueblos originarios de América, de África, que denunciaron desde un inicio la precariedad del derecho del nuevo orden que los controlaba, las insuficiencias de la filosofía política moderna que los interpretaba serán los primeros sin-derecho-todavía del orden moderno. Serán ellos quienes, en sus luchas, en su guerra justa contra los invasores, harán que el antiguo derecho natural quede obsoleto y demanden que se construyan nuevos derechos, con una nueva idea de mundo, con una nueva idea de humanidad, y proyectarán desde entonces una nueva idea de los derechos para todos los pueblos que, aunque hasta el siglo XX se llamaron derechos humanos, buscaban serlo desde entonces. Bartolomé de las Casas, a quien Dussel expone como el forjador del primer contradiscurso moderno (Dussel, 1998, p. 71), habría fungido principalmente como un canal de expresión de esos movimientos de los sin-derecho-todavía que solicitaban en sus luchas un nuevo fundamento para concebir los derechos de todos los pueblos.

La historia de los derechos humanos, por lo tanto, desde una perspectiva dusse- liana, necesita descolonizarse, hacer una crítica de su versión eurocéntrica y con- tarse desde las insurrecciones que cuestionaron la modernidad, la colonialidad, el



despojo de las tierras y derechos que posibilitaron el desarrollo del capitalismo. Necesita nutrirse del pensamiento de los movimientos sociales históricos de los ignorados. Son los derechos surgidos de las rebeliones indígenas en la América Colonial, de los afrocaribeños que lucharon contra la esclavitud en Haití, de las mujeres que denuncian el dominio patriarcal, de los afroamericanos que exhiben el racismo como parte de los resabios con los que se fundó la modernidad. La filosofía de los derechos humanos debe partir de esas realidades, porque ahí se encuentra su fuente creadora primordial.

Conclusiones

- 1.** La filosofía de Enrique Dussel, pues, nos deja por tarea revisar, deconstruir, subsumir, transformar la historia y la idea de los derechos humanos como la hemos venido entendiendo. Deben ser reconocidos como derechos históricos, pues la fuente de su creación son las luchas de los pueblos en contra del colonialismo.
- 2.** En consecuencia, los derechos humanos entonces estarán siempre abiertos, y serán tan dinámicos como se desarrolle el cuestionamiento de las ideas que obstaculizan el desarrollo de la vida de los pueblos y la vida de la Tierra misma.
- 3.** De la misma forma, los derechos humanos deben ser entendidos como derechos de liberación, como derechos de la alteridad, como derechos por la descolonización de las relaciones de poder.

Enrique Dussel nos heredó un pensamiento valioso. Nos invita a “Pensar todo a la luz de la palabra interpelante del pueblo, del pobre, de la mujer castrada, del niño y la juventud culturalmente dominado, del anciano descartado por la sociedad de consumo, del indígena humillado con responsabilidad infinita y ante el infinito; eso es la filosofía de la liberación. La filosofía de la liberación debería ser la expresión del máximo de conciencia crítica posible” (Dussel, 2011, p. 264). La filosofía de la liberación es una militancia, una responsabilidad de la que, siguiendo a Dussel, no podremos desentendernos jamás.

Referencias

- COLÓN, C. (2000). Diario de a bordo. Dastin.
- CORTÉS, H. (2015). Cartas de relación. Porrúa.
- DE las Casas, B. (1995). Historia de las Indias, vol. II. FCE.
- DE las Casas, B. (1996). Brevísima relación de la destrucción de las Indias. Planeta De Agostini.
- DUSSEL, E. (1998). Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Trotta.
- DUSSEL, E. (2002). Hacia una filosofía política crítica. Desclée de Brouwer.
- DUSSEL, E. (2006). 20 tesis de política. Siglo XXI.
- DUSSEL, E. (2011). Filosofía de la Liberación. FCE.
- FERNÁNDEZ Retamar, R. (2004). Calibán. CLACSO.
- HEGEL, G. H. (1994). Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, vol. I. Altaya.
- HINKELAMMERT, F. (1998). Sacrificios humanos y sociedad occidental: lucifer y la bestia. Departamento Ecuménico de Publicaciones.
- LEÓN Portilla, M. (1995). La flecha en el blanco. Francisco Tenamaztle y Bartolomé de las Casas en lucha por los derechos de los pueblos indígenas 1541-1546. Diana.
- RUIZ Sotelo, M. (2020). “Hacia una visión decolonial de los derechos humanos”, en Distopias e Utopias. Entre os escombros do nosso tempo. Celso Antonio Favero (organizador). Universidade Federal da Bahia.
- RUIZ Sotelo, M. (2023). “El barroco y la descolonización de América Latina”, en Barroco latinoamericano y crisis contemporánea, editado por Borja García Ferrer. De Gruyter.
- SEPÚLVEDA, J. G. (1996). Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios. FCE.
- VASAK, K. (1977). “La lucha por los derechos humanos”, en El correo de la UNESCO XXX. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000048063_spa, Consultado el 26-11-2024.



Los derechos humanos y la filosofía de la liberación

VALERIA FONTES GARCÍA⁷

Resumen

Ante la pretensión universal e inherente a los individuos a partir de la cual los “derechos humanos” han buscado legitimarse, proteger sujetos o comunidades de abusos individuales o institucionales y garantizar la vida digna de todos los seres, Enrique Dussel evidenció una segunda categoría de humanidad que el pensamiento eurocéntrico concedió como verdadero y desde la cual construyó gran parte de la defensa humanitaria de los pueblos y comunidades. A partir de una postura crítica frente la lógica identidad-diferencia que niega y busca exterminar lo que no es lo mismo, y adscrito a una larga tradición humanística, Dussel denuncia la mismidad colonial imperante en el pensamiento, políticas de Estado e instituciones globales que seguimos viendo reproducirse en el mundo contemporáneo. El artículo busca evidenciar la vigencia y necesidad de un pensamiento liberador dentro de las instituciones humanitarias frente a la deshumanización del ser.

Palabras clave: Derechos humanos, vida digna, identidad-diferencia, eurocentrismo, pretensión de bondad

Abstract

In the face of the universal and inherent claim of the individual, on the basis of which “human rights” have sought to legitimise themselves, to protect subjects or communities and to guarantee the dignified life of all beings, “human rights” have failed. Human rights' have sought to legitimise themselves, to protect subjects or communities from individual or institutional abuse, and to guarantee the dignified life of all beings, Enrique Dussel has highlighted a second category of humanity that Eurocentric thought has taken for granted as true and from which it has constructed much of the humanitarian defence of peoples and communities. From a critical position the logic of identity-difference, which denies and seeks to eradicate that which is not Dussel denounces the prevailing colonial sameness in thinking, state policies and global institutions, which we

⁷ Estudió Filosofía en la UNAM. Fue ayudante de Enrique Dussel de 2019-2021. Es integrante del proyecto PAPIIT “A 500 años de la Conquista: interpretaciones alternativas desde las ideas filosóficas de imperio, política, naturaleza americana e identidad mexicana”. Sus líneas de investigación son filosofía política y teología de la liberación.

continue to see reproduced in the that we continue to see reproduced in the contemporary world. The article seeks to demonstrate the validity and necessity of liberating thought within humanitarian institutions in the face of the dehumanization of the self.

Keywords: human rights, dignified life, identity-difference, Eurocentrism, claim to goodness

Generalmente los *derechos humanos* son abordados desde un discurso optimista con la pretensión de ser inherentes a todas las personas, equitativos y protectores ante posibles abusos individuales o institucionales. A lo largo de la historia, distintos grupos poblacionales se han organizado y han luchado para que efectivamente a todos los seres humanos se nos garanticen igualdad y vida digna. Sin embargo, una crítica frecuente a los mismos es que su aplicación se encuentra sesgada por intereses políticos y económicos, afectando la supuesta universalidad de su premisa. Aun cuando la noción *derecho humano* afirme promover justicia en la sociedad, en la práctica las condiciones estructurales y modos de vida impuestos por el modo de producción capitalista, obligan la constante violación de sus principios. La repetida omisión de los derechos humanos no afecta del mismo modo a todos los sujetos; paradójicamente son los sectores más vulnerables de la población quienes sufren su incumplimiento.

La Comisión Nacional de los Derechos Humanos define a los mismos como “prerogativas sustentadas en la dignidad humana, cuya realización efectiva resulta indispensable para el desarrollo integral de la persona” (CNDH, s.f.) y les adjudica características tales como el ser “inherentes a todos los seres humanos, sin distinción alguna de nacionalidad, lugar de residencia, sexo, origen nacional o étnico, color, religión, lengua, o cualquier otra condición”. Afirma que dichas prerrogativas podemos encontrarlas en los distintos órdenes jurídicos, leyes nacionales e internacionales. De ellos, decimos que son inalienables, incondicionales y, a lo largo de los años, hemos apelado a la humanidad de las personas o sociedades para brindar ayuda, atender demandas, detener violencias o el fuego que amenaza poblaciones. No obstante, no hacemos el mismo esfuerzo por pensar cómo estos han operado según distintas épocas históricas a lo largo de los años.

La noción *derecho humano* apareció como tal durante la Revolución francesa a finales del siglo XVIII en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, aunque sería apropiada después por las clases burguesas que tomaron control del Estado moderno francés. Previo a la Revolución francesa, encontrábamos por ejemplo a los *derechos naturales* como la doctrina que defendía ciertos derechos particulares fundamentados por la única condición *humana* de los sujetos. Es común encontrar desde distintos planteamientos en distintas sociedades a lo largo de la historia, la necesidad de explicitar condiciones mínimas de vida que deben ser respetadas para el desarrollo íntegro de la misma.

Entre los pensadores y luchadores sociales que dedicaran su vida y obra a evidenciar la necesidad de garantizar dichas condiciones apelando a la “humanidad” de las personas, quiero situar a Enrique Dussel (2011, p. 19), quien a partir de la crítica al eurocentrismo nos permitió entender la existencia ontológica de seres humanos

de *segunda categoría*: “[...]a filosofía moderna eurocéntrica desde el *ego conquiro*, situando a los otros pueblos, a las otras culturas, y con ello a sus mujeres y sus hijos, los dominó dentro de sus propias fronteras como cosas o útiles manipulables bajo el imperio de la razón instrumental”. Dussel describe la experiencia europea de encontrarse con América como el acontecimiento que le permitió a Europa construir un mundo alrededor suyo, centralizando el poder en aquel continente y constituyendo al resto como periferia suya, con recursos que le pertenecían y esperaban ser usados.

Frente a la narrativa que los imperios hegemónicos impusieron al nombrar este acontecimiento *descubrimiento* de América, el filósofo propuso nombrar a la ocupación y el genocidio americano un “en-cubrimiento”. Emmanuel Lévinas explica que:

el saber absoluto, tal y como ha sido buscado, prometido o recomendado por la filosofía, es un pensamiento de lo igual. El ser es, en la verdad, abarcado. Incluso cuando a la verdad se la considera como jamás definitiva, existe la promesa de una verdad más completa y adecuada. Sin duda el ser finito que somos no puede, a fin de cuentas, acabar la tarea del saber; pero en el límite donde esta tarea está culminada, consiste ella en hacer que lo Otro pase a ser lo Mismo. Por contra, la idea de lo Infinito implica un pensamiento de lo Desigual (Lévinas, 1991, pp. 76-77).

La influencia de Lévinas en el pensamiento y obra de Dussel supera la interpretación del último sobre el encuentro de 1492. Tanto el método analéctico como la crítica a la tradición filosófica europea, integraron la crítica a lo Mismo que hiciera Lévinas. Dussel (2012, p. 35) caracteriza el encubrimiento americano como el desdoblamiento que la cultura occidental realizó al encontrarse con algo distinto. América fue descubierta “como la materia a donde se le proyecta *lo mismo*. [...] No es entonces la *aparición del otro*, sino la *proyección de lo mismo: en-cubrimiento*”. Esta afirmación, constitutiva de la Modernidad (desde el *ego conquiro*), tiene como fundamento una lógica de identidad-diferencia que consiste en afirmar únicamente aquello que es igual a sí, afirmar lo mismo. De esta manera, todo lo que no sea idéntico a sí, representa una amenaza para su existencia y debe consecuentemente ser destruido:

En el pensamiento griego la identidad del ser se impuso sobre la analogía, ya que “el uno” o “el ser”, aunque puede decirse analógicamente del ente, son en cuanto tal (es decir, en cuanto uno o en cuanto ser) lo mismo que sí mismo: son unívocos, idénticos. [...] Los entes no son el ser, pero son sus distinciones; es decir, modos distintos de predicar lo mismo: el ser (Dussel, 2020, p. 57).

Las luchas por la vida digna que se dieron apelando a un derecho natural de los seres humanos es anterior a la obra de Dussel, a la filosofía de la liberación y a la Modernidad. La política e ideología colonial, a partir del *ego conquiro* y de la lógica grecolatina de identidad y diferencia, determinaron quién merecía ser llamado humano y quién no bajo criterios propios del tiempo de los colonizadores. Frente a la opresión colonial, filósofos como Bartolomé de las Casas (2006) denunciaron “dos maneras han tenido de extirpar de la faz de la tierra aquellas miserandas naciones”, “la una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras”; “la otra, después que han asesinado a todos los que podían anhelar libertad, como son los



hombres varones, porque comúnmente no dejan en la guerra sino los niños y las mujeres, se les oprime con la más dura, horrible y áspera servidumbre”. (De las Casas, 2006) Es decir, había una manera de operar en la cual asesinaban a los varones por oponerse a la ocupación y a la conquista, mientras las mujeres e infantes eran sometidas a la servidumbre y esclavitud.

En *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Dussel escribe: “La palabra castellana *di-ferencia* nos remite a la latina compuesta de dis-(partícula con la significación de división o negación) y al verbo ferre (llevar con violencia, arrastrar). Lo diferente es lo arrastrado desde la identidad, in-diferencia originaria o unidad hasta la dualidad” (Dussel, 1973, p. 102). Crítico a la manera de habitar el mundo entre la mismidad-distinción, a lo largo de su obra, el autor propone otra lógica que subyazca al sentido común compartido. Nos propone relacionarnos bajo un esquema que no sea una reproducción de lo Mismo sino el reconocimiento de lo *distinto*. En tanto somos seres humanos, piensa, existen con necesidad puntos de encuentro a partir de los cuales podemos acercarnos a otras experiencias:

La analógica “fusión de horizontes” de los mundos de los dialogantes permite a los que participan en la comunidad de comunicación ser sí mismos y distintos, siendo cada vez más comunidad en la semejanza (en la verdad pluriversal), *más allá* de la equivocidad de la indiferencia del otro/a y *más acá* de la dominación de la identidad (en donde uno de los dialogantes ha sido subsumido por el opresor que impone su verdad idéntica, unívoca, con pretensión de universalidad) (Dussel, 2020, p. 65).

En *Quinta conferencia: reflexiones teológicas sobre la liberación*, Dussel (1972, p. 137) afirma que en *los márgenes de los periódicos es donde Dios se revela*, colocando de manera esquemática (aunque manteniéndose crítico) al Otro pobre como sujeto epistémico privilegiado quien desde lo *distinto*, lo que *no soy yo*, me enseña los límites y negatividades que reproduzco. En lugar de pensar una única sustancia con sus fragmentos, como hiciera la filosofía tradicional de Occidente, el filósofo recupera la relación. Para Dussel, es en la relación entre seres vivos, particularmente entre seres humanos, donde Dios existe y se hace presente. No somos extensión de lo Mismo, ni partes fragmentadas del mismo Dios, sino que Dios se manifiesta en el Otro sufriente para que yo sea capaz de advertir y las injusticias de las que formo parte y reproduzco.

La lógica moderna *identidad-diferencia* da razón de un sistema-mundo en el cual existen sujetos de primer y segundo orden. Es decir, seres humanos cuya integridad debe ser defendida, y sujetos diferentes que, por amenazar las estructuras establecidas, deben ser *ayudados*, forzados a ser *lo mismo*, a servir en el moderno camino del progreso. Se constituyen entonces comunidades dentro de estas sociedades considerados ópticamente *de segunda*, y Estados política-económicamente *sub-desarrollados*.

Entre las acusaciones que hizo Bartolomé de las Casas acerca de los abusos infligidos por los colonizadores, señaló que las mujeres e infancias solían no ser asesinadas para violar a las primeras y re-educar a las segundas. Actualmente, buscando las noticias que no aparecen en las portadas entre los márgenes de los periódicos,

según el ministro de Salud en Gaza y en el *Public Broadcasting Service* (2024), más de 69,000 palestinos han resultado heridos por los ataques israelíes y no pueden ser atendidos adecuadamente porque les han bombardeado más de la mitad de los hospitales que ahora funcionan de manera parcial. Además, del 7 de octubre 2023 al 19 de febrero 2024, más de 29,092 personas palestinas han sido asesinadas por el ejército israelí, sin contar aquellas que han muerto por hambre o sed, y se calcula que dos tercios de las muertes reportadas corresponden a mujeres e infancias. Un cuarto de la población en Gaza se encuentra peligrosamente cerca de la hambruna y uno de cada seis niños, menores a los dos años de edad, sufre desnutrición letal.

Sitios como *The Associated Press* reportaron que dos días después de haber iniciado el ataque militar al pueblo palestino, Israel bloqueó y restringió la electricidad y la distribución de alimento y gasolina en Gaza. También limitó el suministro de agua potable al 7% en contraste con lo que surtía hasta antes de octubre. Un alto número de ganado ovino y vacuno, y 3 millones 390 mil hectáreas de invernaderos que han afectado gravemente la cosecha de olivas y cítricos, de las principales fuentes de ingreso palestino, fueron destruidos por el ejército israelí. Contradictoriamente, la *ayuda humanitaria* que Israel dice ofrecer a los civiles palestinos no puede llegarles porque se niegan a detener el fuego y continúan atacando Gaza, impidiendo a los *trabajadores humanitarios* la entrada al territorio mientras se hace inminente la hambruna de todo el pueblo (Lederer, 2024).

Los imperios globales continúan reproduciendo la lógica de igualdad y diferencia que llegó a la Modernidad. Omitiendo la universalidad que presumen los derechos humanos, el asesinato de mujeres que puedan gestar y de infancias que crezcan, se conviertan en adultos y garanticen la continuidad del milenarismo palestino implica el exterminio de una comunidad, su forma de vida, tradiciones, lengua y memoria. No es solamente lo *diferente*, un enfrentamiento con seres humanos de *segunda categoría*; con ciertos derechos, pero no todos, con algunas posibilidades, aunque sin igualdad de condiciones. Estamos frente a la des-humanización del ser.

En Enrique Dussel leí por primera vez el concepto *pretensión de bondad*, una de las categorías que más me han gustado no solo en su pensamiento sino en la filosofía. En esta reconoce que nuestra condición humana finita nos condena a la equivocación, mas nos invita a responsabilizarnos por las consecuencias negativas de los actos que aún bien intencionadamente producimos:

El acto no podía ser "malo" porque fue serio y honestamente obrado teniendo clara "pretensión de bondad" [...]. El acto debe corregírsele no porque fuera "malo" (porque en ese caso *nunca* tampoco podrá ser "bueno", porque en realidad *siempre* habrá que efectuar una corrección continua, perfecta pero no perfecta), sino porque toda "pretensión de bondad" presupone la finitud del acto y por lo tanto *inevitablemente aspectos negativos* (porque la decisión de la máxima no es perfecta, ni perfecta es la predicción de sus consecuencias. [...]) De esta manera, la universalidad de los principios no niega la contingencia de los actos; ni la necesidad de las condiciones universales la falibilidad, exigencia de falsación y corrección de los actos éticos (Dussel, 2001, p. 147).

El que nuestros actos tengan siempre aspectos por perfeccionar no los convierte en malos; son reflejo de la condición imperfecta del ser humano. Sin embargo, es nuestro deber asumir la responsabilidad de los daños que inadvertidamente provoquemos con el mismo.

La obra de Dussel nos ofrece una lectura generosa de la vida y del actuar humano. Al invitarnos a obrar con *seria pretensión de bondad*, todo acto humano presupone un margen de error. El filósofo refirió al proverbio “el justo peca siete veces por día”, “no por cometer pecado deja de ser *justo*; dejaría de ser *justo* si no corrigiera los efectos advertidos de sus pecados” (Dussel, 2001, p. 147). El injusto no peca nunca porque nunca admite su error: se autoafirma y extermina al otro para permanecer en lo mismo, en aquello de lo que él es una extensión.

La filosofía de la liberación que desarrolló Dussel es, bajo mi perspectiva, un compromiso teórico con los campos prácticos de la vida, con una lucha histórica por la liberación que, reconocía, “no va a ser la final, porque el proceso que se concluye en un hombre nuevo, histórico, no puede ser el Reino de los cielos” (Dussel, 1972, p. 141). El mundo humano siempre será perfectible. Siempre tendremos opresiones de las cuales habremos de liberarnos y habrá comunidades resistiendo las opresiones que nosotros mismos generemos. Que no seamos capaces de crear *el reino de los cielos* en la tierra convierte en un deber el permanecer éticamente dispuesto a que el otro se me revele, que me interpele con su sufrimiento, impidiendo así el final de las revoluciones por la igualdad y de la creatividad institucional por velar, defender y demandar dignidad en la vida de todos los seres.

Referencias

- COMISIÓN Nacional de los Derechos Humanos. (s/f). *¿Qué son los derechos humanos?*. <https://www.cndh.org.mx/derechos-humanos/que-son-los-derechos-humanos>
- DE las Casas, B. (2006). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición de Jose Miguel Martínez Torrejón. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcjm259>
- DUSSEL, E. (1972) "Quinta conferencia: reflexiones teológicas sobre la liberación". En Enrique Dussel. *Caminos de liberación latinoamericana: interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*. Latinoamérica libros.
- DUSSEL, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Siglo XXI Editores.
- DUSSEL, E.(2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Desclée de Brouwer.
- DUSSEL, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica.
- DUSSEL, E. (2012). *1492: El encubrimiento del Otro*. Editorial Docencia.
- DUSSEL, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Trotta.
- LÈVINAS, E. (1991). *Ética e infinito*. Gráficas Rógar, S.A.
- LEDERER, E. M. "A quarter of Gaza's population is one step from famine and aid trucks are looted, UN says". *The Associated Press*. 27 de febrero de 2024. <https://apnews.com/article/israel-palestinians-un-humanitarian-famine-gaza-malnutrition-cf622f843fe531fb6dbd5657a39d6b49>
- PUBLIC Broadcasting Service (2024). "More than 29,000 Palestinians have been killed in Gaza since war's start, health ministry says". 19 de febrero. <https://www.pbs.org/newshour/world/more-than-29000-palestinians-have-been-killed-in-gaza-since-wars-start-health-ministry-says>



Humanismo y derechos humanos desde la filosofía de Enrique Dussel

FRANCISCO OCTAVIO LÓPEZ-LÓPEZ⁸

Resumen

A partir de ciertos aportes de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, el presente texto explora la imbricación entre un humanismo crítico y una conceptualización amplia de derechos humanos. Las formulaciones del filósofo argentino sirven para analizar las limitaciones del humanismo hegemónico y se propone un enfoque emancipador basado en la tradición semita, que concibe al ser humano como una unidad carnal y espiritual. El artículo también discute la noción de derechos humanos desde una perspectiva crítica, destacando su capacidad para responder a las necesidades de las víctimas y fundamentarse en la lucha social. Finalmente, se argumenta por una refundación de los derechos humanos bajo un marco universalista no-fundacionalista que articule justicia, dignidad y pluralidad.

Palabras clave: humanismo, derechos humanos, liberación, intersubjetividad, universalidad

Abstract

Based on certain contributions of Enrique Dussel's philosophy of liberation, this text explores the intertwining of a critical humanism and a broad conception of human rights. The Argentinean philosopher's formulations are used to analyse the imitations of hegemonic humanism and to propose an emancipatory approach based on the Semitic tradition, which conceives of the human being as a carnal and spiritual unity. The article also discusses the concept of human rights from a critical perspective, highlighting its capacity to respond to the needs of victims and to be grounded in social struggle. Finally, it argues for a re-foundation of human rights within a non-foundationalist, universalist framework that articulates justice, dignity and plurality.

Keywords: humanism, human rights, liberation, intersubjectivity, universality

⁸ Maestro en Derechos Humanos por la UASLP y doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Candidato a investigador en el Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNI). En 2022 publicó el libro *Filosofía y tempestad. Trazos nuestroamericanos al sujeto de derechos humanos* (UASLP/CENEJUS), obra que en 2024 obtuvo mención especial en el concurso Premio al Pensamiento Nacional Latinoamericano en la categoría Quetzal de la Palabra.

Actualmente, tanto la figura de derechos humanos, así como el discurso y operatividad que les emana, se encuentran en asedio, al menos, desde dos frentes. Primeramente, desde posiciones que se asumen como críticas, se les increpa por sus orígenes y funcionamiento: acudiendo a la narrativa propia de las tradiciones canónicas, se les considera de manufactura burguesa, liberal y occidental, por lo que su funcionalidad real estaría en perpetuar al sistema capitalista. En cambio, desde la trinchera promotora del neoliberalismo, se les acusa de actuar como obstáculos para alcanzar una auténtica libertad tanto para el mercado como para los individuos. Desde las presentes líneas, se apuesta por la reivindicación de derechos humanos en tanto instrumentos que pueden servir para la emancipación humana.

En buena medida, el contenido del presente trabajo se vale de ciertos aportes rescatados por el filósofo de la liberación recientemente fallecido, Enrique Domingo Dussel Ambrosini. En concreto, el énfasis versa en la antropología intrínseca en el pensamiento hebreo, o como Dussel le identifica, en el *humanismo semita*. Ahora bien, el asunto del humanismo, aunque a veces se muestre como cerrado a la discusión o respecto al cual no habría espacio para adiciones sustanciales, lo cierto se encuentra en constantes disputas. El propio Dussel se interesa en contrastar lo que él nombra como *humanismo helénico* frente al mentado humanismo semita. El filósofo mexicano Ambrosio Velasco (2009) identifica la existencia de distintas tradiciones humanistas en el marco de la invasión y colonización de América, en concreto, habla del *humanismo imperial* y el *humanismo republicano*. De manera análoga, otro filósofo también fallecido hace poco, Franz Hinkelammert (2021a), en su crítica al neoliberalismo y la religión del mercado, identifica el *humanismo burgués* en contraste con el *humanismo de la praxis*.

Mediante un enfoque teórico y filosófico, el objetivo de esta disertación es retomar ciertos elementos presentes en la obra de Enrique Dussel, para avanzar en una imbricación del humanismo con la figura de derechos humanos. La secuencia de la presente exposición es la siguiente: en un primer momento, se recuperan ciertos aportes nuestroamericanos que se concentran en la reformulación del humanismo; en un segundo momento, se presentan algunos aportes del humanismo semita sistematizado por Dussel; y, finalmente, se proporcionan elementos para una conceptualización amplia tanto del derecho como de la figura de derechos humanos.

Apuestas humanistas en nuestra América

Así como ocurre con la figura de derechos que en bastantes ocasiones ha sido empleada con fines imperialistas y colonialistas (a través de la *inversión ideológica de derechos humanos* señalada por Hinkelammert), con el humanismo ocurre algo semejante. Al respecto, el intelectual argentino Horacio Luis González afirma que es la vaguedad al interior del término *humanismo* lo que permite que pueda ser usado para justificar las peores vejaciones y, además, disfrazarlas de hazañas providenciales. Es así que en los orígenes de los proyectos nacionales de la modernidad habita una violencia constitutiva que requiere ser encubierta y mostrarse como civilizatoria. Según el pensador sudamericano:

De ahí que, en la génesis del humanismo, en su primer escalón, en su mito de origen, hay un defecto que requiere ser disimulado. Es el origen en la violencia de cualquier institución que de inmediato requiere el manto de olvido de su inicio y su reemplazo inmediato por una crónica de carácter universal. (González, 2021a, p. 13)

Es importante destacar otro punto coincidente entre el humanismo y la figura de derechos humanos: el componente de la universalidad. Este, en distintos círculos políticos e intelectuales, suele ser acusado de operar con un afán colonialista que oculta la pluralidad inherente a la humanidad. Acerca de este punto se volverá más adelante.

Asimismo, en su discurrir teórico, González advierte que también existe un “humanismo de segundo grado” que se enfrenta al “humanismo de las instituciones oficiales”. Este humanismo, en vez de partir de una concepción fija o ya dada de lo humano, lo asume como una cualidad abierta y dispuesta a reconstituirse para incorporar a aquellas colectividades que históricamente fueron excluidas de la propia noción de humanidad. “Hay un humanismo —sostiene Horacio González— que adviene en el descubrimiento del que sufrió más por habérselo sacado del orden humano, que por habérselo reprimido como militante social, militante negro o militante indígena” (2021a, p. 14). Es lo que llega a nombrar en otro momento como “humanismo crítico”, opción desde la cual se asume la incapacidad de comprender lo humano en su totalidad, mas ello no impide un asintótico acercamiento de este campo. Asimismo, se ejerce una crítica hacia el propio humanismo y el mundo en el que se desenvuelve con el fin de que lo humano se convierta en una categoría de transformación que permita que los sujetos plurales transiten de la sumisión a la insumisión (González, 2021b).

El espíritu disruptivo del humanismo crítico también se encarna en el humanismo de la praxis que presenta Franz Josef Hinkelammert. Acorde al filósofo germano-costarricense, este tipo de humanismo se encuentra perfilado en la obra de Karl Marx, que ahora no solo es conveniente, sino también urgente rescatar. El principio rector de este humanismo es que el ser humano ha de ser el ser supremo para el mismo ser humano. Este criterio podrá parecer algo obvio o incuestionable, mas en la realidad esto no ocurre así.

A partir de ciertos planteamientos de Walter Benjamin, Hinkelammert (2018) sostiene que el capitalismo neoliberal no solo opera como un modelo económico, sino como una religiosidad, en concreto, como una “teología profana”. Es así como acontece una divinización del dinero que termina por colocar al mercado como ser supremo para el ser humano, de modo tal que toda actividad humana ha de subordinarse a la productividad capitalista, sin importar si la vida humana y la naturaleza son afectadas en el proceso. “Se trata de un Dios—afirma Hinkelammert—que se levanta en contra de los derechos humanos, está del lado de las violaciones de los derechos humanos, de la guerra y de la explotación de los otros” (2021, pp. 233-234). En medio de esta ritualidad sacrificial del mercado, surge un “universalismo misantrópico” que desprecia a todos los seres humanos por igual, donde la única pauta de distinción es la cantidad monetaria de la que cada individuo dispone (Hinkelammert, 2018, p. 31).

Dado que el modo actual de producción capitalista socava con la naturaleza y la clase trabajadora, que son las dos fuentes primarias de toda riqueza, el humanismo de la praxis concibe que la dignidad del ser humano es insostenible sin afirmar también la dignidad de la naturaleza entera. Acorde al filósofo: “Porque la naturaleza externa del ser humano es el cuerpo ampliado del ser humano y tiene que ser considerada como tal” (Hinkelammert, 2021, p. 227).

Es así como para el filósofo centroamericano se vuelve imprescindible un ejercicio de constante democratización de la economía que ha de entenderse como la intervención sistemática en los mercados (Hinkelammert, 2021, p. 225). En sus palabras:

Aquí aparece también la tarea de hoy, en la cual estamos empañados con el movimiento que se enfrenta a la actual estrategia de la globalización: recuperar la democracia, la libertad de opinión, recuperar la capacidad del ciudadano para controlar las burocracias privadas de las empresas transnacionales y así poner la economía al servicio de la vida humana y de toda la naturaleza. Es la tarea de la *realización del bien común*⁹ (Hinkelammert, 2018, p. 37).

Una vez que se ha problematizado la noción misma de humanismo y también se le ha procurado recuperar desde las apuestas emancipadoras del humanismo crítico y el humanismo de la praxis, resulta oportuno acudir a algunas reflexiones que Enrique Dussel expuso respecto a tal asunto.

El humanismo en la tradición semita

Si bien el tema del humanismo fue más bien marginal dentro de la basta producción intelectual de Enrique Dussel, el filósofo argentino ofreció un contrapunteo bastante sugerente entre los humanismos arriba mencionados: el helénico y el semita. Para el presente texto, se recurrirá al segundo de estos. Una aclaración ha de hacerse, aunque el estudio de Dussel posee una fuerte carga religiosa que se centra en la tradición semita y en la de un cristianismo primitivo; se trata más bien de un texto de carácter filosófico, además que la intención del autor es la vincular tales aportes con las preocupaciones contemporáneas de los seres humanos en nuestra América (Dussel, 2019, p. 147). Es así que el filósofo presenta su despliegue en cuatro momentos: la unidad antropológica y ética; la intersubjetividad; la temporalidad de la existencia y la trascendencia personal del monoteísmo.

El abordaje en torno al pensamiento semita realizado por Enrique Dussel comienza con el ser humano concebido de forma unitaria y como un todo indivisible. Esto es de suma importancia, dado que desde la tradición helénica lo que permea es una concepción dualista, y, con el advenimiento de la modernidad, la visión hegemónica es la de un ser humano escindido de manera jerárquica donde lo que prima es la dimensión del alma/psique, mientras que el cuerpo funge como su mero vehículo.

⁹ Cursivas añadidas.

En cambio, desde la tradición semita la existencia humana no se descubre como *teniendo un cuerpo*, sino como *siendo un cuerpo*. Lo cual es una interpretación diametralmente opuesta y, en tanto deudora de la tradición egipcia, en su proceder religioso no contempla la inmortalidad o trascendencia del alma, sino la resurrección del ser humano en su totalidad.

Aquello que sostiene la unidad de la existencia humana es el *néfesh*, mismo que funge como la unidad entre el *básar* (carne) y el *rúaj* (espíritu). Nótese que el *básar* es “carne” y no “cuerpo”, por lo que el ser humano es la unidad dialéctica que lo constituye como carne-espiritual. Al morir el ser humano, no ocurre una escisión entre ambos elementos, lo que acontece es una permanencia de ambos elementos. Dussel afirma: “La sangre, los oídos, los huesos, cada órgano es una facultad viviente que es el hombre. No hay, entonces, estrictamente hablando una ‘corporalidad’, sino más bien una ‘carnalidad’ de la existencia espiritual del hombre en su radical unidad viviente” (Dussel, 2019, p. 178).

Ese monismo propio de una antropología, al interior de la tradición semita se trasladada hacia una ética. No existe, entonces, una dualidad entre el bien y el mal como si fuesen entes externos a la humanidad. Por el contrario, la integralidad humana es la fuente de los actos buenos y malos.

Frente a las posiciones solipsistas o individualistas, en esta tradición se reconoce al ser humano como integrante y participante de una comunidad. Es la condición de la intersubjetividad, que a su vez será la base de cierta *universalidad* (Dussel le nombra *universalismo*; sin embargo, atendiendo la distinción de Santiago Castro-Gómez entre *universalismo* y *universalidad*, desde el presente ensayo se opta por esta última). No obstante, el potencial universal intrínseco de la tradición semita termina por cerrarse en un particularismo.

Con la emergencia del humanismo cristiano, dicha universalidad es retomada dado que en el actuar de su fundador existen los elementos para concretarla. Asimismo, la nueva comunidad que se habría formado toma conciencia progresiva, así como conciencia progresiva para ejercer dicho universalismo. Finalmente, la vinculación entre el monismo antropológico de carne-espiritual, en conjunto con la noción de intersubjetividad, permite vislumbrar la presencia de una *bipolaridad social*, esto es una tensión entre el Imperio y el Reino de los Cielos. Es importante tener claro que dicha bipolaridad social no remite a un orden intramundano y un orden trascendente, concebirla de esa manera conduce a una despolitización inmovilizante. Por el contrario, la tensión siempre es intramundana. Por un lado, está el orden político constituido y fetichizado que ejerce el poder como dominación y por el otro, está el orden social (o la aspiración por construirlo) que tienen un carácter más bien instituyente y en el que el poder se emplea desde un talante emancipador.

Enrique Dussel sostiene que en el humanismo islámico también persiste dicho talante universal; no obstante, al igual que ocurre con la tradición hebrea, termina por ser un humanismo particularista.

Una vez que se ha abordado lo referente al monismo antropológico y ético, así como el tema de la intersubjetividad, es momento de tratar la temporalidad de la existencia. En contraste con algunas tradiciones que plantean que la existencia cósmica es eterna (sin principio, ni fin) y otras que es finita (limitada a la manera trágica de un destino), Enrique Dussel (2019, pp. 228-229) sostiene que el cosmos en la tradición semita posee una naturaleza distinta. Al menos son tres características en las que conviene enfatizar: 1) el cosmos no es eterno, sino que posee un principio; 2) su creación no acontece de manera total y absoluta, sino que va madurando, dando más de sí, 3) al ser parte de ese cosmos, tanto el mundo como el ser humano en él, se ciñen a tales dinámicas y no escapan de estas mismas como la divinidad que los hubiera creado.

Son estas características las que permiten sortear las posiciones deterministas y fatalistas de la historia. Por el contrario, la historicidad que Dussel encuentra en la tradición semita otorga la apertura hacia lo inaudito y lo indeterminado. De modo tal, que se da un juego entre pasado, presente y futuro en el que puede habitar la promesa de una liberación, mas no hay certeza. En palabras del autor: “[...] el *pasado* tiene un ‘futuro’ prometido, el *presente* es el ‘futuro-realizado’ de un pasado, el *futuro* es la plenitud absoluta de la acción presente, histórica, que se está realizando en ‘tensión hacia’” (Dussel, 2019, p. 242).¹⁰

Esta concepción abierta y dinámica del cosmos y de la realidad misma guarda una profunda coincidencia con la metafísica de Xavier Zubiri o con la “filosofía de la realidad histórica” de Ignacio Ellacuría.

Finalmente, para Enrique Dussel (2019, p. 259), la lógica del monoteísmo posibilita la desmitificación del cosmos, lo cual abre la puerta para el surgimiento de una civilización que sea técnica y adultamente humanista. Para el caso del pueblo del Israel, su conciencia histórica y desmitificación de toda seguridad arquetipal, posibilitó una experiencia de un humanismo en tres momentos. Inicialmente a través de la contingencia radical del ser humano, la cual va de la mano con su debilidad; más adelante, el ser humano intenta ejercer un dominio sobre el cosmos; y, finalmente, el ser humano se descubre asimismo como digno, además que la intersubjetividad creada entre los seres humanos resulta ser la obra más perfecta del universo.

A diferencia de otras tradiciones, en las que la ruta trazada hacia la perfección es el aislamiento o la contemplación, desde la tradición semita es el servicio en el amor. No obstante, el pueblo hebreo, al alcanzar cierto grado de plenitud, se encierra en un particularismo nacionalista que le obstaculiza realizar una universalidad en una comunidad universal.

Este escueto recorrido respecto al componente humanista que Dussel detecta en la tradición semita contiene elementos valiosos que han de instrumentarse para nutrir el humanismo y la figura de derechos humanos desde un enfoque crítico y emancipador.

¹⁰ Cursivas en el original.

Derecho y derechos humanos en clave crítica

Si bien el tema de derechos humanos aparece solo tangencialmente en la extensa obra de Enrique Dussel, sus reflexiones al respecto ofrecen planteamientos altamente sugerentes. La perspectiva del filósofo se aleja de ciertos enfoques tradicionales que dominan en el estudio y ejercicio de derechos humanos. En cuanto al iusnaturalismo hegemónico, Dussel critica la idea de que derechos humanos sean inherentes a una supuesta naturaleza humana, con una lista fija de derechos que existiría desde el origen de los tiempos. Respecto al relativismo, su crítica se centra en la falta de un fundamento firme, lo cual deja abierta la posibilidad de que derechos humanos se legitimen simplemente a través de la imposición de quien posea mayor poder, sea coactivo o discursivo. En cuanto al contingencialismo, rechaza su argumento de que no existen principios inapelables. Finalmente, critica el juridicismo por separar tanto al derecho objetivo como a derechos subjetivos del ámbito político. Para el pensador argentino, derecho y derechos humanos están intrínsecamente vinculados con la esfera política y participan en ella, teniendo como eje central de ambas esferas a la justicia.

Dado que Dussel niega una metafísica atemporal que dé fundamento a la figura de derechos humanos, y a su vez considera insuficiente basarlos únicamente en principios de una época particular, surge la pregunta: ¿dónde reside el fundamento de estos derechos? Para el filósofo, dicho fundamento se encuentra en las condiciones de injusticia y exclusión que afectan a personas y colectivos, junto con la toma de conciencia de su condición de víctimas y su movilización política. Así, las víctimas, al no ver atendidas sus demandas en el derecho vigente, pueden organizarse como movimientos sociales de las y los *sin-derecho-todavía*. En esta línea, Dussel propone un universalismo no-fundacionalista (Dussel, 2001).

Resulta relevante también distinguir entre los derechos vigentes y los nuevos derechos. Los primeros no equivalen necesariamente a los derechos positivos, pues, aunque están integrados en un sistema normativo, su legitimidad proviene tanto de su inclusión formal como del consenso de la comunidad política en la que se aplican. En cambio, los nuevos derechos emergen de las demandas de las víctimas excluidas del orden jurídico vigente; representan un contenido nuevo basado en las necesidades de sectores marginados, y tienen el potencial de desplazar a los derechos vigentes. En este sentido, los derechos humanos deben entenderse como aquellos derechos, ya sean vigentes o nuevos, que progresivamente la humanidad reconoce como universales en función de las necesidades humanas derivadas del genoma biológico de la especie (Dussel, 2010).

En este tenor, Dussel concibe la violencia como la coerción ejercida contra los derechos de los demás, proceso en el cual interviene el derecho vigente (Dussel, 2015). Así, cuando las condiciones históricas permiten que un colectivo excluido tome conciencia de sus necesidades insatisfechas, puede organizarse para luchar por la obtención de nuevos derechos. En esta lucha, es común que dicho colectivo se enfrente al orden político vigente, que puede reprimirlo mediante la violencia,

en el sentido planteado por el filósofo. No obstante, acorde al autor, la lucha por nuevos derechos, incluso si incluye el uso de armas, no debe considerarse violencia, pues se fundamenta en el consenso crítico de los oprimidos.

Otro autor que ahora resulta pertinente revisar, dado que permite fortalecer lo planteado por Dussel, es el iusfilósofo Jesús Antonio de la Torres Rangel. En su calidad de pensador crítico del derecho, de la Torre basa su extensa obra en una conceptualización exhaustiva de este fenómeno. Su acompañamiento en ciertas luchas de las mayorías populares le ha permitido caer en cuenta que el fenómeno del “derecho” no se limita a un objeto cuya manufactura es exclusiva del Estado, sino que históricamente también ha surgido de otras entidades sociales. En consecuencia, su particular valoración del pluralismo jurídico le facilita la formulación de un programa intelectual en el que ha invertido considerables esfuerzos en argumentar y desarrollar su propuesta de *el derecho que nace del pueblo*, así como en enriquecer lo que se ha denominado *derecho insurgente*.

Conforme a la perspectiva del iusfilósofo, el derecho, además de abarcar las normas emanadas de entidades estatales, también estaría compuesto por los derechos subjetivos y la noción de lo justo objetivo (De la Torre, 2022). Este último componente, el de la justicia, desde una perspectiva analógica –no unívoca ni equívoca– contribuiría a establecer un límite que impida que cualquier actividad coercitiva pueda ser interpretada como derecho (por ejemplo, los códigos obligatorios impuestos en determinadas regiones por el crimen organizado). Según el autor, un derecho plural, distinto del derecho estatal, que no sea justo, estrictamente no es derecho. “Solamente reconoceremos el pluralismo jurídico en su búsqueda de justicia” (De la Torre, 2022, p. 312). En consecuencia, todo fenómeno jurídico posee una vinculación intrínseca con el ámbito político y también con el ético.

Lo que el autor conceptualiza como derecho insurgente no debe estar sujeto a la normativa positivista. En realidad, se integra en el derecho alternativo (que abarca el “positivismo de combate”, el “uso alternativo del derecho” y el “derecho alternativo en sentido estricto”), sin embargo, lo supera. Aunque las asesorías jurídicas, como aquellas en las que él mismo ha participado, lo hacen viable, su origen radica en las gestas de los movimientos populares (De la Torre, 2022, pp. 75-76).

A partir de la praxis del derecho insurgente, el derecho vigente es subsumido y, con el soporte de una hermenéutica no estricta, se utilizan instrumentos legales y contradicciones en las leyes en favor de las causas populares. Sin embargo, el derecho insurgente trasciende la mera utilización estratégica de recursos jurídicos, estableciendo una nueva estructura jurídica que responde a las demandas de los sujetos subalternos. “El derecho insurgente es otro derecho; constituye una juridicidad compleja, producida por los pobres, por los oprimidos y se opone al derecho del Estado; porque es un derecho que les hace justicia” (De la Torre, 2022, p. 76).¹¹

¹¹ Énfasis en el original.

No obstante, De la Torre menciona que las experiencias de la juridicidad insurgente no son exclusivas de eventos revolucionarios, momentos excepcionales o situaciones críticas. Sino que, sin ser reformista, acontece también en la vida cotidiana, asumiendo una vocación de transformación (De la Torre, 2022, p. 341). Razón por la cual la resistencia al derecho vigente del Estado no ha de significar su negación absoluta, sino un uso estratégico hasta donde resulte beneficioso (De la Torre, 2005, p. 4).

Refundar derechos humanos desde un humanismo crítico

El recorrido hasta ahora emprendido ofrece elementos para trazar una imbricación entre un humanismo crítico y una conceptualización amplia de derechos humanos, y así refundar estos últimos.

Es necesario enfatizar que aquellos humanismos empleados para encubrir agravios y disfrazarlos de hazañas civilizatorias, parten de una noción esclerotizada de lo humano. Por lo tanto, la universalidad a la que apela resulta ser rígida y monocultural. Aunque se proclame como fin último la “humanidad”, en el fondo se habla que su ser supremo es el mercado. Es así que la figura de derechos humanos se vuelve proclive a una inversión ideológica en la que la subjetividad para la que sirven es el individuo propietario y no el ser humano viviente. Para realmente remitir a la humanidad es necesario reconocerla en su complejidad, pluralidad y necesidades, sobre todo de quienes han sido históricamente excluidos.

En cambio, desde un humanismo crítico se reconoce que la noción de lo humano se encuentra en permanente construcción y descubrimiento. Se concibe la humanidad de manera que, sin perder su unicidad, es diversa y diferenciada. Luchar por la construcción de un orden social que integre a los distintos grupos humanos, sobre todo a aquellas subjetividades que han sido histórica y sistemáticamente excluidas, permite que el ser humano sea convertido en el ser supremo del ser humano. Para ello, también es necesario asumir los componentes que integran lo humano no de forma escindida y jerarquizada, sino como una unidad compuesta por la dimensión carnal-corporal y la dimensión psico-espiritual, que además depende de su vinculación intersubjetiva y con la naturaleza. Esto permite comprender el derecho y la figura de derechos humanos de forma dinámica y que su fin último sea la satisfacción de las distintas necesidades humanas por encima de la propiedad y el capital. No se tratan entonces, de producciones únicamente estatales, dado que también son hechura de distintos procesos sociales de agravio, reivindicación e institucionalización. He ahí también su naturaleza abierta.

Asimismo, frente una universalidad abstracta o el universalismo que impone una particularidad como si fuese lo universal (Castro-Gómez, 2019), para este momento resulta pertinente la propuesta tripartita de la universalidad histórico-concreta (López, 2024) que parte de compuesto por tres momentos: la realidad universal de la humanidad (como un hecho ontológico), la multiplicidad de particularidades y la pluralidad identitaria y la universalidad concreta como articulación contingencial de intereses (en tanto hecho óntico).



Referencias

- CASTRO-Gómez, S (2019). “¿Qué hacer con los universalismos occidentales?”. En *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Pontificia Universidad Javeriana.
- DE la Torre, J. (2022). *El derecho que nace del pueblo como derecho insurgente*. Akal/Interpares.
- DE la Torre, J. (2005). *El derecho que nace del pueblo*. Porrúa.
- DUSSEL, E. (2019) “El humanismo semita”. En *El humanismo helénico seguido de El humanismo semita*. Las cuarenta.
- DUSSEL, E.(2015). “Reflexiones sobre *Hacia la crítica de la violencia* de Walter Benjamin”. En *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad* (pp. 209-217). Akal/interpares.
- DUSSEL, E.. (2010). “Derechos vigentes, nuevos derechos y derechos humanos”. En *Revista de crítica jurídica*, 29 (pp. 229-235).
- DUSSEL, E. (2001). “Derechos humanos y ética de la liberación (pretensión política de justicia y la lucha por el reconocimiento de los nuevos derechos)”. En *Hacia una filosofía política crítica* (pp. 145-157). Desclée de Brower.
- GONZÁLEZ, H. (2021a). “Nos hacemos individuos bajo nuestros propios secretos”. En *Humanismo, impugnación y resistencia. Cuadernos olvidados en viejos pupitres* (pp. 12-16). Colihue.
- GONZÁLEZ, H. (2021b). “El humanismo como precariedad e insatisfacción filosófica”. En *Humanismo, impugnación y resistencia. Cuadernos olvidados en viejos pupitres* (pp. 89-95). Colihue.
- HINKELAMMERT, F. (2021). “El problema de la alternativa frente al capitalismo neoliberal actual: el humanismo de la praxis”. En *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión. Volver a Marx trascendiéndolo* (pp. 211-239). CLACSO.
- HINKELAMMERT, F. (2018). “La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría: crítica de la religión, la teología profana y la praxis humanista”. En *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo* (pp. 25-54). Akal/Interpares.
- LÓPEZ, F. (2024) “Universalidad desde nuestra América: Cuestiones abiertas para repensar derechos humanos”. En *Andares. Revista de Derechos Humanos y de la Naturaleza*, 6 (pp. 5-17).
- VELASCO, A. (2007). *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*. UNAM.

La filosofía de la liberación en diálogo con las alteridades situadas en el Sur y el Norte Global, y consigo misma¹²

DIANA ALEJANDRA DÍAZ GUZMÁN¹³

Resumen

En *Siete ensayos de Filosofía de la Liberación* de Enrique Dussel acontece una mirada retrospectiva sobre una teoría filosófica que ha tenido como fuente la realidad de las alteridades negadas y subsumidas del Sur Global, la apuesta de ese texto consiste en dejar algunas hipótesis para ser *desarrolladas por la comunidad filosófica de la liberación*. Atendiendo a este llamado surge la pregunta: ¿Cuáles son las nuevas direcciones para una conversación más amplia dentro de la filosofía de la liberación, tomando como punto de partida los debates Norte-Sur con Karl-Otto Apel y Sur-Sur con Taha Abdulrahman, a la luz de la fundamentación de la configuración del proceso político para la creación del Estado transmoderno? Mi tesis es que la Filosofía de la Liberación tiene distintos rumbos que tomar según el concepto de modernidad que se aprehenda de Dussel, ya que con el diálogo de Abdulrahman cambia, asimismo, los principios ético-normativos que nacen del Diálogo Norte-Sur deben ser retomados para la fundamentación de la creación del Estado transmoderno para partir no de un suelo ontoteológico, sino socio-histórico, pues allí donde se encuentran las alteridades analógicas negadas. Este texto se divide en tres apartados. En cada uno se plantean preguntas para continuar en un futuro el diálogo. El primero contrasta el concepto de Modernidad expuesto en *El encubrimiento del otro* y el de *Siete ensayos de filosofía de la liberación*; el segundo aborda brevemente el debate diálogo Norte-Sur para ver de dónde surge el tema de los principios determinantes determinados de la Política de la liberación a partir de los principios

¹² Por voluntad propia este texto tiene modificaciones sustanciales de forma y de fondo para la presente edición, ya que el original fue presentado en noviembre de 2022 en el Ciclo IV Estética de la Liberación en el Seminario Internacional Permanente de Filosofía de la Liberación Perspectivas y proyectivas de la Asociación de Filosofía y Liberación.

¹³ Licenciada en filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional, magister en filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás. Miembro de investigación del grupo Fray Bartolomé de las Casas. Miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación Centro América y de la Asociación de Filosofía y Liberación Mujeres Latinoamérica. Profesora en la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Costa Rica. Co-fundadora de Dialéctica Ser y Estar. Correo: ddiaz.sisifo@gmail.com



normativos de la política; el último revisa los planteamientos sobre las tres configuraciones de la política, la analogía y la comunicación desde el principio formal para proponer un diálogo crítico desde la misma Filosofía de la Liberación.

Palabras clave: política de la liberación, Modernidad, Estado transmoderno, alteridad analógica, principio formal

Abstract

In Enrique Dussel's Seven Essays on the Philosophy of Liberation, a retrospective look at a philosophical theory that has as its source the reality of the denied and subsumed alterities of the Global South, the aim of this text is to leave some hypotheses to be developed by the philosophical community of liberation. In response to this call, the question arises: What are the new directions for a broader conversation within liberation philosophy, taking as a starting point the North-South debate with Karl-Otto Apel and the South-South debate with Taha Abdulrahman, in light of the rationale for shaping the political process of creating the transmodern state? My thesis is that the philosophy of liberation has to take different directions depending on the concept of modernity that is understood by Dussel, as it changes with Abdulrahman's dialogue, and that the normative-ethical principles that emerge from the North-South dialogue must be taken up again for the foundation of the creation of the transmodern state, starting not from an ontotheological but from a socio-historical ground, because that is where the denied analogical alterities are to be found. This text is divided into three parts. Each raises questions for future dialogue. The first contrasts the concept of modernity presented in *The Concealment of the Other* and that of *Seven Essays in the Philosophy of Liberation* and that of *Seven Essays in the Philosophy of Liberation*; the second briefly addresses the North-South dialogue debate to see where the question of the determinant principles of the politics of liberation arises from the normative principles of politics; the last reviews the approaches to the three configurations of politics, analogy and communication from the formal principle in order to propose the three configurations of politics, analogy and communication in order to propose a critical dialogue from within liberation philosophy itself.

Keywords: Politics of Liberation, Modernity, transmodern state, analogical otherness, formal principle

I. EN DIÁLOGO

Introducción

En 2020 Enrique Dussel publica *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. En el prólogo, el filósofo argentino-mexicano manifiesta su intención, a saber: evidenciar el suelo fértil sobre el cual la filosofía de la liberación, desde la década de los setenta, había abonado para la formulación del giro decolonial. Motivo por el cual, la lectura del libro evoca la sensación de estar al lado de uno de los pensadores más importantes de la historia de la filosofía que va narrando los logros, alcances y límites de los caminos que ha transitado. Asimismo, parece ser, que, en su edad de madurez, el ejercicio de escritura se vuelca en un ejercicio retrospectivo de lo que ha sido su obra, por eso advierte el autor que este texto contiene no solo ensayos y reflexiones, sino el comienzo de lo que será desarrollado por la comunidad filosófica de la liberación: la estética. Cabría mencionar que Enrique Dussel es uno de los pocos filósofos (por no decir que el único) que en la Edad Contemporánea ha volcado todos sus esfuerzos por brindar una obra a modo de sistema filosófico (la ética, política, pedagógica, la erótica, económica, estética...). Por todo lo dicho, este texto no pretende dar cuenta lineal o sintética de los cuatro primeros ensayos del libro mencionado anteriormente, sino que la apuesta es, justamente, intentar brindar esa mirada panorámica sistémica que nos ha proporcionado Dussel, por lo menos con los textos fundamentales.

Un diálogo Sur-Sur

El ejercicio filosófico que parte de la duda parece ser una espiral que transita por los siguientes momentos fundamentales: el proceso de lectura, de escritura, de difusión y discusión de lo planteado, para luego reformular si es preciso lo polemizado. Enrique Dussel se ha ganado un lugar en la historia de la filosofía porque ha sido un gran lector de la Filosofía en general. Este apartado recoge esa espiral que ha transitado el filósofo argentino-mexicano, en el que, a partir de las conferencias de Frankfurt de 1992 tituladas *1492 el encubrimiento del otro*, se esboza el primer abono para el suelo del giro decolonial: la crítica a la Modernidad como *mito y falacia desarrollista*. No podría ser de otra manera, en la medida en que, este texto, pone en evidencia la dualidad de la modernidad desde los contextos periféricos, oprimidos y colonizados. La modernidad deja de ser vista solamente desde su aspecto emancipador, o desde la crítica de la razón instrumental hecha por la primera generación de la Escuela de Frankfurt.

Por supuesto, varios teóricos del giro decolonial retoman ese texto fundamental de Dussel al ser un referente del estado de la cuestión de la Modernidad eurocéntrica. No obstante, ahora se considera pertinente traer a colación este texto a propósito del diálogo Sur-Sur con el filósofo marroquí Taha Abdulrahman, al ser un debate abierto y vigente que sigue suscitando reflexión. En 2006, Abdulrahman publica *El espíritu de la modernidad*, allí se plantea nuevamente una crítica a la

modernidad, pues esta auspició la creación de una filosofía formalista que se distanció de una ética humanista de la vida, al darle preponderancia a la razón teórica, abstracta y formal. Manifiesta Dussel: “se propone reformular una ética coherente dentro de la tradición islámica que critique a la modernidad europea, como expresión de la civilización occidental. (...) Considero que el comienzo de nuestro diálogo debería situarse en el concepto mismo de Modernidad” (Dussel, 2020, p. 26). Entonces, Dussel como buen filósofo propone no entablar el diálogo sobre el supuesto de que se parte del mismo concepto de modernidad y desde allí fijar la ruta para salir de esta etapa (cosa en la que ambos concuerdan), sino clarificar primero qué se entiende por modernidad, esto es, partir de la definición.

Dussel expresa que para el filósofo marroquí no existe una sola modernidad, sino que lo que acontece es *el espíritu de la modernidad* que muta en modernidades diferenciales, en tanto que, cada cultura crea su propia modernidad. Entonces, existen múltiples modernidades que serán guiadas a partir de tres principios: el de mayoría, de crítica y de universalidad. Debido a esto, Dussel, en *Crítica a las muchas modernidades. Un diálogo Sur-Sur*, abre su texto con la tesis a defender:

No es posible imitar, aplicar o desarrollar la modernidad existente en otras culturas, ya que no es factible replicarla por ser un hecho irrepetible de la Historia Mundial. (...) Por ello, habrá que dialogar acerca de la posibilidad de pensar en superar radicalmente la modernidad, subsumiendo sus avances tecnológicos y científicos que sean acordes con las estructuras éticas, ontológicas y políticas de las culturas del sur, (...) para así converger en una nueva Edad histórica transmoderna (Dussel, 2020, p. 25).

De manera que, la apuesta de Dussel en 2020 no gira en torno a modernizar, sino originar desde otros horizontes una mundialidad pluriversa distinta a la universalidad unívoca y homogénea. Pero ¿qué entiende Dussel por Modernidad?

La tesis de *1492 el encubrimiento del otro*, que generó controversia en el mundo académico, giró en torno a la descripción de la modernidad como un fenómeno conformado por dos caras, en sus términos: “se trata de ir hacia el origen del ‘mito de la modernidad’. La modernidad tiene un ‘concepto’ emancipador racional que afirmaremos, que subsumiremos. Pero, al mismo tiempo desarrolla un ‘mito irracional de justificación de la violencia, que debemos negar, superar” (Dussel, 1992, p. 11). En suma, Dussel consideró en los años noventa que la modernidad tenía, por una parte, una naturaleza emancipadora y, por otra, un mito irracional que justifica la violencia; el hilo argumentativo que apoya este carácter del mito está articulado con el eurocentrismo, cuyo componente concomitante es la falacia desarrollista.¹⁴

Más adelante, en 2015, el filósofo argentino publicó *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, en donde matizó su tesis sobre la modernidad, al afirmar su carácter mundial: “(...) nos vimos en la necesidad de reconstruir desde una perspectiva ‘exterior’, es decir, *mundial* (no provinciana como eran las europeas), el concepto de *modernidad*, que tenía y mantiene en Europa y Estados Unidos una

¹⁴ Para leer más sobre este tema: Díaz Guzmán, D. A. (2019). Implicaciones de los postulados modernos frente al proceso de invasión y posterior planteamiento de la mujer como sujeto latinoamericano en Enrique Dussel. *Sendas Sociales*, núm. 01, pp. 17-39.

clara connotación eurocéntrica” (Dussel, 2015, p. 274). Para sustentar lo anterior, Dussel mencionó las etapas de la modernidad que se dieron entre 1492 y 1789 (sin olvidar que se está ante una deconstrucción de la historia universal),¹⁵ y aludió a la reafirmación de América Latina como un elemento constitutivo de la modernidad para el establecimiento del *sistema-mundo*:

En el occidente de la modernidad, que se inicia con la invasión de América por parte de los españoles, cultura heredada de los musulmanes del Mediterráneo (por Andalucía) y el renacimiento italiano (por la presencia catalana en el sur de Italia), es la “apertura” geopolítica de Europa al Atlántico; es el despliegue y control de sistema-mundo en el sentido estricto (...) y la invención del sistema colonial que durante 300 años irá inclinando la balanza económica política a favor de la antigua Europa aislada y periférica. Todo lo cual es simultáneo al origen y desarrollo del capitalismo (mercantil en su inicio de mera acumulación originaria del dinero) es decir: modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente (Dussel, 2015, p. 276).

Esta tesis sobre la relevancia de la invasión de América para la constitución del sistema mundo, a partir de las rutas comerciales y el nacimiento simultáneo de la modernidad, el sistema mundo, el colonialismo y el capitalismo, ha sido ampliamente abordada por grupos decoloniales, filósofos e historiadores no eurocéntricos, quienes buscaban contribuir a la comprensión de la historia universal a partir de un giro epistemológico en la interpretación de la filosofía y las ciencias sociales. Por ello, no me centraré en lo ocurrido en 1492, ni en la falacia desarrollista y el mito de la modernidad, sino que deseo traer a colación el crecimiento intrauterino de la modernidad.

Los postulados de la obra de Dussel, expresados entre 1992 y 2016, defendían la dualidad de la modernidad y, debido a ello, una de las tareas de la filosofía de la liberación era develar el mito de la modernidad y su carácter irracional, su *ego conquiro*. Asimismo, se pretendía manifestar que la modernidad como fenómeno histórico trascendió Europa y tuvo lugar en el sistema-mundo constituido. Así:

La Modernidad, en su núcleo racional, es emancipación de la humanidad del estado de inmadurez cultural, civilizatoria. Pero como mito, en el horizonte mundial, inmola a los hombres y mujeres del mundo periférico, colonial como víctimas explotadas, cuya victimización es encubierta con el argumento del sacrificio o costo de la modernización. Este mito irracional es el horizonte que debe trascender el acto de liberación (racional, como deconstructivo del mito; práctico-político, como acción que supera el capitalismo y la modernidad en un tipo transmoderno de civilización ecológica, de democracia popular y de justicia económica) (Dussel, 1994, p. 147).

La modernidad se entendió como un fenómeno mundial irreversible, por lo que Dussel hablaba de un acto de liberación como una forma de superar lo que ya no es posible modificar históricamente. A pesar de ello, Dussel en *Siete ensayos* (2020)

¹⁵ Para leer más sobre este tema: Díaz Guzmán, D. A. (2021). La dialéctica entre dos aspectos del discurso político en la modernidad madura. En *Reflexiones sobre la historia mundial de la Política de la Liberación*, pp. 81-97. Phillos Academy. Texto construido para el seminario permanente de la AFYL.

se alejó de la otra cara de la modernidad: la emancipación, para centrar su discurso en una sola cara de la modernidad a través del uso de la centralidad por Europa y la dominación político-militar:

La modernidad es una singular Edad de Europa. (...) Pero, al mismo tiempo es la referencia a la Edad de la historia Mundial, en la que, Europa supo manejar o hacer uso de esa centralidad para dominar esa Modernidad imperial/colonial habiendo extraído muchos elementos de sus colonias y que gracias a la dominación político-militar los subsumió en su propia estructura cultural en excesivo provecho (Dussel, 2020, p. 28).

La afirmación sobre la modernidad como un hecho histórico singular, irrepetible y netamente europeo supone una contradicción con los argumentos esbozados sobre las dos caras de la modernidad y su alcance mundial a través del sistema-mundo. Si aquello se tomara por verdadero, entonces el planteamiento de la transmodernidad tampoco tendría sentido, tal como lo explicó Castro-Gómez (2021), pues al realizarse este cambio de la concepción dual de la modernidad, la transmodernidad dejaría de ser funcional, en la medida en que no existe la visión emancipadora; por lo tanto, ¿qué se debe asimilar de la modernidad si todo se remonta a una ontología totalizante? La transmodernidad consiste en la apropiación del contenido normativo de la modernidad por parte de aquellos a quienes la modernidad misma excluye.

Cabe mencionar que en la tesis de *Crítica a las muchas modernidades* se manifiesta una subsunción de la modernidad en términos tecnocientíficos, pero el tema no se desarrolla. Será tarea de la comunidad de la filosofía de la liberación ver qué es lo que se subsume y si solo se limita a un sistema instrumental moderno. Asimismo, Dussel advierte que la modernidad traía consigo unos ideales políticos utópicos que resultaron inaplicables, debido a la explotación, dominación y alienación en el marco de las colonias. Sin embargo, ¿estos ideales modernos en contra de lo anterior no deben ser subsumidos bajo el principio de factibilidad de la política de la liberación al ser heredados de luchas históricas concretas? En lo personal considero que la modernidad no puede ser concebida solamente según el mito irracional de conquista política y militar, es preciso volver al planteamiento de la dualidad de la modernidad (de 1992) para reflexionar sobre aquellos elementos emancipadores que deben ser subsumidos y que pueden enriquecer la política de la liberación.

De este diálogo Sur-Sur quedan varias reflexiones para la comunidad de la filosofía de la liberación que merece la pena ser pensadas y desarrolladas: 1) ¿el concepto de *espíritu de la modernidad* debe ser incorporado al marco categorial de la filosofía de la liberación como una estructura ontológica y antropológica, fruto del debate con Abdulrahman? 2) ¿En la obra dusseliana hay una ruptura en el concepto de modernidad o es igual en *1942 el encubrimiento, filosofías del Sur y Siete ensayos*? 3) ¿el criterio de selección para subsumir los elementos de la modernidad son los principios éticos de la liberación? De no ser así, ¿cómo los pueblos del Sur podrán elegir con responsabilidad esa subsunción que aún no es clara?

Diálogo Norte-Sur

Apel honró a la ética de la liberación y a la ética del discurso al afirmar que un diálogo argumentativo debe partir de la simetría de los argumentantes. Nos dio, entonces, como filósofo latinoamericano, del Sur, el mismo derecho y nivel de argumentar con un gran filósofo europeo.

Enrique Dussel

Dos semanas después de la caída del muro de Berlín en 1989, el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt organizó el primer encuentro Diálogo Norte-Sur, donde se encontrarían por primera vez Apel y Dussel, el primero con 67 años y el segundo con 55. Este encuentro, que en realidad tuvo otras diez sesiones, llevó al filósofo argentino a un replanteamiento crucial de su ética de la liberación. En su encuentro, los filósofos conversaron sobre cuatro asuntos clave: 1) la diferenciación entre la parte A y B; 2) la defensa que hace la ética del discurso ante la afirmación de su eurocentrismo hecha por la ética de la liberación; 3) la observación que se hace desde la ética del discurso sobre las tesis de la filosofía de la liberación, específicamente, respecto a la ambigua combinación del historicismo hegeliano-marxista-heideggeriano y la ética incondicional de Lévinas; 4) un aspecto controversial para las éticas en cuestión: el tema del escéptico y el cínico.

Era común que algunos filósofos latinoamericanos se quedaran en el paradigma de la conciencia (tan propio del marxismo y de la filosofía política de las izquierdas) e hicieran a un lado el paradigma del lenguaje, cuyos más significativos aportes se evidenciaron en lo que se denominó el giro lingüístico. Debido a ello, este encuentro representa una bifurcación de aprendizajes, puesto que, ya sea por complementariedad o por réplica, hay una mutua contribución tanto para la ética de la liberación de Dussel, como para la ética del discurso de Apel. Dussel (2020) señala las siguientes contribuciones de la Ética del Discurso a la Ética de la Liberación: primero, pasar del horizonte fenomenológico, propio del método fenomenológico existencial, a la comprensión e integración del neokantismo, pragmatismo de C. Pierce y la corriente analítica. Segundo, comprender los límites de la propuesta de la económica trascendental, ya que “no fue fácil ni rápido ir entendiendo que la tal 'económica trascendental' no solucionaba la dificultad que habría descubierto en el discurso apeleano, que pretendía construir una moral con un solo principio normativo procedimental” (Dussel, 2020, p. 46). Mientras que, la ética del discurso encontró su límite argumentativo en: primero, la no contemplación de la esfera material desarrollada desde la lectura de Dussel a Marx. Segundo, la concepción abstracta de la exterioridad del otro permite ver que la ética del discurso necesita una ética complementaria, debido a que no se contempla que el consenso se puede dar entre los dominadores y puede generar más víctimas, debido a la no contemplación del otro situado.

Desde la perspectiva de la ética de la liberación, una de las limitantes de la ética del discurso radica en el ámbito material, dado que esta recae en un inevitable formalismo. Según Dussel (1998), Apel, tal como lo hizo Kant, se concentró en el nivel

trascendental porque no descubrió la relevancia de un suelo nutriente de una ética de contenido (lo material). La concepción de la ética para Apel se desarrolla en el contexto de la transición de la ontología heideggeriana hacia la filosofía del *linguistic turn*, de este modo, su diálogo tenía como interlocutores a la filosofía epistemológica y lingüística, y su objeto de discusión giraba en torno a la institución de la argumentación.

Fue así como el horizonte de comprensión se situó en el nivel formal y prescindió de las condiciones objetivas materiales que Dussel, por ser lector de Marx, no podía omitir. Cabe aclarar que lo que Dussel consideró como materialidad “no tiene nada que ver con lo físico o la existencia material. Por ejemplo: una mesa de madera. Se trata, en cambio de [que en el] *contenido* de un acto es su materia (no su forma) lo que opera” (Dussel, 2016, p. 58). De manera que el *contenido* de un acto es lo que opera, su finalidad, y esta para el filósofo argentino es la vida (sobre este tema se profundiza más adelante).

Dussel consideró que el formalismo de Apel tenía el siguiente problema: no importa lo que se obre como tal, sino el modo cómo se decida la puesta en obra. Por ese motivo, Dussel creyó que era necesario analizar esta cuestión con rigurosidad, y tener en cuenta que no solo basta con el cómo, sino que también es necesario discurrir sobre si una máxima es buena por su contenido. Aunque, el talón de Aquiles de Apel radica en el formalismo procedimental, Dussel (2020) concibió que sí es necesario afirmar una comunidad de comunicación del lenguaje, pues como lo manifestaba el pragmatismo de Peirce: todo sujeto como subjetividad siempre participa en una comunidad intersubjetiva. En esa medida, la categoría de *comunidad de comunicación* empleada por la filosofía de Apel es una crítica al solipsismo moderno y, a la vez, permite mantener la fundamentación de la intersubjetividad. Cabe añadir que dicha categoría debe articularse con otra, a saber: la *comunidad de vida* (*lebensgemeinschaft*); esta se inspira en los planteamientos de Marx, específicamente en su idea de comunidad de trabajo, dado que es el trabajo el que garantiza la existencia humana.

Entonces, Dussel rescató de Apel su reflexión sobre el cómo se deben tomar las decisiones para no caer en un autoritarismo, pero también fue más allá al considerar aquello que se decide (el contenido). A la vez, reconoció que la ética de la liberación partía de la experiencia comunitaria de América Latina, pero no había formulado esa intersubjetividad como la presentaba Apel, por ello, hacer explícita la categoría de comunidad en su ética de la liberación fue una sugerencia que Dussel aceptó e incorporó como mejor representación de la experiencia concreta (Dussel, 2020). En este orden de ideas, el filósofo argentino creyó necesario articular la comunidad de comunicación racional de Apel con la comunidad productiva; esta última afirma la vida humana por medio de los contenidos de sus actos, pues:

Apel interpreta reductivamente el ámbito material de la ética exclusivamente como siendo solo un horizonte cultural, particular o meramente ontológico. No vislumbra que todas las comunidades (...) son *modos concretos* de organizar históricamente la “reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad”. (...) Para una ética de la liberación las reglas formales intersubjetivas de la argumentación práctica tienen sentido como procedimiento para aplicar las normas, mediaciones, fines y valores culturales, generadas desde el ámbito del “principio universal material” que es pre-ontológico y propiamente ético (Dussel, 1998, p. 183).

Del análisis crítico hecho por Dussel acerca de la ética del discurso de Apel se resalta la necesidad de tener no solo un principio, como lo postulaba el filósofo alemán, sino varios principios que sirvan de *determinaciones determinantes determinadas*, un término explicado por Dussel mediante los principios material, formal y de factibilidad. Conviene aclarar que los tres principios de la ética de la liberación no están pensados de forma jerárquica, sino que se determinan mutuamente. De este modo, el principio material limita al de factibilidad, en términos de las acciones e instituciones que se presentan a nivel estratégico y van en pro del aumento y prevalencia de la vida. Lo material, por su parte, orienta la discusión de lo formal (el aumento de la vida), mientras lo formal limita la factibilidad, pues al deliberar y decidir acerca de las acciones o instituciones, se deben tener en cuenta las posibles circunstancias empíricas para tal consenso; a su vez, todo análisis sobre una acción estratégica política depende de una discusión democrática y del realismo para el aumento de la vida.

Este diálogo Norte-Sur permite subsanar una fisura normativa en el campo de la ética de la Liberación, tal como Dussel (2016) advirtió: “hemos encontrado limitaciones en el formalismo moral consensual, no podemos menos que integrarlo” (p. 81). Para este texto es imperativo resaltar el carácter normativo de la ética de la liberación, en tanto que, para el establecimiento del Estado transmoderno es de vital importancia plantear los principios sobre los cuales se va a fusionar los horizontes subjetivos en el campo político, la Filosofía de la Liberación brinda un aporte significativo al ser en este momento, una de las pocas corrientes decoloniales que propone unos principios éticos que regulan las acciones políticas en el marco de la apuesta de otro orden vigente. De hecho, la Política de la Liberación es la expresión de una aprehensión teórica que nace de sueños políticos colectivos de alteridades negadas que han decidido no dejar el Estado en manos de quienes contribuyen a agudizar las distintas opresiones por raza, clase, género, sino que han intentado algo más desafiante: ser gobierno.

Sin embargo, las acciones humanas no gozan de perfectibilidad y es probable que se comenten errores en la praxis de liberación, de ahí que sea necesario pensar desde esa propuesta de principios que orientan, mas no deben determinar ahistóricamente la lucha de los pueblos. La pregunta de este diálogo en este tiempo contemporáneo no puede ser otra que: ¿los principios ético-normativos de la Política de la Liberación en el marco normativo del Estado transmoderno son suficientes o necesitan una reformulación? Valdría la pena ser pensada en otra investigación.



II. POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN

Tres configuraciones diacrónicas de la política de la liberación

Este apartado responde a la pregunta: ¿cuáles son las implicaciones de inclusión de las configuraciones diacrónicas que configuran el desarrollo del Nuevo Estado en la Política de la Liberación de Dussel? Por ello, fue concebido desde una perspectiva analéctica utilizando el método de la hermenéutica fractal, creado por el filósofo colombiano Ángel María Sopó, por tal motivo el marco categorial que sustenta este apartado es el siguiente: como concepto central se halla: configuraciones diacrónicas. El camino hermenéutico del cuadrante nos arrojó las siguientes categorías: totalidad vigente, identidad unívoca, alteridades analógicas y nuevo Estado. De lo anterior se sigue el camino de la triada hermenéutica: Modernidad, fundamento teológico, transmodernidad y principio formal (ver anexo 1).

En 2009 se publica *Política de la liberación, vol. II: Arquitectónica*, que sin duda es un texto que tiene una tesis controversial, la cual radica en afirmar la positividad ontológica del campo político. Es controversial, en la medida en que, como el autor mismo lo demuestra, se ha concebido que el ejercicio del poder es siempre negativo, es dominación. Por ello, para la comprobación de su tesis de la mano con el método analéctico y los principios ético normativos que orientan la acción humana, Dussel propone transitar por tres momentos constitutivos: la positividad que es la descripción de la totalidad sistémica vigente; la negatividad que es la fetichización en la que ha caído el sistema, pues se ha divorciado del mandar obedeciendo al pueblo; la negación de la negación, que es superación y construcción de un nuevo orden sistémico que dé preponderancia a las víctimas y afectados por el mal orden vigente actual.

La analéctica no es la dialéctica hegeliana, pues el último momento no radica en la construcción de otra positividad sin más, sino que, por el contrario, el foco y centro del método es la otra y el otro, porque más allá de la totalidad está la alteridad. Este emprendimiento abarca tres obras filosóficas para cada momento del método y de la política de la liberación. En la *Arquitectónica* se halla la subsunción de los principios ético-normativos en el campo político y la explicación ontológica del origen de las instituciones que recae en la voluntad y la delegación del poder que realizan la comunidad de vida (lo aprendido en el debate con Apel se integra y va mucho más allá de la mera importancia de la subjetividad al estar anclado a la propuesta propiamente del filósofo argentino-mexicano).

No obstante, en *Configuraciones del proceso de la política de la liberación*, se evidencia la mirada retrospectiva al campo político esbozado específicamente en la *Arquitectónica*, sino que se propone situar la política, lo político, los principios normativos y las instituciones políticas, el poder y el Estado, en tres configuraciones (*Gestaltungen*) que determinan diacrónicamente todos los momentos de la política enunciados, así se produce un *desarrollo*, en términos hegelianos. Lo anterior es debido a que, para Dussel (2020), si no se distinguen las configuraciones

diacrónicas, se producen falsas antinomias que no pueden ser resueltas como momentos distintos de un proceso sucesivo que va exigiendo una descripción más compleja y adecuada de la política. La pregunta que guía este ensayo podría formularse así: ¿cuáles son las implicaciones de las configuraciones del proceso de la Política de la Liberación que determinan diacrónicamente todos los momentos de la política?

Ahora bien, las tres configuraciones tienen tres momentos, como se presenta en el esquema de la página 14 del capítulo *Las tres configuraciones del proceso de la Política de la Liberación*:

Esquema 1.1 Las tres configuraciones diacrónicas de la política

A. Primer configuración: totalidad vigente	B. Segunda configuración: ruptura mesiánica	C. Tercera configuración: creatividad de nuevo orden
a. Acontecimiento originario b. Estabilidad clásica (Estado de derecho) c. Agonía, decadencia, represión (estado de excepción)	a. La víctima pasiva b. Acción meslácnica ruptura (a) c. Praxis estratégica destructiva (estado de rebelión)	a. Reino davídico (β) b. Estabilización (El rey y el profeta)
Momento faraónico Principio conservador Poder como dominación (negativo)	Momento mosaico Principio anárquico Poder liberador (creatio exilio, hiperpotencia)	Momento de Josué Principio de la imaginación creadora Poder obedencial (positivo)
Política de la liberación, vol. II. La arquitectónica. Primera sección, capítulos 1-3	Política de la liberación, vol. III, §30-35. La crítica. Segunda sección, capítulo 4	Política de la liberación, vol. III, §36-44. Tercera sección, capítulos 5-6

Fuente: Dussel, 2020, p. 14.

La novedad de lo presentado en *Siete ensayos* radica en la denominación de los momentos constitutivos de la política (ruptura mesiánica, reino davídico, momento de Josué), ya que el filósofo hace hincapié en la teología. En 1973, en *Filosofía de la liberación*, Dussel hablaba a través de metáforas teológicas para expresar el



movimiento de liberación, pero en su etapa de madurez parece fusionarse la teología con la política, por lo menos desde la concepción de lo constitutivo del campo político, explícitamente aparece el tema por nominaciones que Lévinas ya utilizaba. No obstante, lo anterior merece un análisis y diálogo interno, porque si lo originario se remonta a un suelo teológico, habría que ver las consecuencias para el ejercicio propio de la autodeterminación de los sujetos y pueblos. Esto ha sido motivo de críticas agudas en debates externos. Así como también, habría que revisar el alcance y límite de la categoría *éthique muthique* expuesta por Ricoeur en *Histoire et vérité*, “para él es la esencia tradicional de la cultura y su *ethos* fundamental” (Dussel, 2020, p. 32), esto, si y solo si, se piensa que existe una esencia cultural, dejando de lado justamente que el *ethos* hace referencia a un conjunto de costumbres que están ancladas a realidades socio históricas nunca predeterminadas.

Para retomar el tema de la visión positiva del poder, habría que volver la vista sobre la posible ideación que sustenta el ensayo: “queremos resaltar en este capítulo la diferente definición del Estado, según se considere el proceso diacrónico y cómo en el Estado igualmente cambian todas las definiciones políticas en cada una de estas configuraciones” (Dussel, 2020, p. 20). Entonces, la intención de esta sección de este apartado es presentar el tema de las transformaciones del Estado a la luz de las tres configuraciones para incentivar el desarrollo también de lo que él denominó *nuevo Estado*. Hasta el momento se sabe que sería un Estado regido por los principios éticos-político de la *Arquitectónica*, pero la cuestión abierta radica en qué más se podría decir del nuevo Estado en la transmodernidad o del Estado transmoderno.

Entre el principio formal y las alteridades analógicas

El principio formal dusseliano permite partir de la comunidad de vida que está en diálogo permanente para fundar o refundar el orden institucional vigente, el orden donde la vida misma se está produciendo, el principio formal vela por orientar el sentido de la discusión para las exigencias procedimentales de la deliberación acerca del aumento y desarrollo de la vida. Las comunidades han sido comprendidas desde Parménides y su visión ontológica que sitúa lo que es y lo que *no-es*. Así pues, desde esa lógica de la totalidad sistémica se plantea entonces la identidad (το αυτό) y la diferencia (διαφορά), y con ella la lógica de la univocidad del eurocentrismo, todo lo que no sea como Europa es entonces diferente y digno de dominación, bajo esta justificación se llevó a cabo la empresa de la conquista y colonización de las culturas no europeas.

Ahora bien, Dussel resalta el postulado de Aristóteles sobre las múltiples manifestaciones del ser *το ον λεγεται πολλαλαχως*, debido a que la apuesta de la lógica de la Filosofía de la Liberación consiste en rescatar la analogía, pues esta es una alternativa frente a esa identidad unívoca concebida desde el eurocentrismo moderno. Por tal motivo, al expresar que el ser se dice de muchas maneras, se resaltan dos aspectos fundamentales: el primero radica en el rol de la denominacionalidad (*λεγεται*) que se puede apalabrar, comunicar, transferir por medio de la palabra. El segundo aspecto está en la distinción en la que se puede manifestar el ser.

Lo anterior cobra sentido en el marco del diálogo intercultural y la ecología de saberes, desarrolladas por otros autores del giro decolonial, en la medida en que, frente a la lógica de la totalidad se presenta la necesidad de darle un lugar a la palabra de aquellos pueblos que en su diversidad étnica y cultural han sido dejados de lado en los consensos del sistema-mundo, pues han afectado sus proyectos de vida, sus territorios y su vida misma, por lo tanto son víctimas y afectados de la no aplicación del principio formal en la totalidad vigente. Para la propuesta de ese gran diálogo multicultural es necesario concebir una nueva lógica, a saber: la lógica de la alteridad, ya que esta propone dos conceptos fundamentales: la semejanza como punto de encuentro entre las distintas alteridades analógicas. En palabras de Dussel: “todo el secreto y la utilidad de la analogía se encuentra en poder hacer un buen uso en las prácticas de comunicación entre mundos diversos” (Dussel, 2020, p. 60).

No obstante, lo que no figura en el texto, pero se infiere de la totalidad de la obra de Dussel, es la necesidad de fijar el principio formal que opera detrás de toda la lógica analógica, de lo contrario no podría darse la expresión significativa existencial de la vida de las comunidades al desconocerse como interlocutores distintos y diversos. Por ello, cobra relevancia el nuevo Estado que posibilita los espacios esta fusión de horizontes donde se parte de la palabra del otro para la construcción política. El principio formal permite la congregación de la comunidad política en torno a lo común y, finalmente, la semejanza funciona también como lo que reúne a la distinción analógica para establecer lo que necesita ser comprendido, descifrado e interpretado.

Cabe mencionar que *el principio formal o principio democrático* en la política funciona de la siguiente manera:

¡Debemos alcanzar consenso crítico, en primer lugar, por la participación real y en condiciones simétricas de los oprimidos y excluidos, de las víctimas del sistema político, porque son los más afectados por las decisiones que se acordaron en el pasado institucionalmente! (Dussel, 2006, p. 105).

Según Dussel, los excluidos desde siempre han luchado por participar en la creación del consenso, puesto que allí se disputa también una lucha por el reconocimiento de derechos y toma decisiones, esta exigencia llevó a abrir la democracia a un plano de legitimidad y, por tanto, de participación, camino aún no culminado. Los excluidos para el filósofo argentino no deben ser *incluidos* en el antiguo sistema (en lo mismo para los mismos, desde la lógica de identidad), sino que deben participar como iguales en un nuevo momento institucional (el nuevo orden político) que desde la semejanza pueda encontrar la esfera de lo común. El diálogo intercultural debe transitar también para organizar nuevas instituciones de legitimación.

Hasta este punto y para finalizar este apartado es evidente que todo Estado transmoderno pasa por la creación de espacios de diálogo intercultural donde se expresen las comunidades mismas sobre sus necesidades, demandas, luchas y deseos en el marco de esa nueva totalidad sistémica. Este diálogo intercultural está pensado desde ese espacio normativo que a partir del principio formal (aunque también material y de factibilidad) y de la lógica analógica brinda una base sólida para la



fusión de horizontes en torno a lo común; en ese orden de ideas, el desafío de la praxis política gira en torno al cómo puede el diálogo intercultural, desde la Política de la Liberación, superar la dicotomía institucionalidad-comunitarismo, es decir, ¿cuáles son los desafíos concretos que se enfrentan desde el diálogo intercultural de la Política de la Liberación para asegurar que las voces de las alteridades analógicas negadas se integren de manera auténtica en la creación de nuevas instituciones de legitimación?

Conclusión

A modo de cierre, este texto se ha pensado dialécticamente, es decir, desde el dejarse hablar por las obras fundamentales de Dussel que, a través de principios, categorías y postulados permiten llegar al fundamento del orden vigente para su superación. No obstante, al ser diálogo es inevitable realizar preguntas que generen conversaciones reflexivas sobre ese marco categorial en pro de plantear las condiciones de posibilidad del Estado transmoderno.

Es por lo dicho anteriormente que se han revisado las implicaciones del *corpus* filosófico en el que se sustenta la argumentación del Nuevo Estado a partir de las tres configuraciones del proceso de la Política de la Liberación a la luz de los diálogos de Dussel con Karl-Otto Apel y Taha Abdulrahman con la finalidad de plantear una conversación dentro de misma Filosofía de la liberación mediante preguntas abiertas que el lector encontró al final de cada apartado a modo de provocación para ser desarrolladas posteriormente, porque la Filosofía surge con la interpelación de una pregunta que abre una puerta hacia lo desconocido. Mi tesis es que la Filosofía de la Liberación tiene distintos rumbos que tomar según el concepto de modernidad que se aprenda de Enrique Dussel, ya que con el diálogo de Taha Abdulrahman cambia, asimismo, los principios ético-normativos que nacen del Diálogo Norte-Sur deben ser retomados para la fundamentación de la creación del Estado transmoderno para partir no de un suelo ontoteológico, sino socio-histórico, pues allí es donde se encuentran las alteridades analógicas negadas.

Así pues, se expuso en el primer apartado cómo de ese diálogo Sur-Sur quedaron varias reflexiones para la comunidad de la filosofía de la liberación, que merece la pena ser pensadas y desarrolladas: 1) ¿el concepto de *espíritu de la modernidad* debe ser incorporado al marco categorial de la filosofía de la liberación, como una estructura ontológica y antropológica, fruto del debate con Abdulrahman?; 2) ¿En la obra dusseliana hay una ruptura en el concepto de modernidad o es igual en *1942 el encubrimiento, filosofías del Sur y Siete ensayos*?; 3) ¿el criterio de selección para subsumir los elementos de la modernidad son los principios éticos de la liberación? De no ser así, ¿cómo los pueblos del Sur podrán elegir con responsabilidad esa subsunción que aún no es clara?

En el segundo apartado, se evidencia del diálogo Norte-Sur que a partir del análisis crítico hecho por Dussel acerca de la ética del discurso de Apel surge la necesidad de tener no solo un principio, como lo postulaba el filósofo alemán, sino varios principios que sirvan de *determinaciones determinantes determinadas*, un término explicado por Dussel mediante los principios material, formal y de factibilidad, para orientar las acciones humanas e institucionales. No obstante, las acciones humanas

no gozan de perfectibilidad y es probable que se comentan errores en la praxis de liberación y el Estado transmoderno, la pregunta de este diálogo en este tiempo contemporáneo no puede ser otra que: ¿los principios ético-normativos de la Política de la Liberación en el marco normativo del Estado transmoderno son suficientes o necesitan una reformulación?

En el último apartado se plantea el diálogo de la filosofía de la liberación consigo misma a partir de las consecuencias de la inclusión de las configuraciones diacrónicas (tres constelaciones de lo político) en el marco amplio de la política de la liberación. El tema de las transformaciones del Estado a la luz de las tres configuraciones para incentivar el desarrollo del nominado *nuevo Estado* (que en este texto se ha hecho referencia como Estado transmoderno) presenta un desarrollo del tema de la lógica analógica mediante la enunciación de la lógica de la alteridad, insinuado en los setenta, pero desarrollado en *Siete ensayos*. No obstante, cuando se toma esta propuesta en el marco del campo categórico de la política de la liberación se infiere lo que no figura en ese texto, a saber: necesidad de fijar el principio formal que opera detrás de toda la lógica analógica, de lo contrario no podría darse la expresión significativa existencial de la vida de las comunidades al desconocerse como interlocutores distintos y diversos. Por ello, cobra relevancia el nuevo Estado que posibilita los espacios en esta fusión de horizontes, donde se parte de la palabra del otro para la construcción política. El principio formal permite la congregación de la comunidad política en torno a lo común y, finalmente, la semejanza funciona también como lo que reúne a la distinción analógica para establecer lo que necesita ser comprendido, descifrado e interpretado. De manera que, el Estado transmoderno pasa por la creación de espacios de diálogo intercultural donde se expresen las comunidades mismas sobre sus necesidades, demandas, luchas y deseos en el marco de esa nueva totalidad sistémica. Sin embargo, ¿cuáles son los desafíos concretos que se enfrentan desde el diálogo intercultural de la política de la Liberación para asegurar que las voces de las alteridades analógicas negadas se integren de manera auténtica en la creación de nuevas instituciones de legitimación? ¿Cómo puede el diálogo intercultural desde la política de la liberación superar la dicotomía institucionalidad-comunitarismo?

Hasta aquí queda un fragmento de una conversación pendiente sobre las nuevas direcciones de la filosofía de la liberación, ya que quienes creemos y nos formamos en esta escuela de pensamiento tenemos el deber-ser de seguir contribuyendo a la transformación social que pasa, en primera instancia, por la comprensión de la fundamentación de la totalidad sistémica que se quiere superar y luego la que se quiere construir.

Anexos:

Anexo 1: Fracto

¿Cuáles son las implicaciones de inclusión de las configuraciones diacrónicas que configuran el desarrollo del nuevo Estado en la Política de la Liberación de Dussel?

Totalidad Vigente 8	Fundamento teológico 3	Nuevo Estado 4
Modernidad 1	Configuraciones diacrónicas 5	Transmodernidad 9
Identidad Unívoca 6	Principio formal 7	Alteridades analógicas 2

Elaborado por Diana Alejandra Díaz 2024.

Referencias

CASTRO-Gómez, S. (15 de febrero de 2021). Dussel – fundamentación del giro decolonial (2). [Archivo de vídeo]. Recuperado de: <https://youtu.be/EQVOru5m6pk>

DÍAZ Guzmán, D. A. (2019). Implicaciones de los postulados modernos frente al proceso de invasión y posterior planteamiento de la mujer como sujeto latinoamericano en Enrique Dussel. *Sendas Sociales*, núm. 01:17-39.

DÍAZ Guzmán, D. A. (2021). La dialéctica entre dos aspectos del discurso político en la modernidad madura. En: Reflexiones sobre la historia mundial de la Política de la Liberación. pp. 81-97. Phillos Academy.

DUSSEL. E. (1998). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.

DUSSEL. E. (2009). *Política de la liberación, vol. II Arquitectónica*. Trotta.

DUSSEL. E. (2016). *14 tesis de ética*. Trotta.

DUSSEL. E. (2020). Ética del Discurso y Ética de la Liberación: un diálogo Norte-Sur. En: *Ética del Discurso: perspectivas de sus alcances y límites* (pp. 25-39). UNAM.

DUSSEL. E. (2020). *Siete ensayos de Filosofía de la Liberación*. Trotta.

Enrique Dussel y la tensión entre ética y política. El problema del principismo

BERNARDO CORTÉS MÁRQUEZ

Resumen

La obra de Enrique Dussel se ha caracterizado por pensar la ética y la política como elementos fundamentales que orientan el devenir de la sociedad. En la última etapa de su vida se ocupó de desarrollar los elementos sustanciales de la política, como el principio de la materialidad, de lo formal y sobre todo de lo factible. La relación entre ética y política no solo es algo estrecho, sino que el interés principal de la obra dusseleana es entender la transustanciación de la ética en política. Es decir, cómo la ética deviene política, cómo se pasa del acto de principios a la practicidad para la transformación de lo social. En este punto, la reflexión tiene como punto de análisis el ejercicio de liderazgo que se ha formado en tiempos en el ejercicio democrático mexicano.

Palabras clave: ética, política, factibilidad, transustanciación, liderazgo

Abstract

Enrique Dussel's work is characterised by his reflections on ethics and politics as fundamental elements that guide the evolution of society. In the last phase of his life, he was concerned with developing the essential elements of politics, such as the principle of the material, the formal and, above all, the feasible. The relationship between ethics and politics is not only close, but the main interest of Dussel's work is to understand the transubstantiation of ethics into politics. That is, how ethics becomes political, how it moves from the act of principles to the practicality of transforming the social. At this point, the reflection has as its point of analysis the exercise of leadership that has been formed in times of Mexican democratic exercise.

Keywords: ethics, politics, factuality, transubstantiation, leadership

La ética es el gran asunto que ocupó a Enrique Dussel durante décadas. Desde sus trabajos de juventud estudió el tema en el pensamiento griego hasta Aristóteles, pensando la cuestión del bien común. Por ejemplo, a finales de los años sesenta, después de sus vivencias y estudios en Israel, habría de explorar una visión ética y filosófica del humanismo en el mundo semita que le permitiría comenzar algunas primeras críticas a la tradición occidental. Su comprensión del cristianismo en clave liberadora y el descubrimiento de la ética de Emmanuel Lévinas (el gran filósofo de la alteridad), junto con una lectura muy particular del pensamiento de Karl

Marx, le dotaron de una serie de herramientas interpretativas que abonaron al surgimiento de algunos ejes paradigmáticos de una ética que parte de la sensibilidad de la carne, de la corporalidad viviente de los excluidos que interpelan al orden político de injusticia. En los años setenta emprendió la formulación de una ética de la liberación latinoamericana (Dussel, 1973), en donde ensaya la exposición del punto de partida ético de un proyecto liberador. Después de años de estudio de la obra de Karl Marx, donde descubrirá una dimensión ética a partir de la vida humana, fuente de toda creación y de todo valor, emprendería una extensa discusión con Karl-Otto Apel y J. Habermas en torno a la denominada “ética del discurso” y su propuesta de una “ética de la liberación”.¹⁶ Producto de estas discusiones, Dussel logra una de sus grandes obras donde ofrece la propuesta de una ética de la liberación (al respecto véase Dussel, 1998).

En dicha ética de la liberación, Dussel propone tres principios fundamentales para una praxis transformadora que se volverían determinantes en la estructura de su pensamiento maduro, a partir de los cuales establecerá una política fundada en principios éticos. Los tres principios son los siguientes:

- 1) El principio material indica que es un deber que en nuestras acciones y obras afirmemos y reproduzcamos la vida de toda la comunidad y de toda la humanidad. La vida es un principio, constituye el modo de realidad humana y, por ende, el criterio fundamental con el cual la humanidad evalúa lo bueno y lo malo. Dado que lo propio de la humanidad es mantenerse en la vida, es valorado como negativo aquello que nos expone al debilitamiento o fin de la vida.
- 2) El principio formal es de carácter democrático y va direccionado a la generación de acuerdos y decisiones legítimas. En el ejercicio de la toma de decisiones políticas debemos siempre buscar el consenso y respaldo de la comunidad mediante un adecuado procedimiento, el cual implica que todos los miembros de la comunidad hayan participado en el consenso con igualdad de condiciones, en un ejercicio dialógico bajo una argumentación razonable y sin coacción. Cualquier decisión que emane de dicho consenso sería válida éticamente y, en sentido técnico, aceptada y obedecida por la comunidad, ya que se obedecería a sí misma.
- 3) El *principio de factibilidad* hace referencia a lo factible, la posibilidad de realización efectiva de las acciones justas o buenas. ¿Qué hay de ético en esto? La dimensión ética fundamental estriba en que determinadas acciones, propuestas y proyectos que no contemplan las condiciones de posibilidad en la realidad y que sean imposibles, no pueden tener realidad y, por ende, no pueden realizar un bien efectivo. Este principio es sumamente importante si se considera que son principios a los

¹⁶ Al respecto véase K. O. Apel y E. Dussel, (2005).

que Dussel llega para formular una ética de la praxis liberadora. Que una acción liberadora, en sentido político, parta de proyecciones solo utópicas, sin considerar los límites de la realidad, significa que está lejos de producir cambios reales. La factibilidad implica evaluar y considerar las condiciones de viabilidad de un accionar político, como en el caso de una revolución. El principio enuncia que *debemos accionar lo que en realidad es posible*.

Son estos tres principios los que entran, según Dussel, en relación con la política para normar las acciones específicas de este campo. Pero dado que se tratan de principios que tienen la pretensión de justificar una práctica liberadora; es decir, transformadora, se aplican en un sentido crítico, con intenciones de fundamentar la acción de destrucción del orden injusto a transformar. De esta manera, si una praxis de transformación, luego de deslegitimar y desfundar el orden injusto, logra llegar al poder, deberá tener otro tipo de relación con los principios éticos. En este sentido, deberá, después de la crítica destructiva del orden injusto, partir de principios de obrar creativo para instaurar un nuevo orden político.

Una vez que hemos mencionado *grosso modo* la propuesta de los tres principios de Dussel, es nuestro objetivo problematizar el planteamiento de nuestro filósofo sobre la relación entre los principios éticos y la política. Este interés surge de la aparición de una expresión muy particular en el estudio y recibimiento, a nivel de sectores militantes y populares del actual proceso de transformación en México, de la propuesta ética de Dussel.

Cercanos al 2006, Dussel se había comenzado a difundir en ciertos círculos militantes del obradorismo y posteriormente del Movimiento de Regeneración Nacional. La constante apelación del liderazgo popular a la absoluta necesidad de “principios éticos” en el ejercicio de la política permitió un escenario de recepción y relación con su propuesta ética. Para este año había publicado ya una pequeña obra titulada *20 tesis de política* (Dussel, 2006), producto de una serie de cursos realizados para militantes del Partido de la Revolución Democrática (PRD), al que aún pertenecía Andrés Manuel López Obrador. Fue en dicha obra donde se plasma el llamado a realizar una necesaria renovación teórica y práctica de los movimientos progresistas de izquierda a partir de la ética.

Paralelamente, Andrés Manuel López Obrador (liderazgo del Movimiento de Regeneración Nacional) mantenía presente, como uno de los pilares de su discurso, la importancia de concebir la política como un alto y noble oficio de servir al pueblo, lo cual implicaba la irrupción de una necesaria personalidad ética en la política. Del mismo modo, significaba la recuperación de la comprensión de la política, no solo como una profesión (paradigma que le vino a bien al neoliberalismo), sino como una vocación. Se trataba de una vocación que significa el sentirse convocado al servicio al pueblo, que al mismo tiempo es asumido como una responsabilidad ineludible. De esta manera se encuentra inserta en este paradigma político una ética. Esta dimensión fue bien reflejada por Enrique Dussel en sus tesis, de la mano de la recuperación de la idea del *poder obediencial*:

En sentido pleno, político, originario, la representación es una delegación del poder para que sea ejercido o cumplido en *servicio* de los representados que lo han elegido como su representante, porque sin diferenciación de funciones heterogéneas no es posible la reproducción y aumento de la vida de la comunidad, ni el ejercicio de las instituciones de legitimación ni alcanzar la eficacia (Dussel, 2006, p. 38).

El servicio es una clave importante. No solo marca una nueva manera de comprender el poder, porque también indica cómo una dimensión ética surge propiamente en y a través de la práctica política. El servicio o poder obediencial es al mismo tiempo ético y político, es ético-político, una lógica del poder con un trasfondo ético. Lo propio del poder, del ejercicio del poder, es desenvolverse, desplegarse positivamente hacia los otros, el pueblo, en una democracia auténtica: en primer lugar, positivamente, como poder obediencial (del que manda obedeciendo), que en un conocido texto indica: “El que quiera ser autoridad hágase servidor” [...]. En este caso el ejercicio delegado del poder se cumple por vocación y compromiso con la comunidad política, con el pueblo (Dussel, 2006, pp. 38-39).

Ninguna sociedad aceptaría como legítimo ni justo un poder que se vuelve contra ella, comenzaría un proceso de resistencia y posible rebelión. De tal manera que la política encuentra *su propia* ética. En un primer momento el poder existe en potencia (*potentia*), es el pueblo en estado de pasividad e indeterminado, y cuando logra surgir un poder que constituye una organización, un gobierno e instituciones, se dice que se convierte en un poder determinado (*potestas*) y su finalidad es dirigirse a la potencia de donde surgió, es decir, el movimiento natural de la constitución de un poder como *potestas* (como institución) es servir, vaciarse hacia su fuente creadora. De esta manera, reiteramos, el servicio no solo es un deber ser ético, como si este se le impusiera artificialmente a la política, sino que es, sobre todo, íntimo a su ser. El servicio es parte de la ontología del poder.

Esta vía, en efecto, permite concebir una completa incumbencia de la ética en la política que acompaña, de paso, al principio de la soberanía popular en la democracia. Las posturas para las cuales no existe una relación entre ética y política, porque consideran que la ética pertenece a un ámbito distinto al de la política, se vuelven, bajo esta concepción, endebles y guardan una peculiar relación con ciertas concepciones que entienden que la ética se relaciona con la política como una rama externa que desde fuera debe controlar y enjuiciar la acción política. Un sector militante del actual proceso de transformación en México recupera los principios de la ética dusseliana, como si dichos principios fueran aplicables como leyes con las que las acciones y obras políticas simplemente deberían coincidir para que sean juzgadas como realmente éticas o justas. Por ello, resulta imprescindible reflexionar y problematizar la manera en que la ética está presente en la política. En las *20 tesis de política* que hemos mencionado el autor precisa que la ética no tiene un campo específico. Los principios con los que la ética nos interpela se encuentran abstraídos de una situación específica y concreta:

En primer lugar, es necesario aceptar que la ética tiene principios normativos universales. Pero la ética no tiene un campo práctico propio, ya que ningún acto puede ser *puramente* ético. Siempre se juegan en algún campo práctico concreto (económico, político, pedagógico, deportivo, familiar, cultural, etc.). Por otra parte, la *obligación* ética se ejerce de manera distinta en cada campo práctico (Dussel, 2006, p. 69).

¿Qué significa que ningún acto puede ser puramente ético? Significa que la ética no puede cumplirse tal cual en la abstracción de sus principios. Existen actos éticos concretos de donde emerge una normatividad específica. En este sentido, la abstracción de los principios éticos es precisamente una separación, un distanciamiento crítico de la realidad concreta y es preciso que adquieran una forma general. En una obra más reciente, *14 tesis de ética*, Dussel abona aún más en el tema, precisando el lugar de la ética: “La ética es la *teoría general de todos los campos prácticos*, no teniendo como propio ningún campo práctico como tal” (Dussel, 2016, p. 19). A partir de esta perspectiva, tenemos que la relación entre ética y política es compleja, porque de hecho no es una relación que implique una correspondencia directa, en el sentido de que las acciones concretas se adecuen con los principios éticos. Si con Dussel podemos afirmar que la ética no tiene un campo específico, el paso siguiente sería que la ética depende de la política para ser real, que solo puede haber acciones éticas en la política dentro de las condiciones de posibilidad que las mismas situaciones políticas puedan ofrecer. Este tema ha pasado desapercibido y no ha sido reflexionado por los sectores militantes que han adoptado los principios éticos de Dussel de manera un tanto ortodoxa y con cierta insatisfacción con algunas prácticas que no cumplen, pero de manera rápida nuestro filósofo habría de advertir la cuestión:

Primero, y como hemos ya apuntado, que la ética es una teoría general y puede predicarse como presente sin transformación (anológica) en cada campo. Es más, la ética no tiene un campo propio y, por lo tanto, nadie puede cumplir abstractamente un acto bueno en cuanto como tal. Al decir: “¡Es una mujer buena!”, falta la distinción analógica correspondiente. Será una mujer buena como madre, hija, empresaria, obrera, ciudadana, profesora, etc. Es claro que la suma de esos casos permite hacer una valoración general y decidir: “Es una mujer buena”, pero, en realidad, lo es siempre en niveles concretos de la praxis, que es lo que llamamos campos (Dussel, 2016, p. 22).

Se suele pensar que la única relación entre ética y política se da de manera vertical a través de los principios, mediante los cuales se critican y evalúan las acciones prácticas. La actitud crítica compone una de las dimensiones de la ética, la teórica, que corresponde al acto reflexivo. Una de las definiciones más adecuadas de la ética tiene que ver con este carácter crítico. La ética antes que determinados preceptos o valores es un acto reflexivo sobre nuestras prácticas, valores, costumbres o constructos jurídicos como las leyes, para analizarlos críticamente y someterlas a juicio. Una subjetividad ética no sería en primera instancia aquella que es buena o propiamente justa, sino, ante todo, aquella que ejerce la cualidad de enfrentarse críticamente al orden político en el que vive, ante sus autoridades, instituciones, para evaluarlos y determinar si son justos o injustos. En este sentido, la ética, como podemos ver, tiene también un vínculo profundo con la política, mediante el comienzo de un proceso de transformación que ha de ser, sin excepción, ético, pues requiere el establecimiento de la crítica que trastoque los valores, es decir el *ethos*, el modo de concebir el mundo y por el cual actúa en él el orden que ha de transformarse. Rubén Dri precisa muy bien esta dimensión en la que opera la ética:

La ética transcurre en otro nivel, el teórico. Constituye una tematización, profundización y justificación o corrección del *ethos* en una dirección determinada, la de la acción guiada por las nociones del bien y del mal, que ya se encuentran actuantes en el nivel del *ethos* sin estar tematizadas, es decir, estructuralmente conceptualizadas. [...] Ello constituye la tarea de la ética. Pero esta no siempre se limita a tematizar y profundizar el *ethos*, sino que muchas veces le propone correcciones. Puede asumir una posición revolucionaria frente al *ethos* dominante en una sociedad, pero es porque supone un nuevo *ethos* (Dri, 2020, p. 18).

La afirmación última que realiza Rubén Dri está en relación con lo que venimos problematizando respecto a la relación de la ética con la política. La ética en cuanto tal pertenece al momento reflexivo y crítico, lo cual no significa que no sea real, todo lo contrario, es una praxis transformadora. Sin embargo, una vez derrumbado, deslegitimado e injustificado el viejo *ethos* que se derrocó en un proceso de transformación, los principios éticos que funcionan muy bien para la crítica transformadora tienen que dejar paso a un nuevo *ethos* político. Solo en la práctica y desde la práctica ha de emanar, es decir, en la constitución de un *ethos* ya emergente, que está antes y advendrá plenamente después de la ética como ejercicio crítico-reflexivo, la efectividad de acciones u obras justas. Es aquí cuando los principios éticos más elevados ya no son lo principal, sino la situación específica en la que puede hacerse justicia. Los principios éticos más elevados tienen que descender a la contingencia del mundo práctico de la política.

Los principios prácticos generales son éticos. Los principios prácticos de cada campo son normativos [...]. Los principios éticos son generales, abstractos, analíticos; los principios de cada campo son analógicamente distintos, más concretos, más complejos. Los principios éticos, como son generales ("¡No matarás!", por ejemplo), decimos que son abstractos. Es decir, están en un nivel propio de la precisión (u obtención) de un aspecto real que en la acción o en las instituciones se encuentra determinado por muchos momentos. Decir que es "abstracto" no quiere decir que sea irreal, sino que no es *así* realmente, dentro de una complejidad concreta que le permite su existencia (Dussel, 2016, p. 22).

Hemos rondado la cuestión y llegado a un punto bastante claro indicado rápidamente por el mismo Dussel, pero que no había sido todavía tomado en cuenta ni con la suficiente seriedad para la comprensión de los límites de los principios éticos, así como del nivel propio en que operan. Dicho esto, para aquellos sectores militantes que con celo particular de los principios éticos pretenden aplicarlos a situaciones específicas, juzgando diferentes acciones, obras y actores políticos como carentes de ética cuando no se ajustan a lo que en realidad es abstracción de la ética en principios.

Tal como se aplica el ejercicio crítico de la ética, parece que se clava sobre la realidad desde la conciencia reflexiva, como aterrizando de la altura de los principios que sostienen el momento del juicio hacia las acciones concretas. Así, es común que se piense que la relación entre ética y política consiste en que la política se redireccione elevándose hacia la ética que desde la altura la enjuicia. Pero, reiteramos, esta posición comprende solo el momento del ejercicio de la ética en cuanto ejercicio crítico de la conciencia.

Un movimiento distinto debemos pensar respecto a la ética implicada en la política, la política reportándose con su núcleo ético propio. Aquí, los principios éticos aterrizan en la realidad para emerger desde el fondo de la política como normas concretas. Dussel habla de que la ética abstracta se *transustancia* en los distintos campos prácticos, pero precisamente no como un exterior que simplemente se la impone a la política, sino que ocurre de manera inherente a cada campo:

Esto nos permitirá comprender el sentido de la ética y cómo esta *transustancia* (como gustaba escribir con precisión Marx) cada campo, no como algo externo superpuesto, sino como algo constitutivo del *contenido intrínseco* de las acciones y las instituciones de cada campo (*ibid.*).

Lo importante es poner atención aquí en el término *transustanciación* de la ética, lo cual alude a un movimiento de conversión, donde la sustancia de la ética se pasa, se transfiere, se convierte en política. Esto es la *transustanciación* de la ética en política. También podríamos hablar de que los principios éticos se encarnan en cada situación y que en el momento constructivo de la política pierden su carácter abstracto. En el momento de la construcción de un orden político nuevo no pueden operar los principios éticos tal como funcionan en el ejercicio reflexivo, es decir, como punto de partida para un juicio puramente crítico.

Bien podemos pensar en la imagen en donde los principios regresan a la realidad después de su ejercicio crítico para transfigurarse hacia su configuración como norma ética en el campo de la política, es decir, un principio concreto que opera en la realidad. Estas normas o principios concretos son distintos a los principios éticos abstractos de los que habla Dussel. Las normas concretas mantienen ya un contacto más directo y aterrizado con las circunstancias específicas. Es aquí cuando debemos cuestionarnos ¿cómo y a través de qué los principios éticos (abstractos, generales) se subsumen, se *transustancian*, para volverse propiamente existentes y con efectos en la realidad?

Arriba hemos afirmado que, en sentido estricto, los principios no se aplican a la política, excepto en el ejercicio crítico *sobre* ella, sino que emergen desde dentro de la práctica en dicho campo y que reafirma la determinación presente en su sustancia ético-política. Entonces, es otra la naturaleza de las normas éticas que contiene la política. En un proceso de transformación política se establece una serie de principios (Dussel hablaría con precisión de normas) concretos como el de *satisfacer las necesidades de los oprimidos, el bien común, generar beneficios para las mayorías, ejercer el poder como servicio, consultar al pueblo, libertad, igualdad, dignidad*, entre otros preceptos. Dichos preceptos o normas concretas y específicas son las que ya tienen mayor capacidad de moldear el ejercicio político en correspondencia con sus propias normas éticas. Aun así, aunque estos preceptos respaldan y justifican determinadas acciones políticas, no existen normas éticas que puedan cumplirse a la perfección bajo la eficacia política. En este sentido, en la realidad, en las acciones prácticas y las obras políticas, como de cualquier otro campo, siempre habrá una reserva ética de lo incumplible, pero porque, como hemos visto, dicho ámbito pertenece al teórico. La única justicia real es aquella que en efecto puede implementarse de manera efectiva y en mayor grado de cercanía con la norma o precepto que exija una acción justa, y en las circunstancias precisas en las que dicha acción se desenvuelve.



Una comprensión más detallada de lo que son los principios éticos y cómo funcionan en la política nos irá permitiendo un análisis y ejercicio crítico más adecuado de las decisiones y actos políticos. Por ejemplo, cuando un grupo militante de un partido de izquierda que pretende conducirse bajo principios éticos de justicia, democracia, servicio al pueblo, anticorrupción, juzga inmoral que se realicen alianzas con otros partidos, grupos o personajes que se sabe no confluyen con nuestros principios ni ideología de izquierda. En este punto no debemos olvidar que la eficacia es constitutiva de la política, y si no hay eficacia entonces no estamos en el ámbito político. Todavía más cuando se trata de un proceso de transformación. Las transformaciones se demuestran con efectos tangibles en la realidad, con acciones y obras, si no, no hay tal. El objetivo es producir un determinado cambio en la realidad, lograr la aprobación de una ley en beneficio del pueblo, implementar un programa social o política pública a favor de los intereses populares, lograr una obra pública que resuelva un problema de comunicación, crear empresas estatales que garanticen nuestra soberanía energética, etc. Los principios éticos se inscriben en estas circunstancias y con estos fines políticos. Cuando se recurre a principios éticos para cuestionar algún procedimiento a un nivel secundario respecto a los objetivos y fines éticos, entonces caemos en un purismo de los principios que nos vuelve políticos inoperantes y que también imposibilita que los principios éticos entren en juego, en un ámbito de existencia. Los principios intactos son los que no se han puesto en juego en el terreno de las contradicciones y contingencias que se dan en la realidad política. Justamente se trata del problema del principismo en la política de izquierda y ocurre cuando nos aislamos de los objetivos, con pretensión de justicia, de un proyecto de transformación y nos replegamos, en el ejercicio de juez y profeta, a vigilar si hay plena correspondencia entre los principios en su generalidad y los actos específicos de la política. El gran marxista Adolfo Sánchez Vázquez registró de cierta manera esta tendencia como perjudicial:

La otra modalidad de la moral sin política es la que llamamos “moral de los principios”, entendidos estos en un sentido absoluto. En ella se asumen las consecuencias que tiene la aplicación práctica de los principios, pero sólo las que se ajustan a ellos y, una vez reconocido este ajuste, se aceptan las consecuencias cualesquiera que sean. Esta absolutización de los principios se expresa en la vieja máxima de “¡Sálvense los principios, aunque se hunda el mundo!”. Semejante absolutización está en la base de todo dogmatismo y fanatismo [...]. No cabe aceptar ni el inmoralismo de la política sin moral ni el moralismo de la moral sin política. Y ello por estas razones fundamentales: la política sin moral pervierte, desnaturaliza su carácter emancipatorio, liberador; la moral sin política conduce a la impotencia del utopismo o al fracaso y a la derrota (Sánchez Vázquez, 2007, p. 32).

Esta última posición es en la que tienden a recargarse algunos militantes del actual proceso de transformación en México, la Cuarta Transformación, quienes, apelando al discurso tanto de su liderazgo como de su partido, constantemente insisten en los principios éticos y encuentran en Dussel una pretendida coincidencia con su postura, sobre todo en la afirmación de que la ética es fundamento de la política. Nuestro intento ha sido mostrar que dicha relación es mucho más compleja de lo que suena en tal afirmación y que incluso ello ha sido intentado ser indicado por Dussel mismo.

Por último, es pertinente dejar enunciada una problematización. Bajo la precisión que hemos intentado establecer, no se puede afirmar que la ética en sentido abstracto sea la última instancia de la política. Por el contrario, se trata de que la política se reporta con su propio núcleo ético y que existe una tensión entre *su ética* y sus fines políticos del proyecto transformador que se establece en el ámbito de lo realmente posible. Si insistieran en indicar un fundamento de la política no sería exactamente la ética como principios abstractos, sino una tensión de la política consigo misma, de las acciones, obras y decisiones políticas con su íntima motivación ética. Es por eso que debe tomarse con seriedad el término compuesto de ética-política, cuya esencia es un movimiento y una relación en donde el núcleo ético propio de la política solo se realiza mediante la acción política y la política colma sus logros y fines de su propio núcleo ético, logrando así la amalgama ética-política propia de las transformaciones auténticas.

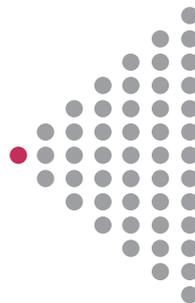
Pero justamente el engranaje que logra la amalgama es algo aún más concreto, sumergido en el meollo de dicha relación, que es la personalidad ético-política, porque es quien a final de cuentas encarna en sí algo como un principio o norma ética y la inscribe desde dentro del campo político. Comúnmente los liderazgos y los militantes político-populares tienden a tener una investidura ético-política, exponen una trayectoria de servicio al pueblo y podríamos aventurarnos a afirmar que son quienes logran garantizar que la política concreta no se desconecte de su núcleo ético. Esto implicaría que, si se ha considerado que la ética debería cumplir una cierta función de fundamento de la política, tal como nuestro maestro Enrique Dussel lo ha pensado, esta solo puede ser implementada mediante el elemento político del liderazgo, justo considerado como un sustento contingente de la política, pero que a través de esta figura se conciben como encarnados preceptos éticos realmente capaces de transmitir preceptos ético-políticos y hacerlos prender en un pueblo. Los grandes aportes de Enrique Dussel no solo han sido a nivel filosófico y académico, sino que también han permeado de forma importante al ámbito de la política en México en un momento clave, que es la de su actual transformación, insistiendo en la importancia de la relación entre ética y política. Tema que en tributo al maestro reabrimos hacia una nueva posible comprensión con fines a entender dicho problema y su pertinencia para una conciencia crítica no dogmática entre militantes de los procesos de transformación.

Referencias

- APEL, O. y Dussel, E. (2005). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Trotta.
- DUSSEL, E. (1998). *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*. Trotta.
- DUSSEL, E. (2006). *20 tesis de política*. Siglo XXI Editores.
- DUSSEL, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Trotta.
- DRI, R. (2020). *Ethos, ética y sociedad*. Biblos.
- SÁNCHEZ Vázquez, A. (2007). *Ética y política*. Fondo de Cultura Económica.



Entrevista



Mañana es otro país, conversación entre el teatro, la migración y los derechos humanos. Entrevista a María José Parga

La obra *Mañana es otro país* de Micael de Cook se montó en México en el mes de septiembre de 2024 en el marco del Festival Internacional de Teatro Universitario, que es promovido por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). María José Parga, actriz de la obra, platicó con el CENADEH “Rosario Ibarra de Piedra” sobre las preocupaciones que en torno a la migración se muestran en la representación.

Marcela Landazábal: María José Parga, para iniciar, cuéntanos el contexto de la obra *Mañana es otro país*.

María José Parga: Hola, buenos días. Estamos muy, muy encantados de estar aquí con ustedes y también de estar en México. Les cuento que *Mañana es otro país* llega a México como parte de una coproducción entre el Festival Santiago a Mil y el KBS. Esta obra llega a México gracias al vínculo que la Fundación Teatro a Mil tiene con la UNAM y el Festival Internacional de Teatro Universitario (FITU).

Guillermo Pereyra: María José, es un gusto charlar contigo. Estamos viviendo tiempos muy catastróficos y violentos, de gran exclusión, marginalidad y desigualdad, lo cual ha dado lugar a fenómenos migratorios a nivel global. Hablábamos también con Marcela sobre cómo, en el siglo XX, la humanidad atravesó momentos igualmente devastadores, y el teatro, como dispositivo de pensamiento y representación, se enfrentó a esas catástrofes en su momento, como en las obras de Bertolt Brecht o Samuel Beckett. Entonces, ¿cuál crees que es la función del teatro para confrontar los fenómenos de violencia y exclusión que hoy condicionan la migración?

María José: Mi respuesta puede ser un poco polémica. Yo no creo que el teatro, ni el arte en general, tengan que *enfrentarse* a nada. Aunque hay personas que piensan que el arte puede cambiar el mundo, y otras que no, eso es algo personal. Lo que sí creo es que necesitamos activar sensibilidades, fomentar la empatía y ofrecer belleza, momentos de intimidad, reflexión, alegría, esperanza, e incluso de

discusión. Creo que el arte, y el teatro en particular, sirve para eso: para crear instancias de comunión entre quienes estamos en escena y quienes nos observan, generando momentos de reflexión.

Es un espacio donde podemos hacernos preguntas y acceder a un tipo de belleza y sensibilidad que, al salir de esa sala, museo o cualquier espacio de creación, te da una perspectiva diferente del mundo y de las personas que lo habitan, incluidas aquellas que están compartiendo contigo ese momento, efímero y único.

En lo personal, creo que no estamos para *enfrentarnos* a nada ni a nadie. Tampoco creo en el teatro de denuncia; pienso que, de hecho, el teatro es a menudo visionario. Como expresión artística, el teatro anuncia lo que está por venir, porque los artistas tienen esa sensibilidad para captar lo que sucede y las problemáticas que impulsan la creación.

Marcela Landazábal: Podríamos decir que este itinerario de la sensibilidad que mencionas, esta función de sensibilización, ocupa un lugar particular en *Mañana es otro país*, porque la obra atraviesa diversos contextos geográficos alrededor del mundo. Al preparar las preguntas, pensamos en cómo la obra tuvo su estreno en Turquía y cómo, antes de esta entrevista, nos comentabas que se exhibía y recorría en un vagón bajo el nombre de *Kamión*, con K. Luego ha *itinerado* por otros países de Europa, y en cierto momento llega a Chile, donde ustedes la presentan en español, imagino que, por primera vez, en un contexto chileno también marcado por fenómenos migratorios complejos, al igual que toda la región. La obra también se representa en espacios sensibles, como los campamentos de migrantes. A partir de todo lo anterior, ¿cómo ha sido el periplo de esta obra?

María José: Bueno, debo decir que yo no estuve presente al inicio de este periplo. La obra fue escrita por Micael de Cook en 2016 y, en sus primeras representaciones, se decidió montarla en un camión, estrenándola en Turquía y presentándola en varios países de Europa. Siempre se mantuvo la consigna de hacerla con una actriz local y en el idioma local, por lo que el papel era interpretado por diferentes actrices según el país.

Luego, gracias a la iniciativa de la Fundación Teatro a Mil y su alianza con KBS, surgió la idea de traer la obra a Chile, ya que en ese momento el tema de la migración empezaba a ser un tema de interés y debate público. La llegada masiva de migrantes a ciertas comunas y barrios de Santiago, así como al norte del país, que marca nuestro límite natural, hacía de esta obra una apuesta relevante. Así nació la primera versión en español de la obra.

Fue entonces cuando conocí a Micael de Cook, y juntos creamos esta primera versión en un contenedor, en un formato más performático en el que yo interpretaba a la protagonista: una niña que debe migrar y dejarlo todo. Esta versión la presentamos en el Centro Cultural de Recoleta, una comuna que ha recibido a muchos migrantes.

Luego vino la pandemia y tuvimos que detener la obra temporalmente. Sin embargo, considerando la importancia del tema, decidimos crear una versión aún más móvil, que pudiera itinerar fácilmente y llegar a un público más amplio. Diseñamos una puesta en escena ligera que pudiera presentarse en escuelas, salas

de clase, campamentos y otros espacios donde hablar de migración y sensibilizar fuera esencial. Así fue como creamos esta versión adaptable tanto a salas de teatro como a otros contextos, para que pudiera cumplir su función de sensibilización en diferentes entornos.

Guillermo Pereyra: Otra pregunta que podríamos plantear es esta: la migración es una palabra, pero también un hecho que oscila entre ser criminalizado y, en el otro extremo, ser visto como un derecho. Entonces, ¿qué herramientas ofrece el teatro para situar la migración más como un derecho que como un crimen?

María José: Empecemos por la obra. La historia trata de una niña, de entre 10 y 12 años, que debe migrar forzosamente en un camión junto a su madre dejando todo atrás en su país de origen. Lo particular de esta obra es que está contada desde el punto de vista de esta niña, sin victimizarla ni revictimizarla; más bien, mantiene la esperanza de encontrar un lugar mejor, donde pueda estudiar, vivir en paz con su madre y dejar atrás un pasado muy doloroso.

El hecho de que la protagonista sea una niña genera en los espectadores una empatía casi inmediata. No se trata de representar a los migrantes como delincuentes, sino de mostrar que hay personas como esta niña, obligadas a migrar sin quererlo, dejando todo atrás, soportando la pérdida de un ser querido, viajando en condiciones extremas y llegando a un país cuyo idioma no conoce.

Esta fábula teatral nos coloca ante una situación que no despierta compasión, sino verdadera empatía. Hace que los espectadores digan: “Guau, esta gente no migra para robar; migra porque necesita, porque tiene la esperanza de encontrar una vida mejor, de escapar de situaciones de guerra, conflicto o muerte”. Así, el texto tiene implícita una función de sensibilización y nos ayuda a cambiar el paradigma de la criminalización hacia la empatía, que es muy diferente de la compasión o el *pobrecita*.

Lo relaciono con mi propia historia: yo también migré, no de manera forzada, sino en una situación privilegiada, pero experimenté esa sensación de estar en otro país. Pienso que esto le podría pasar a cualquiera de nosotros, dado que en América Latina la política es sumamente inestable, especialmente ahora. Las crisis climáticas están aquí, y seguramente habrá migración motivada por ellas. En el pasado, muchos chilenos también tuvieron que migrar a causa de la dictadura y el exilio. En ese sentido, es una situación en la que todos podemos sentirnos identificados.

Marcela Landazábal: Mencionabas un tema bastante crudo. Nosotros, que trabajamos en el ámbito de los derechos humanos, vemos las distinciones entre el exilio y la migración forzada. Observamos cómo es tratada una persona que solicita refugio en contraste con aquella que pide asilo político, exilio y demás. Y claro, en toda la región existe una conexión particular entre el Norte y el Sur, una suerte de frontera vertical que México representa especialmente. México no es solo frontera en Tapachula o en el Norte, sino que todo el país se convierte en una frontera completa.

En ese contexto político y geopolítico, ¿qué expectativas tienen ustedes al presentar esta obra aquí, en un recinto universitario? Considerando además que el montaje y la disposición de la obra se han transformado especialmente para este espacio.

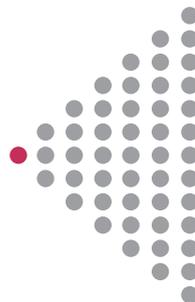
María Josés: Yo prefiero siempre vivir sin muchas expectativas, como prefiero que la vida siempre me sorprenda, de hecho, nos ha pasado con esta obra, que claro, empezamos en esta versión más performática en un *container* y nada, ya hemos terminado en sectores, en Chile, por ejemplo, donde la migración es súper importante; o en escuelas, o en campamentos migrantes y siempre nos ha sorprendido mucho. Siempre nos hemos dejado sorprender también por la recepción de las personas. Lo que nos ha pasado, y que sería lo que a nosotros nos gustaría, quizás, es abrir canales, y ha abierto canales para que las personas den su propia experiencia, es decir, en todos los conversatorios que hemos tenido, conversatorios salvajes, digo yo, lo que ha sucedido es que la gente en general abre sus corazones y cuenta, por ejemplo, experiencias de migración, muy dolorosas, que no habían contado antes o también sucede que hay muchas personas que dicen: “Ah, sí, esto también me cambia un poco la visión de mis vecinos o vecinas que vienen de otro país, sí, como que logró ponerme un poco más en sus zapatos”.

Entonces, más que expectativas, venimos súper abiertas a crear esos espacios de diálogo, a crear ese espacio de reflexión, a sorprendernos también con cómo se vive la migración acá, porque es algo de lo que no podemos hablar nosotros, sino que tenemos que escuchar y recibir.

Guillermo Pereyra: Muchas gracias, María José. Me quedo con varias palabras que mencionaste, como la invitación a la conversación, a la reflexión y a estar abiertos a escuchar. En tiempos tan violentos como los que vivimos, me parece que el simple acto de ir al teatro, sentarse y participar en ese ritual, genera un ambiente que invita a todo esto que describes. Considero que los derechos humanos también se defienden desde esa trinchera: el pensamiento, la reflexión, la conversación; una serie de acciones que hoy en día están en peligro en muchas partes del mundo. Así que, muchísimas gracias.

María José: Me gustaría mucho agradecerles a ustedes por recibirnos acá, volver a agradecer a las instituciones que han hecho posible que este proyecto se realice la Fundación Santiago Amil, el KBS, por supuesto, el FITU, y eso, muchas gracias por habernos invitado.

Reseña



Colonialismo y derechos humanos. Apuntes para una historia criminal del mundo

VÍCTOR HUGO PACHECO CHÁVEZ

Zaffaroni, E. R. (2022). *Colonialismo y derechos humanos. Apuntes para una historia criminal del mundo*. Buenos Aires: Taurus.

El libro de Eugenio R. Zaffaroni es un esfuerzo monumental que explica el desarrollo del colonialismo a nivel global y los efectos negativos que ha tenido su despliegue del siglo XV hasta la actualidad. En ello, recuerda algunos de denuncia de las prácticas criminales y violentas del colonialismo y de las maneras en que esa narrativa colonial las oculta. Por ejemplo, podemos pensar en los trabajos de Marc Ferro sobre *El libro negro de colonialismo* o el de *Cómo se enseña la historia a los niños*. No obstante, la particularidad del libro de Zaffaroni es su abordaje desde las violaciones a los derechos humanos.

Para Zaffaroni (2022) el tema está claro: el colonialismo ha significado una violación criminal a los derechos humanos de los pueblos y de las gentes del llamado tercer mundo o periferia, pero también de los patios internos de las propias metrópolis. Si hay algo que caracteriza a esta historia es que ha legado un patrimonio criminal mundial.

Patrimonio criminal de la humanidad: La experiencia de los feroces crímenes masivos negados o racionalizados no desaparece, sino que la humanidad los conserva como recuerdos más o menos reprimidos, sobre los que “es mejor no pensar”. Sin embargo, esos crímenes se acumulan y, lenta y silenciosamente, van conformando un nutrido patrimonio cultural criminal de la humanidad (p. 22).

Desde un enfoque de la historia de los derechos humanos, Zaffaroni establece que esta debe partir del siglo XVI, lo cual amplía la visión clásica que marca su inicio y expansión en 1948. Advierte también que, aunque antes se pueden notar también relaciones de violencia y criminalidad, estas no pueden considerarse de la misma manera, ya que únicamente con el proceso de mundialización y expansión colonialista la concepción del mundo tal y como hoy la conocemos comenzó a regir los horizontes de la sociedad:

El mundo apareció simultáneamente con su cultura criminal, porque se presentó con el colonialismo originario, que masacró, contaminó, psicotizó, humilló, redujo a servidumbre, violó a mujeres, destruyó economías, desintegró culturas, satanizó y persiguió religiones, robó propiedades y explotó la esclavitud, para lo cual mató a millones de seres humanos en una empresa genocida de altísima letalidad. La conquista inauguró el mundo sin privarse de ningún crimen, no solo condenado ahora por el derecho internacional, sino también en su momento por las propias leyes de los colonizadores (p. 25).

De esta manera, para Zaffaroni la historia de desarrollo de los derechos humanos no se ha configurado solo a través de ideas de justicia y de dignidad abstractas, sino que se ha materializado en esa serie de crímenes que están inscritos en periodos históricos específicos. La historia de los derechos humanos es la historia de la lucha de la humanidad por su liberación.

Zaffaroni asume que el colonialismo sigue imperando actualmente y que se encuentra totalmente vigente. De algún modo, toma postura sobre los debates de la poscolonialidad o la descolonización, pero aun así podemos decir que es acertada su tesis de la vigencia de este colonialismo global cuando vemos los conflictos actuales en Medio Oriente, en Ucrania o en Palestina:

Hay otra importante razón que aboga por la necesidad de este rápido recorrido memorioso: el colonialismo continúa gozando de muy buena salud. En este sentido es importante anotar que, si bien se hacen ahora frecuentes referencias al poscolonialismo, cuando con esta expresión se identifica el ocaso del colonialismo formal su empleo es correcto e inofensivo, pero cuando se le asigna el carácter festivo de cierre de la dominación colonial este concepto deviene en falso y peligroso, susceptible de encubrir la ideología que pretende que se llegó a una supuesta edad del consenso solo para legitimar la actual etapa colonial tardía o avanzada (p. 31).

Zaffaroni nos habla del colonialismo en *amplio sentido*, entendiéndolo, como la explotación subhumanizante de una población extranjera mediante la sustitución o el control de su aparato de gobierno, lo cual le permite avanzar por otros temas que las visiones clásicas ya habían avanzado en discusiones como las del colonialismo interno, colonialismo global o la colonialidad del poder. No obstante, pone a discusión dos temas que es necesario reconceptualizar en esta historia global de la criminalidad dado que han quedado invisibilizadas. La primera es la reacción global disciplinante marcada por el patriarcado hacia las mujeres europeas. En este sentido señala que se vincula con acierto al colonialismo con el racismo, pero no con la subhumanización patriarcal y de género, porque se pasa por alto que su máximo refuerzo fue su presupuesto indispensable, debido a su necesaria función disciplinante en la jerarquización de la sociedad guerrera devenida en colonizadora.

La segunda cuestión tiene que ver con los daños en la psique de los individuos:

Suele ignorarse otro factor genocida, el de los suicidios. La destrucción despiadada del mundo simbólico precolonial de los indígenas, la negación de sus valores y la persecución de sus religiones provocaron verdaderas catástrofes psíquicas, como psicosis y depresiones. Basta pensar que las momias de sus antepasados fueron destruidas, con la advertencia a quienes rindían culto a sus muertos de que, como habían sido paganos, se estaban quemando eternamente en el infierno dantesco imaginado por las mentes afiebradas de fanáticos, como un tal Diego de Avendaño, que vomitaba esos terroríficos sermones (p. 40).

Zaffaroni apunta que en esta historia de larga duración evidentemente el colonialismo ha sufrido modificaciones, aunque no en su dimensión criminal, sí en los modos en los que se procesa esa criminalidad, pero también en quienes son aquellos actores que lo impulsan, ya no son los políticos tradicionales sino los gerentes. Pero también otro aspecto característico es el proceso de financiarización que lo sostiene. Así, nos dice que actualmente lo que estamos padeciendo es tardocolonialismo “travestido con formas jurídicas y discursos que invocan valores nobles, tales como democracia, libertad de expresión, garantías jurídicas y hasta derechos humanos. Y es más insidioso que los anteriores, ya que presume cínicamente de descolonizador” (p. 150).

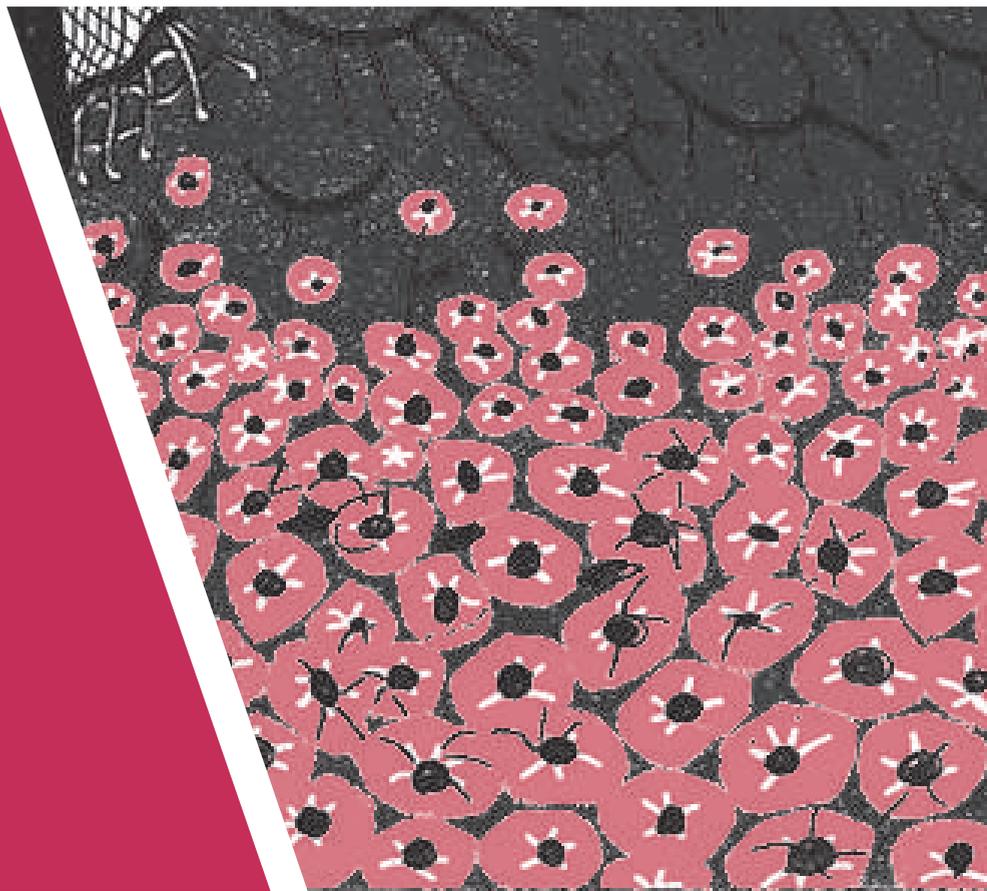
La discusión de Zaffaroni permite pensar en la necesidad de establecer que el colonialismo es un crimen, pero, si esto es así, ¿por qué no se ha exigido que se restituya el daño a la población entera? ¿Por qué la historia no asume a los colonialistas como criminales? Para el autor hay varios elementos de sobre el tema, pero el principal no es la falta de evidencias de la desastrosa que ha sido la experiencia colonial, sino que la narrativa impuesta por tantos siglos evita que llamemos las cosas por su nombre.

Para Zaffaroni, estamos en un punto casi de no retorno en el cual la catástrofe puede ser aun mayor:

Como sostiene el sociólogo alemán Wolfgang Streeck, en un planteo que ahora se ve agravado por la crisis de producción generada por la pandemia, quizá marchemos a un momento mundial de caos que –conforme a la Teoría del caos– al fin termina organizándose. No obstante, si adviene ese momento de incertidumbre y hasta que se organice, pueden tener lugar muchos hechos desagradables y luctuosos. Tal vez sea llegada la hora en que el espíritu del sur pueda brindar la clave de la reorganización del planeta. Tal vez, pero solo si nos lo proponemos (p. 236).



NÚMERO 4



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

Guillermo Pereyra
coordinador



PRIMOG
AQUEL, H
TITULO
PERO AHO
NÚMEROS
SIN NOMB
LA

CO
N
CO
DE
VI

Índice

Presentación 85

PRIMERA PARTE

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

DORA ELVIRA GARCÍA-GONZÁLEZ

► Construir la paz en tiempos convulsos: hacia la defensa de los derechos humanos93

MARTINA GARATEGARAY, ANA LUCÍA MAGRINI Y ARIANA REANO

► De la revolución a la democracia y de la violencia a la cultura de paz. Reflexiones desde América Latina 109

MARCELA LANDAZÁBAL MORA

► Ante el estruendo. Mujeres y procesos de paz en el mundo 125

SEGUNDA PARTE

Lecturas e intervenciones públicas para resistir los autoritarismos y el neoliberalismo

TATY ALMEIDA

- ▶ ¿Cómo se construye la paz? Carta para el encuentro internacional Proyecto integral: Cultura de paz, igualdad y derechos humanos. 147

GUILLERMO PEREYRA

- ▶ Cultura de paz popular y crítica 151

ÓSCAR ARIEL CABEZAS

- ▶ La revuelta de lo humano y el secuestro de los derechos humanos 159

GUILLERMO PEREYRA

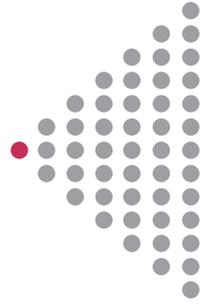
- ▶ Funcionariado público y derechos humanos: la erradicación de la violencia burocrática 177

VÍCTOR HUGO PACHECO CHÁVEZ

- ▶ Algunas reflexiones sobre cultura de paz y derechos humanos a partir de la Campaña #HazMásPaz 2023 187

ARIANA REANO

- ▶ Reseña del libro *Contra las violencias. Una introducción a la cultura de paz y derechos humanos*, de Guillermo Pereyra 197



Presentación

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

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

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

En segundo lugar, tenemos la *Constitución de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura*, que dio vida el 16 de noviembre de 1945 a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). En ella se estipuló la idea según la cual: “puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz”. Esta idea es una de las claves de la cultura de paz: el “cultivo” de la paz exige un cambio de mentalidad, no solo una transformación de nuestras prácticas. O bien, dicho de otra manera, el cambio de mentalidad es el indicador de un cambio profundo en nuestras prácticas. No basta con declarar que se respeta la paz: la historia de la humanidad está llena de declaraciones de este tipo que no llevaron a nada. La paz tiene que ver no solo con lo que hacemos, sino también con lo que pensamos. Esto implica que hay una subjetividad (individual y

colectiva) puesta en juego en la construcción de la cultura de paz, una subjetividad que es el soporte de un modo de hacer y de pensar. No basta con aceptar los principios de la paz: tiene que haber una subjetividad inmersa en una cultura que piense y actúe de un modo no violento.

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

Un punto que quiero subrayar es que el derecho a la paz está ligado a otros principios de la vida democrática, como la justicia, la legalidad, la igualdad y la libertad. La paz no se puede separar de estas cuestiones y esto nos da la pauta de que ella no se realiza “sola” ni se basta a sí misma, sino que se articula con otros derechos y procesos con los que forma una red inescindible. Se puede afirmar que los derechos humanos son la condición de posibilidad de la paz: si no hay respeto a los derechos humanos, no se podrá construir la paz ni mantenerla en el tiempo. Respetar y promover los derechos humanos son medios para conseguir la paz; violar los derechos humanos, no difundirlos, crea y mantiene escenarios violentos. Podemos ver que lo opuesto a la paz es la violencia.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vivimos en sociedades que naturalizan la violencia, en las que la violencia forma parte del paisaje de la vida cotidiana. No nos referimos solo a lo que sucede en nuestro país con las violencias feminicidas y las comúnmente llamadas “violencias criminales”, una categoría poco útil hablando de manera analítica porque bajo ella se inscribe una diversidad de fenómenos violentos que acaba siendo reduccionista. La violencia se ha extendido por todo el mundo como una forma de relación social. Esto lo ha analizado el antropólogo francés René Girard. Él se pregunta: “¿Por qué tanta violencia a nuestro alrededor?” (Girard, 2006, p. 15). Esta pregunta la hace en el corazón de Europa, en Francia. La violencia no es, por lo tanto, un fenómeno propio de los mal llamados “países subdesarrollados”: forma parte de la experiencia contemporánea. La tesis de Girard (2006) es que la “violencia humana” fue una amenaza para los seres humanos del pasado remoto, pero ella venía después de otros peligros más temibles, como “el destino, los dioses, la naturaleza, las bestias feroces”. En cambio, en la actualidad, “de todas las amenazas que pesan sobre nosotros, la más temible, lo sabemos, la única real, somos nosotros mismos. Esta verdad se hace cada día más palmaria, pues, todos los días, la violencia aumenta”

(Girard, 2006, p. 15). El aumento de la violencia viene acompañado de una normalización que hace que ya no reaccionemos ante ella: nos volvemos insensibles y dejamos de reflexionar en torno a ella, de combatirla, de buscar erradicarla.

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

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

Al comienzo de esta presentación, citamos esta frase: “puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz”. Esta cita alude precisamente a la necesidad de que exista un cambio cultural profundo, tan profundo que comprometa no solo lo que hacemos, sino también lo que pensamos. Todas y todos, no solo las y los intelectuales, tenemos que identificar qué produce la violencia en el cuerpo social, qué destrucciones ocasiona, qué fracturas produce, para comprender sus mecanismos. Este es un paso fundamental en la construcción de una cultura de paz. Solemos escuchar una idea que circula asiduamente en el campo de los derechos humanos: solo puedo exigir que se cumplan mis derechos cuando los conozco. De la misma manera, no podré constituirme en un sujeto de paz si no reflexiono en qué medida puedo estar contribuyendo a naturalizar las violencias en los ámbitos en los que me desenvuelvo.

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

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

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

La primera sección, titulada *Respuestas a las violencias. Lenguajes críticos y prácticas de la democracia, los derechos humanos y la cultura de paz en México y América Latina*, reúne tres ensayos de destacadas académicas expertas en temas de democracia, cultura y procesos de paz. El hilo que une a los tres artículos es

pensar y situar respuestas políticas a las violencias desde una perspectiva de cultura de paz. Son artículos preocupados por pensar las diferentes modalidades de las violencias, sus condiciones de ejercicio, sus arraigos en la historia latinoamericana, y sus inscripciones en las comunidades y los territorios. En consonancia con ello, se proponen lenguajes críticos para deconstruir los léxicos violentos, prácticas de paz que emergen desde las comunidades y los territorios como maneras de resistir las violencias, con especial énfasis en la actuación de organizaciones populares de derechos humanos y, en particular, en la acción política de mujeres.

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

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

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

La segunda sección de este volumen se denomina *Lecturas e intervenciones públicas para resistir los autoritarismos y el neoliberalismo*. A diferencia de la primera parte que reúne textos en un clásico formato de ensayo académico, este apartado incluye una diversidad de producciones escriturales. Ofrecemos a continuación un breve recuento de cada una de ellas.

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

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

reproducción de la violencia burocrática, y la necesidad de que este mismo funcionario cultive una cultura de paz crítica.

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

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

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

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

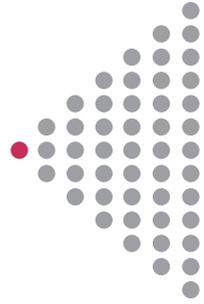
Para cerrar esta presentación, queremos destacar que este volumen *Rebeliones de lo humano. Textos e intervenciones para imaginar una cultura de paz crítica*, se inscribe dentro de la agenda de investigación que actualmente desarrolla el CENADEH, orientada a pensar, discutir y difundir una lectura crítica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

Guillermo Pereyra
Investigador del Centro Nacional de Derechos Humanos
“Rosario Ibarra de Piedra” (CENADEH-CNDH)
Ciudad de México, diciembre de 2024

Referencias

- ARANGO Durling, V. (2007). *Paz social y cultura de paz*. Ediciones Panamá Viejo.
- BENJAMIN, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Itaca.
- BUTLER, J. (2022). *La fuerza de la no violencia. La ética en lo político*. Paidós.
- CORNELIO Landero, E. (2019). Bases fundamentales de la cultura de paz. *Eirene. Estudios de paz y conflictos*, (3), 9-26.
- FOUCAULT, M. (1996). *¿Qué es la Ilustración?* Alción.
- GIRARD, R. (2006). *Aquel por el que llega el escándalo*. Editores.
- RAWLS, J. (2001). *El derecho de gentes*. Paidós.





Primera parte

Respuestas a las violencias.

Lenguajes críticos y prácticas de la democracia, los derechos humanos y la cultura de paz en México y América Latina

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

DORA ELVIRA GARCÍA-GONZÁLEZ¹

Resumen

En el presente texto se reflexiona sobre la importancia de construir la paz en los tiempos que vivimos. Esto es de notable relevancia porque su contradicción cancela posibilidades de vida digna debido a los ataques de las múltiples violencias que anulan la realización de los derechos humanos. Así, desde un abordaje sobre la paz y con su presencia desde la antigüedad, se traza la cardinal envergadura de resignificar la paz y explicitar la presencia de la violencia en sus diversas modalidades que habrá de deconstruirse como elemento propio y esencial de la humanidad. En esas violencias se amenaza la dignidad de las personas, y por ello se nos exige la imprescindible tarea de dirimir y trascender los conflictos y superar las violencias, para desde ahí poder construir una cultura de paz. En estos tiempos tan agitados por los diversos ataques violentos en sus diversas formas, es obligado buscar planteamientos que postulen e imaginen situaciones alternativas y mejores. Este proceso exige propuestas de reconciliación entre las facciones discordantes, de reconstrucción de lo dañado y de proyección constructiva hacia la paz como camino y meta en marcos esperanzados. Estos habrán de asentarse y cimentarse en propuestas que implican a todos los actores sociales. La convicción y la responsabilidad de vivir en paz será lo que afiance la realización de los derechos humanos.

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

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

Abstract

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

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

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

Norberto Bobbio

Consideraciones iniciales

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

La violencia belicosa parece amenazarnos de manera más directa de lo que nos afectan indirectamente las hipótesis de una paz consolidada dada la constante preocupación y el atractivo del conflicto organizado, sostenido y no resuelto. Por su

antigüedad, la guerra y las violencias han dado lugar a su estudio desde sus múltiples facetas y de manera mucho más prolija que los realizados sobre la paz. Sin embargo, los planteamientos sobre la guerra y la violencia que han imperado han de ser relevados por otros estudios edificantes para la humanidad. Es por ello necesario continuar el giro “copernicano” iniciado con los estudios de paz –emprendidos por Johan Galtung desde los años treinta del siglo pasado– que trastoca las investigaciones sobre polemología en estudios irenológicos. Con los estudios de paz se han estimulado las situaciones que han permitido el florecimiento de las sociedades mediante las vivencias pacíficas de paz. En ellas se alude a las bases éticas, disponiendo a la paz en un primer plano y entendiéndola como un valor fundante. La paz como valor sostiene a otros valores éticos y de carácter social que han de salvaguardarse para, desde ellos, poder instaurar situaciones pacíficas que habrían de emplazarse y desearse en pos de humanizar el mundo que vivimos.

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

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

En la última parte se continúa la reflexión pensando en cómo construir la paz o las paces, que, aunque esta edificación no sea de alcance total y absoluto, sin embargo, se va logrando de manera imperfecta en un proceso que ha de continuar en su desarrollo creciente.

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

1. Acotaciones sobre la paz como base para la construcción humana

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

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

Desde la aparición de las investigaciones con sus propuestas de paz, este enfoque ha ido desarrollándose, modificándose y matizado sus objetivos de estudio a lo largo de las diversas etapas de su curso. En su momento más temprano –que va desde los años treinta y hasta los sesenta del siglo XX–, los estudios de paz se encaminaron hacia la comprensión de la paz en términos negativos, bautizándola como “paz negativa”.² Esta es la acepción dominante de la paz, recibida del concepto de la *pax romana*, y da cuenta de la ausencia de la violencia directa o de alguna modalidad de guerra explícita, pensada como violencia organizada. A partir de la Segunda Guerra Mundial emergieron con fuerza las disciplinas sobre la investigación para la paz y los estudios de conflictos que buscaron definir las categorías de estudio y pretendieron repensar las metodologías y los datos.

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

En este periodo se hace un trabajo conjunto de los estudios de paz con la Organización de las Naciones Unidas, institución que ha insistido en la comprensión y defensa de lo que es la cultura de paz. Se propiciaron un conjunto de acciones que enfatizaron en la educación de la paz para la transformación social. En 1999, la Asamblea General de las Naciones Unidas proclamó la “Declaración sobre una Cultura de Paz”, definiendo el concepto en términos generales, como un conjunto de valores, actitudes, tradiciones, comportamientos y estilos de vida que practican la no violencia, respetan los derechos humanos y las libertades fundamentales.

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

Además, fomentan el desarrollo y la justicia para todas las personas a través de la educación, el diálogo y la cooperación (García-G., 2019, p. 20).

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

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

A lo largo de todo este tiempo el trabajo de investigación sobre la paz no ha decaído y resulta fundamental para defender la realización de los derechos humanos tan amenazados en sus diferentes escenarios. Cierto, no es una tarea sencilla intentar definir la noción de paz –como sucede con conceptos tan básicos– pero, lo que sí podemos señalar, es que en sentido amplio se concibe a la paz como un término relacionado con el bienestar y el perfeccionamiento humano, y esto ha servido para definir diversas situaciones en las que las personas gestionan sus conflictos.

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

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

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

Se ha ido construyendo un discurso de paz que se va sumando a las experiencias necesarias y urgentes acumuladas a lo largo de la historia de la humanidad, ya desde el pensamiento griego cuando se le definió como abundancia con la diosa Eirene, en quien se encarnaba dicha paz. Su efigie se relacionó con la prosperidad y el bienestar, tanto de la naturaleza como de las instituciones políticas (Aristóteles, 1975, 1257a, 1257b). Desde estas concepciones se asimilan virtudes, potencialidades, atributos y símbolos preciados, aunque personificados e identificados como femeninos. Tales especificidades se han mantenido con algunas incorporaciones resultantes de las transformaciones propias de las sociedades y los cambios en la atención a lo femenino.

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

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

Así, entonces, a partir de estas consideraciones inmersas en los imaginarios socio-culturales, es que fue construyéndose la noción de paz, a tono con la necesidad de las comunidades de poner un freno a las guerras y afrontando los discursos que siempre han justificado la guerra. Es claro que los horrores de la guerra tenían que explicarse y al mismo tiempo había que acometer el logro de la paz en los marcos de un horizonte de esperanza, aun a sabiendas que esta puede frustrarse (Bloch, 2014, p. 165ss).

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

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

reguladoras de los conflictos en las comunidades, y con ellas podemos construir y resignificar el futuro de la paz. Ellas tenían significados políticos como lo indica su propio nombre.

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

Por ello es por lo que Hesíodo sostuvo que “no hay paz sin justicia y buen gobierno, no hay buen gobierno sin paz y, sin justicia, no hay justicia sin paz y buen gobierno” (Hesíodo, 2013. p.10). El significado político de cada una de *Las Horas* hace que la paz pueda ser vista de una manera más amplia, como un conjunto y, como algo relacionado no solo con la ausencia de guerra, sino con algún elemento que acompaña la vida, en aras de una plenificación humana (Galtung, 2012, p. 76).

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

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

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

Si bien es cierto que la guerra nos resulta normal dada su generalización en la historia de la humanidad, entonces, pensar la paz como orden de vida resulta más complicado que construir la guerra como estado de muerte. Esta última situación que ha prevalecido es heredera de los pesimismos antropológicos de corte hobbesiano, cuyas tesis sobre la innatez de la violencia en las personas y en el estado

natural han sido y son los supuestos existentes. De ahí viene la necesidad del Leviatán que, aunque domina, garantiza la paz gracias a la cesión de la libertad de los ciudadanos al Estado, se justifica de esa manera tanto el uso de la violencia como la determinación cuasi-ontológica de los seres humanos como violentos.

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

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

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

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

Estas reflexiones provienen desde variados flancos, pero sobre todo de sociedades desarrolladas en las que –al menos hace varias décadas– prevalecieron propuestas que habían logrado superar las estructuras de injusticia económica y social, así como las formas dictatoriales y tiránicas. En esas regiones se conformaron regímenes políticos amparados mediante procesos de acuerdos entre ciudadanos con iguales derechos, de modo que quienes reflexionaron sobre esas sociedades lo hicieron desde ese específico marco histórico. Las teorías de tales latitudes han servido de expresión de sus conformaciones sociales, económicas y políticas, pero la enorme lejanía de esas realidades con relación a lo que se vive en sociedades en

las que aún –por desgracia– prevalecen situaciones de generalizada injusticia económica y social, y en las que los procesos democráticos son todavía profundamente inmaduros, esa distancia es inmensa. La brecha que existe entre los ámbitos de los cuales han emergido las teorías de la justicia señaladas y otros muchos – como los que vivimos en Latinoamérica– son amplísimos. Por ello se explica el surgimiento de voces críticas que emergen a partir de espacios y tradiciones diversas muy conocidas del mundo desarrollado (i.e. Rawls). Por ello hemos de partir de lo existente –en nuestros marcos de injusticia y exclusión– (Villoro, 2007, p. 15), para desde ahí construir la paz.

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

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

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

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

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

Sin embargo, a lo largo de la existencia de la humanidad han existido también expresiones de reciprocidad y pacifismo que no siempre se han visibilizado y han quedado ocultas. Por desgracia, el silencio y la apatía legitiman la violencia (Galtung, 2003, p. 13), de ahí que la paz silenciosa que en muchos ámbitos vivimos es la que ha de extenderse, nombrarse, hacerse oír y promoverse.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La violencia puede comenzar en cualquier ángulo del triángulo conformado por la violencia-directa-estructural-cultural, pero al iniciar una de las tres se transmite fácilmente a los otros dos ángulos. Si la estructura violenta está institucionalizada y se ha interiorizado, la cultura directa tenderá a institucionalizarse, a convertirse en repetitiva y ritual. Este principio triangular de la violencia debe contrastarse mentalmente con un síndrome triangular de la paz, en el cual la paz cultural genera paz estructural con relaciones asociativas y simbióticas equitativas. Lo mismo sucede con la paz directa, manifiesta en actos de cooperación, solidaridad y amistad que dan cuenta del reconocimiento. Podemos trastocar el triángulo vicioso por el triángulo virtuoso, trabajando sobre los tres ángulos a la vez y buscando la paz en todos los sentidos posibles. La paz es el valor de apoyo sobre el que se articulan otros valores como son la solidaridad, el reconocimiento, la cooperación y la hospitalidad, y todos ellos protegen la dignidad. Su realización cosecha una sociedad más pacífica.



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

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

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

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

humano, desde nosotros mismos hasta una sociedad humana más vasta. Esto, pasando respetuosa y dignamente por quienes son cercanos, la gente del barrio, de nuestra ciudad, del país y del mundo (Nussbaum, 1999, p. 20). Este acrecentamiento del sentido de dignidad de raigambre estoica aprecia a los seres humanos en un sentido mucho más extenso en tanto “ciudadanos del mundo”. Se va expendiendo –dicha dignidad– y su presencia; asimismo, va ampliando su escenario de acción desde lo natural-social-cultural, pasando por lo legal trascendental hasta llegar a lo ético virtuoso.

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

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

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

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

Desde la trascendencia de los conflictos y el respeto a la dignidad que se apuntala en la observancia de los derechos humanos, hay posibilidades de construir una cultura de paz, siempre en marcos comunes. Esa construcción de paz o paces está siempre en proceso y necesariamente con un carácter de imperfección, que procede de la misma definición humana (Martínez Guzmán, 2001, p. 205). Con este carácter procesual y con una declaración que nos obliga a entenderla como ideal moral, es posible su alcance y su consecución.

Pensar desde estas pautas suscita motivos para actuar con esperanza en la lógica de un *todavía no* que nos permite imaginar otros escenarios. Esto es posible desde las perspectivas del reconocimiento de la otredad, de la solidaridad, de la reciprocidad, la responsabilidad y el compromiso con los otros. Estas propuestas permiten hacer las cosas de otra manera a cómo se han llevado a cabo, y con ello pueden ir transformando las conductas y actitudes apuntaladas en valores. Evitar las polarizaciones valorales es nodal porque al absolutizar un pensamiento se hace

imposible la empatía, el diálogo y las posibilidades de imaginación de alternativas factibles. Estas actitudes polarizantes cancelan esas oportunidades, por ello es por lo que se busca el diálogo con escucha atenta e inclusiva de todas las voces, lo que abre cauces humanizantes que se construyen de manera conjunta y comunal.

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

Reivindicar la reconstrucción de nuestro mundo –en el plural– y *reconciliarnos* con nuevas formas de acción mutua y solidaria; buscar la *resolución* de los problemas, injusticias y desigualdades en aras de reconstruir la realidad humana y sus entornos. Todas ellas expresan la importancia de valorar estas tres *R*. Ellas, en conjunto, pueden vislumbrar posibilidades pacíficas (Galtung, 1998, p. 109) que pueden ser implementadas. Por ello, el aprendizaje requerido para construir la paz implica un proceso en el que la paz se va haciendo, potenciando significativas transformaciones comunes. Un malvivir juntos expresa violencias, por ello resulta fundamental revertir esa situación de humanos incapaces para la reconciliación y la comunalidad.

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

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

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

A modo de conclusión

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

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

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

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

Referencias

- ARENDR, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen.
- ARENDR, H. (1987). *Los orígenes del totalitarismo. Totalitarismo*. Alianza.
- ARISTÓTELES. (1973). *Política, Obras completas*. Aguilar.
- BLOCH, E. (2014). *¿Puede frustrarse la esperanza?*, en Gómez, C. [Ed.]. *Ética*. Doce textos fundamentales del siglo XX. Alianza Editorial.
- BOBBIO, N. (1997). *El tercero ausente*. Cátedra.
- BOURDIEU, P. (1999). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama.
- CLASTRES, P. (2004). *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Fondo de Cultura Económica.

- GALTUNG, J. (2022). *Entrevista*, en Ramos Muslera, E.A. Encarnar la realidad a lograr: entrevista a Johan Galtung. La guerra en Ucrania evidencia la necesidad de potenciar la cultura de paz y la transformación de conflictos de manera sinérgicamente, satisfactoria. *Estudios de la Paz y el Conflicto. Revista Latinoamericana*, vol. 3, número 6, pp. 130-140.
- GALTUNG, J. (2012). *Positive and Negative Peace*. En Webel, C. and Johansen, J. (Eds). *Peace and Conflict Studies: A Reader*. Routledge.
- GALTUNG, J. (2003). *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bakeaz/Gernika Gogoratuz.
- GALTUNG, J. (1998). *Tras la Violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución*. Bakeaz/Gernika Gogoratuz.
- GALTUNG, J. (1995). *Investigaciones teóricas: sociedad y cultura contemporáneas*. Tecnos.
- GALTUNG, J. (1989). *Violencia cultural*. Bilbao. Gernika Gorogotuz. Documento de trabajo número 14.
- GARCÍA-GONZÁLEZ, D. E. (2019). *La paz como ideal moral. Una reconfiguración de la filosofía de la paz para la acción común*. Dykinson/ S.L /UNESCO/ CONACYT.
- GARCÍA-GONZÁLEZ, D. E (2017). Construir la paz, hacer la guerra. La concomitante conformación de estereotipos de género, en Camargo, J. y García-González, D. E. [Eds.]. *Matrices de paz*. Bonilla Artigas Editores, pp. 35-66.
- GARCÍA-GONZÁLEZ. (2014). Hacia una prospectiva de paz a partir del realismo de la violencia: Una construcción desde la imaginación ética. En *Trascender la violencia*. Porrúa / UNESCO / Tecnológico de Monterrey., pp. 3-30.
- GIRARD, R. (2005). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.
- GUTIÉRREZ, Juan. (2012 2 diciembre). *El poder de la violencia es un mito, la paz de vida es más fuerte*. *El Diario*. https://www.eldiario.es/interferencias/violencia-paz_6_585551460.html
- GUTIÉRREZ, J. (1998). "Prólogo", en John Paul Lederach. *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Bakeaz/Gernika Gogoratuz.
- HESÍODO (2013). *Teogonía*. En *Obras completas*. Alianza Editorial.
- HONNETH, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Trotta.
- HONNETH, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.
- LIPARI, L. (2010). Listening, Thinkig, Being. En *Communication Theory*, vol. 20, número 3, pp. 348-362.
- MARTÍNEZ Guzmán, V. (2001) *Filosofía para hacer las paces*. Icaria.
- MARTÍNEZ López, C. (2000.). *Las mujeres y la paz en la historia. Aportaciones desde el mundo antiguo*. En Muñoz, F.A. y López Martínez, M. (Eds). *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*. Instituto de la Paz y los Conflictos Universidad de Granada.
- RICOEUR, P. (2011). *Finitud y culpabilidad*. Taurus.
- SEGATO, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.
- THIEBAULT, C. (1999). *De la tolerancia*. Visor.
- VILLORO, L. (2007). *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia y pluralidad*. Siglo XXI.

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

MARTINA GARATEGARAY⁵

ANA LUCÍA MAGRINI⁶

ARIANA REANO⁷

RESUMEN

En este trabajo nos proponemos explorar un momento de grandes convulsiones en América Latina como fueron los largos años ochenta –años de dictaduras, violencia(s) y democratizaciones– apartir de una hipótesis de trabajo, según la cual, en esos años se produjo el tránsito del lenguaje político de la revolución al lenguaje de la democracia. Con el propósito de explorar dicha hipótesis, en primer lugar, e iniciando de un cruce teórico entre la historia intelectual y la teoría política posfundacional, precisamos nuestra comprensión de la noción de “lenguaje político” en tanto modo de producción de sentidos sobre lo político. En segundo lugar, afirmamos que hacia los años sesenta y setenta se constituyó en nuestra región “el lenguaje de la revolución”, el cual se caracterizó por una concepción antagónica de lo político y por hacer de la violencia su concepto político central. En tercer lugar, subrayamos que la transformación del lenguaje de la revolución al

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

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

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

lenguaje de la democracia significó que la dimensión adversarial de la política reemplazó al antagonismo radical que caracterizó la década anterior. Por último, mostramos cómo fue que en ese pasaje hacia una dimensión agonal y pluralista de la política se soslayó y obturó el debate sobre la violencia y la beligerancia política, sin erradicarla ni en el discurso público ni de las prácticas políticas. Cerramos estas reflexiones con una propuesta orientada a recuperar cierta positividad de la conflictividad, inherente a la política misma, así como revalorizar el espíritu revolucionario o la dimensión emancipatoria en nuestras democracias contemporáneas para fortalecer una cultura de paz en América Latina.

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

Abstract

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

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

En su emblemático libro *Los patios interiores de la democracia*, Norbert Lechner (1988) afirmaba que entre los años setenta y los ochenta América Latina había experimentado el *pasaje de la revolución a la democracia* como eje articulador

del debate intelectual en torno a los procesos políticos de la región.⁸ Ese diagnóstico reflejó cierto clima de época inspirado en la revolución cubana y la necesidad de pensar cambios profundos frente al subdesarrollo y a las situaciones de dependencia, pero también condensó el conjunto de ideas para comprender los tránsitos del autoritarismo a la democracia. Vale decir, permitió reflexionar sobre el tránsito tanto de la violencia revolucionaria y de la violencia dictatorial (o de Estado), a una democracia que se presentaba con cierta aura de redención y pacificación frente a dichas violencias.

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

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

Conviene precisar que estas reflexiones se inspiran en algunos procesos políticos latinoamericanos que, de manera individual o colectiva, cada autora ha investigado en pesquisas previas.⁹ No obstante, el presente trabajo es una reflexión teórico-política en la que se contemplan algunas experiencias históricas concretas de América Latina, sin pretensión de exhaustividad, y con el propósito de ilustrar

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

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



nuestros argumentos. Cabe señalar, además, que este trabajo se desprende de un proceso de investigación más amplio, que nos aúna y que actualmente se encuentra en curso, sobre “La democracia como lenguaje político. Debates político-intelectuales en Argentina y sus conexiones con América Latina (1979-2001)”.¹⁰

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

¿Qué es un lenguaje político?

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

En este sentido, la noción de *lenguaje político* con la que trabajamos recupera los postulados de John Pocock, quien nos propone entender al lenguaje “en tanto que contexto” (2011, p. 103), es decir, como un suelo de relaciones entre sub-lenguajes, retóricas, juegos de lenguaje y vocabularios que genera las condiciones de lo que puede decirse, pero que a su vez puede ser modificado por lo dicho en él y, por lo tanto, de ningún modo es una estructura cerrada. Así, mientras el lenguaje hace referencia al modo en el que se articulan los conceptos, los léxicos refieren a las

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

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

En lo que respecta al posfundacionalismo, retomamos la denominación de Oliver Marchart (2009), quien nuclea dentro de esta perspectiva al conjunto de pensadores como Jacques Derrida, Jacques Rancière, Jean Luc Nancy, Alain Badiou y Ernesto Laclau, que recurren a las figuras de la contingencia y la infundabilidad para pensar lo político (desde una dimensión ontológica) y trazar una diferencia con la política. Volveremos sobre esto más adelante.

palabras que dentro de un vocabulario dotan de determinadas características a un discurso. La noción de lenguaje político se refiere entonces a ese entramado argumental en el que múltiples discursos coexisten con sus léxicos particulares y cada uno de ellos articula ideas y conceptos de un modo particular y en un contexto determinado.

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

Por ello, en este artículo nos interesa aproximarnos al abordaje de los lenguajes políticos entendiéndolos como lógicas de producción de sentidos sobre lo político que resultan en especial perceptibles en determinados períodos y que, en circunstancias históricas concretas, no están exentas de tensiones, cambios, transformaciones o innovación. Lo específico de los lenguajes políticos es que son constituidos por conceptos políticos tendencialmente polisémicos.¹³

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

Si los conceptos políticos son indeterminados de manera radical, es indispensable superar el análisis de la historicidad de los contenidos de los conceptos para analizar las formas o modos en que estos son producidos. Los lenguajes políticos no

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

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

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

A partir de esta definición de los lenguajes políticos, en lo que sigue, trataremos de ilustrar cómo funciona esta dinámica en el lenguaje de la revolución y en el de la democracia para, más tarde, problematizar el pasaje o la transformación que no solo remite a un desplazamiento en la preeminencia de un concepto a otro, sino, desde nuestra perspectiva, a un cambio en el lenguaje político mismo.

El lenguaje de la revolución

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

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

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

lógica particular de producción de conceptos que denominamos “lenguaje de la revolución” y que entre los conceptos que dicho lenguaje puso en circulación, el de violencia fue nodal.

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

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

¹⁶ En *El concepto de lo político* Schmitt nos dice: “Lo político puede extraer su fuerza de los ámbitos más diversos de la vida humana, de antagonismos religiosos, económicos, morales, etc. Por sí mismo, lo político no acota un campo propio de la realidad, sino solo un cierto grado de intensidad de la asociación o disociación de los hombres. Sus motivos pueden ser de naturaleza, religiosa, nacional, etcétera, y tener como consecuencia en cada momento y época uniones y separaciones diferentes. La agrupación real entre amigos y enemigos es en el plano del ser algo tan fuerte y decisivo que, en el momento en que una oposición o política produce una agrupación de esa índole pasan a segundo plano los criterios *puramente* religiosos, *puramente* morales y *puramente* económicos y dicha agrupación queda sometida a las condiciones y consecuencias totalmente nuevas y peculiares de una situación convertida en política” (Schmitt, 2009, p. 68).

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

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

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

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

²¹ El prolongado conflicto armado que atraviesa la historia de Colombia del largo siglo XX al presente, es comprensible, entre otras razones, por la persistencia de un sistema bipartidista que restringió severamente los márgenes de la competencia democrática. En efecto, el Frente Nacional, un proceso de democracia pactada entre liberales y conservadores que se desarrolló



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

Hacia fines de los años setenta el lenguaje de la revolución comienza a resquebrajarse y varios de los sentidos sobre los que se había estructurado fueron cuestionados, desde adentro y desde afuera de las identidades revolucionarias.²⁴ Según Traverso, puesto que la violencia se convirtió en parte de la estructura ontológica de la revolución, su tragedia “radica en la fatal metamorfosis que las impulsa de la liberación a la lucha por la supervivencia y, finalmente, a la creación de un nuevo régimen opresivo: de una violencia emancipadora a una violencia coercitiva” (Traverso 2022, p. 48). Parafraseando a Palti (2011), si un cambio en el pensamiento y las ideas no se produce porque un lenguaje nuevo viene a reemplazar al

entre 1958 y 1974, pero que se extendió de hecho hasta 1982, impidió, durante casi dos décadas, que otras fuerzas políticas se presentaran a elecciones. De allí los cuestionamientos a esta democracia por restringida o lábil. Durante los años ochenta la violencia se exacerbó, algunos de los hitos más relevantes de su estallido fueron: las prácticas de terror de los cárteles de Medellín y de Cali; la toma y retoma del Palacio de Justicia en 1985 (en manos del grupo guerrillero M-19); el exterminio de líderes y militantes de la Unión Patriótica (UP), fuerza política de izquierda fundada en 1985 en el marco de los procesos de paz y que aglutinó a ex guerrilleros desmovilizados; y el asesinato del líder liberal Luis Carlos Galán Sarmiento, en 1989. Entre la literatura sobre este tema puede consultarse: Ayala (2008).

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

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

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

existente, porque surgieron conceptos “nuevos” o ciertos sujetos ganaron la batalla de ideas, sino por las propias tensiones, aporías y contradicciones de todo lenguaje político que siempre está sujeto al cambio y la contingencia, podemos decir que el mismo lenguaje de la revolución dio paso al de la democracia. La propia violencia, en la medida que fracasó como estrategia política de cambio, dio paso a la democracia como nueva bandera de la transformación. Es por ello que más que un “paso” de la violencia revolucionaria a la democracia, nos interesa pensar en ese “tránsito” en el que *lo viejo convivía con lo nuevo*.

En ese pasaje ciertas articulaciones de sentido del lenguaje de la revolución persistieron –no necesariamente de un modo negativo– en el propio lenguaje de la democracia e hicieron a la posibilidad misma de una democracia que, además de ser un régimen político con cierto grado de legitimidad y de estabilidad, fuera un camino deseable para promover transformaciones en las condiciones de desigualdad social. En este sentido, podríamos pensar que, en algunas experiencias latinoamericanas, el “espíritu de la revolución”, entendido como la necesidad de una transformación social, acompañó a la institucionalización de la democracia.²⁵ Fue, si se quiere, un acompañamiento moderado y breve, temporalmente hablando, pues las decisiones y definiciones por las que se apostaron no implicaron ninguna transformación estructural en las condiciones de vida de la mayoría de los ciudadanos. Tampoco se recuperó el espíritu emancipador que la utopía revolucionaria encerraba, más bien fueron planteos donde la transformación debía darse en el marco de las instituciones (recién recuperadas y a las cuales también había que re-construir en el caso de los países que salían de dictaduras).

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



El lenguaje de la democracia

El pasaje del lenguaje de la revolución al de la democracia representó “una renovación del pensamiento político latinoamericano” (Lechner 1988, p. 27) que conllevó, como primer paso, la revalorización de la política desde una perspectiva no unívoca y contrapuesta a la “lógica de la guerra”. Ello implicó, a su vez, la afirmación de la política en una clave que no presume el aniquilamiento del adversario y que reconoce la imposibilidad de concebir a la política democrática a partir de la idea de una “unidad nacional” homogénea o alguna identidad pre-social (Lechner 1988, pp. 27-28). Así, en este lenguaje, lo político iba de la mano de la reivindicación del pluralismo y la diversidad como condición de la vida política.

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

Lo político, en el lenguaje de la revolución, supone un antagonismo radical que, llevado al extremo, implica la eventual eliminación física del otro (al que se considera como enemigo). Mientras que lo político, en la lógica o lenguaje de la democracia, no implica la erradicación de ese antagonismo, sino su transformación en una clave pluralista, donde el otro es considerado como adversario. La formulación de una perspectiva agonal sobre lo político, en contraste con la visión más difundida de la dialéctica amigo-enemigo, es el enfoque elaborado por Chantal Mouffe (2007; 2014) en respuesta a una serie de críticas formuladas al teórico político alemán Carl Schmitt, quien sostuvo, como afirmamos, que el antagonismo amigo-enemigo constituye el criterio fundamental para distinguir y precisar la especificidad del campo de lo político. Mouffe intervino la perspectiva schmittiana y propuso un procesamiento de las alteridades, que denominó como “agonal” y que sería compatible con los principios de la democracia liberal, en el cual el otro u antagonista se define siempre como un adversario legítimo y no como un enemigo susceptible de ser eliminado o aniquilado.

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

²⁶ Ver nota 16 y 17 de este artículo.

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

Lo que resulta singular es que, en el tránsito de un lenguaje a otro, en el que como apuntamos, *hubo un cambio*, la violencia no fue reemplazada por la aceptación de las diferencias propia de la lógica democrática, ni por una “paz verdadera”. Y tampoco la violencia hizo parte de un debate público que la tematizara y problematizara. Precisamente por ello, la(s) violencia(s) con sus múltiples manifestaciones pervivieron en los pliegues mismos de la democracia liberal. En Colombia, por ejemplo, se plantearon y promovieron pactos y acuerdos de paz que hicieron que la violencia se vuelva un tema de negociación entre partes y no un problema político sobre el que la democracia –entendida como práctica y proceso, siempre conflictivo– pudiera intervenir y trabajar.

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

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

²⁸ Para Eduardo Rinesi (2023), esta idea de la *democracia como rutina* es la que prevaleció en Argentina luego de la transición, en la antesala de la consolidación democrática que se abre en la década del noventa y en el contexto de extensión del neoliberalismo en América Latina. Según esta comprensión de la democracia, asociar la democracia a una rutina suponía entenderla desde una dimensión de previsibilidad y orden, en la cual primaba un sistema de reglas



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

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

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

Como venimos sosteniendo, en varios países latinoamericanos se dio un proceso de silencio en torno a la violencia o se buscó anular esta violencia por medio de procesos de paz que fracasaron de manera rotunda. Y esto porque creemos que la dimensión conflictual de la democracia en vez de ser recuperada en positivo fue anulada. Recuperar a la cultura de paz como cultura combativa (Pereyra 2023, p. 5), es decir, bajo una mirada sobre la paz no consensualista sino conflictivista, nos parece una sugerente apuesta, en la misma línea que venimos desarrollando, de pensar a la política como práctica y como proceso.²⁹

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

que daban seguridad al funcionamiento de las instituciones y, sobre todo, que garantizaban su continuidad. Vale decir, un conjunto de reglas y procedimientos “que crearan esa rutina en la que debía consistir el hábito de ese juego de la democracia” (p. 80).

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

Es así que, recuperar algo del lenguaje revolucionario puede contribuir a configurar un sentido sobre la paz no como la armonía resultante de la ausencia del conflicto, sino una paz más compleja, menos pura, y atravesada por los conflictos propios de cualquier sociedad democrática, vale decir, que está atravesada por el desacuerdo.³⁰ Desacuerdo que supone, a nuestro entender, reformular la concepción del antagonismo radical propia del lenguaje revolucionario (que conlleva la posibilidad del uso de la violencia como eliminación del otro) sin renunciar de la idea del conflicto como motor de la política entendida en clave emancipatoria.³¹ Y, por otra parte, se trata de no reducir el conflicto a una diferencia entre partes (organizaciones que representan intereses) que podría, eventualmente, solucionarse a través de mecanismos de negociación o diálogo y, de la misma manera, llegar a un acuerdo. Se trata más bien de un desacuerdo que es constitutivo de lo político en la medida en que construye identidades, performa acciones, instituye divisiones y, por tanto, motoriza la política propiamente dicha.

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

Referencias

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

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

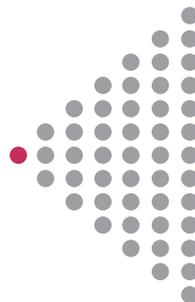
³¹ Recuperamos una definición mínima de emancipación elaborada por Benjamín Arditi quien afirma que “se puede hablar de emancipación cuando hay disputa acerca de si las condiciones actuales, o las relaciones sociales existentes promueven o dañan la igualdad o la libertad y acerca de si otro mundo es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

- CASULLO, N. (2007), "La revolución como pasado" en *Las cuestiones*. Fondo de Cultura Económica.
- EL CAUDILLO (1974). Editorial "Caras y caretas", Revista *El Caudillo*, número 12, 1 de febrero de 1974.
- FANON, F. (1965 [1961]). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- GARATEGARAY M. (2021). "La democracia restauradora". Historia y política en la transición democrática de Uruguay (1980-1989), Revista *Historia Y Memoria*, (24), 21-54.2021 <https://doi.org/10.19053/20275137.n24.2022.13534>
- GARATEGARAY M. (2014). "El peronismo de la ruptura. La disidencia leal 1973-1974". *Revista Nuevo Texto Crítico* 2013-2014. Volumen 26/27, Número 49/50, Iberian and Latin American Cultures, Stanford University.
- KOSELLECK, R. (1993). *Futuro pasado*. Paidós.
- LACLAU, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Siglo XXI.
- LACLAU, E. y Mouffe, C. (1993). "Posmarxismo sin pedido de disculpas" en *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*. Nueva Visión.
- LACLAU, E. (1996). "¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?" en *Emancipación y diferencia*. Ariel.
- LACLAU, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- LANDI, O. (1988), *Reconstrucciones. Nuevas formas de la cultura política*. Puntosur.
- MAGRINI, A. L. (2019). "Populismo y revolución en México: reflexiones en torno a los lenguajes políticos en América Latina durante los años setenta". *Revista Historia Autónoma*, Universidad Autónoma de Madrid, número 14, pp. 195-212. ISSN: 2254-8726. <https://revistas.uam.es/historiaautonoma/article/view/rha2019.14.010>
- MAGRINI, A. L. (2018). *Los nombres de lo indecible: populismo y Violencia(s) como objetos en disputa*. Prometeo.
- MARCHAT, O. (2009). El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Lefort, Nancy, Laclau y Badiou. Fondo de Cultura Económica.
- MONTONEROS. (1970). Comunicado número 5, del 15 de junio de 1970.
- MOUFFE, C. (2007). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica.
- MOUFFE, C. (2014). *Agonística: pensar el mundo políticamente*. Fondo de Cultura Económica.
- PALTI, E. (2018). *Una arqueología de lo político: regímenes de poder desde el siglo XVII*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Primera edición: (2017) *An Archaeology of the Political. Regimes of Power from the Seventeenth Century to the Present*. Columbia University Press.
- PALTI, E. (2011). "Ideas, conceptos y metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje". Fernandez Sebastián, Javier y Gonzalo Capellán de Miguel (eds.) *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual*. Globo Editores. pp. 213-241.
- PALTI, E.(2005a). "Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos", en *Prismas*, 9 , pp. 19-34.
- PALTI, E. (2005b). "De la historia de 'ideas' a la historia de los 'lenguajes políticos' – las escuelas recientes de análisis conceptual: el panorama latinoamericano", en *Anales*, 7-8 (2005), pp. 63-81.
- POCOCK, J. (2011). *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*. Akal.

- PEREYRA, G. (2023), *Contra las violencias. Introducción a la cultura de paz y derechos humanos*. Centro Nacional de los Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra”, Casa Editorial de los Derechos Humanos.
- RANCIÉRE, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.
- REANO, A. (2023), “El debate sobre el pacto social en la revista *Novos Estudos*”, *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*. Núm. 77, julio-diciembre. Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 165-184.
- REANO, A. y Garategaray, M. (2019), “El pacto democrático en el lenguaje político de la transición en Argentina y en Chile en los años ochenta”. *Revista Contemporánea. Historia y problemas del siglo XX*. Año 10, Vol. 10, pp.19-36.
- REANO, A. y Garategaray, M. (2021), *La transición democrática como contexto intelectual. Debates políticos en la Argentina de los años ochenta*. Ediciones UNGS.
- REANO, A. y Smola, J. (2014), *Palabras políticas. Debates sobre la democracia en la Argentina de los ochenta*. Colección Gramáticas Plebeyas (Vol. 3). UNGS - UNDAV Ediciones.
- RINESI, E. (2023), *Democracia. Las ideas de una época*. Ed. de la Imprenta del Congreso de la Nación Argentina.
- ROJAS, R. (2021). *El árbol de las revoluciones. Ideas y poder en América Latina*. Turner.
- SCHMITT, Carl (2009). *El concepto de lo político*. Alianza.
- TRAVERSO, E. (2022). *Revolución: una historia intelectual*. Fondo de Cultura Económica.
- VEZZETTI, H. (2009). *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*. Siglo XXI.



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



MARCELA LANDAZÁBAL MORA³²

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

John Berger

Resumen

La presente reflexión contrapone la paz como el principio de existencia y resistencia de las mujeres oriundas de entornos de guerra, a esa paz propuesta como *ideal* y principio institucional, banalizado y generalizante, generalmente dispuesta desde marcos y normativas patriarcales. El texto se divide en tres grandes apartados y va delineando algunas distinciones de paz de las mujeres como actores políticos en el marco de algunos procesos de paz de países periféricos. Primero da cuenta de cómo se construye la paz, desde *arriba*, incluso cuando toma en cuenta a las mujeres iconizadas bajo supuestos de liderazgo, sin alertar las complejidades del entramado social, como un escenario de oficialización del discurso de paz. En contraparte, el segundo apartado, *desde las trincheras de salvación*, da cuenta de otra construcción de paz desde territorios y cuerpos concretos ya no bajo el matiz de la guerra (como hecho doliente), ni la paz (como discurso ideal), sino de la guerra (como memoria de pueblos y territorios violentados) y la paz (como principio de reconstrucción; como *praxis* de sanación; como retorno a la vida –integrando también la consagración de los muertos).

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

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

Abstract

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

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

El estruendo de la guerra deja por todo horizonte geográfico, histórico y cultural que atraviesa un vasto silencio. Un efecto que aturde toda posibilidad de entendimiento acerca de los afectos y los defectos de cada conflicto (a veces resumido en cifras); deja también el silenciamiento de los testimonios, de los daños, de las preguntas por el futuro y los pasados. En suma, deja en el desierto de esa realidad infame la inscripción de una urgencia: la paz (planteada como fin de la guerra). La guerra se establece en el contrapunto entre el estruendo –de las maquinarias bélicas de las que dispone– y el silenciamiento –ante la falta de claridad de los hechos, los participantes, y los efectos subjetivos que terminan marcando la historia–. En cada guerra hay más que bandos, hay actores protagónicos que administran bien sea el conflicto o sus soluciones parciales –que perpetúan el conflicto–, y, sobre todo, hay efectos que se desbordan y se filtran en los pueblos y territorios devastados, sean de vencedores o de vencidos. En este contraste aparece la formulación de la paz como un fin, un acuerdo a modo de solución entre guerreros, por lo general anticipada entre las élites de cada realidad bélica, aparece esa figura tan relevante que es el Acuerdo de Paz, como un modo políticamente correcto de atender un conflicto, de darle historicidad, fechas de inicio y fin con su marcada lectura oficial (Bell, 2013; Castillejo Cuéllar en Duica Amaya; 2016). Este formato de la paz trata más bien del lenguaje de los Estados, la norma, la vocación militar (ahora dirigida al concilio) pero siempre en su formulación patriarcal a través del linaje de las instituciones tradicionales. Dicho formato oficial, institucional, y de escala internacional sobre la paz, fuera de los campos de guerra se postula como principio universal, como ideal, y determina un discurso de cohesión (sin mucha

identificación entre las víctimas reales, la mayoría de las veces) donde no se escatiman las tensiones existentes entre posturas económicas y geopolíticas, entre la escalas máximas y mínimas de cada conflicto.³³

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

Entonces la paz no es la contraparte de la guerra. Conviene entenderla más bien como una articulación de distintas potencias que guardan la vida, en el contexto de un proceso social extendido en lo humano y lo no humano; dispuesta en las formas cotidianas de hacer comunidad en espacios impensados para que las condiciones (de paz) florezcan, porque se propone como principio de creatividad y creación basado en el cuidado. Es un principio de revolución e irrupción ante el dogma de la guerra. A lo largo de América Latina y otros entornos periféricos varios ejemplos promovidos por las luchas de pueblos originarios y mujeres dan cuenta que la paz tiene que ver con todos los ciclos, tiempos y espacios de las comunidades vivientes (Castillejo Cuéllar, 2021; Escobar Arturo, 2014; Mies y Shiva, 1998). Se trata de una *praxis*, no de un ideal, donde se recurre a la memoria y la imaginación (de la paz) para incluir especies y espacios, donde se abre campo a la capacidad de honrar a los muertos –para que descansen en paz–, pero también se trata de la promesa de los vivos –para vivir en paz.

Con este telón de fondo, la presente reflexión se propone trazar algunas coordenadas para comprender la acción de las mujeres en *sus* procesos y procedimientos de paz, como contraparte al marco de visibilidad impuesto en la figura de ‘Los Procesos de Paz’. Es central indicar que dicho marco, antes de recoger la densidad y complejidad de la paz de las mujeres ante los conflictos armados, impone específicos esquemas, políticas y formatos de reconocimiento, que en ocasiones terminan siendo de invisibilización. Por lo mismo, este texto confronta dos perspectivas, *la visión aérea* para reconocer en un modo planetario el modo en que la paz, como urgencia por acordar la prevención de exterminios y aniquilación, se ha instalado.

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

Aquí no se comentarán los procesos institucionales que oficializan las palabras, los términos y la agenda de la paz en un modo global (es decir, trazada también por requerimientos económicos y geopolíticos). Allí, la paz por lo general permanece como una obsesión en abstracto que reposa sobre un ideal universal de humanidad (Jelin, 2021). Pero ni lo uno ni lo otro permite comprender cómo sucede la construcción de paz en su forma específica, porque no hay humano/a ideal.

Por eso, en un segundo momento del texto me interesa contraponer la visión contraria, desde abajo, desde *las trincheras de salvación*, desde territorios y cuerpos concretos ya no bajo el matiz de la guerra (como hecho doliente), ni la paz (como discurso ideal), sino de la guerra (como memoria de pueblos y territorios violentados) y la paz (como principio de reconstrucción; como *praxis* de sanación; como retorno a la vida –integrando también la consagración de los muertos). Dado que la cualidad bélica de la guerra está emparentada con un sustrato de carácter masculino-guerrero-violento, donde los principales actores son los hombres (y mujeres obligadas a actuar como hombres), las primeras víctimas de esas ausencias reclutadas por la guerra, y a la vez responsables de la supervivencia, son las mujeres y las familias (abuelos y niños) dejados atrás y estereotipados como la población vulnerable. Sin embargo, esa masa sin referente concreto en el escenario bélico es la base humana, geográfica y cultural que amortigua el conflicto. Aquí es pertinente situar la potencia de la subjetividad de las mujeres tanto en su dimensión simbólica como en su función práctica en la construcción de paz, en todo escenario de violencia. Aquí no solo se mira el eje de un conflicto bélico, y en cambio, la capacidad de reconstrucción dentro de un tejido social deteriorado para darle cuerpo y consistencia a esa forma específica de la paz que sucede a (y se da en medio de) la guerra.³⁴ Se trata, por tanto, de la paz de las mujeres ante el estruendo de la guerra (sin estar necesariamente incorporadas en alguna agenda de paz).

En perspectiva aérea: paz y género en procesos de paz

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

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

ñaban para dirimirlos³⁵ (Kreutz, 2010; Villellas Ariño, 2016). Por lo mismo, es necesario situar tres claves de la óptica masculina que vale la pena mencionar para comprender por qué es una mirada estructurante no solo de la guerra, sino de lo que se entiende como paz, vía la pacificación:

- a) La manera en que el mundo moderno se distribuye geopolíticamente, consecuencia de las divisiones de territorios imperiales, donde las colonias que, durante el siglo XIX y XX, pasaron por procesos de independencia, descolonización o cambio de status político (como el caso de los territorios ultramarinos aún vigentes para Francia, Holanda e Inglaterra, por ejemplo) configuran la base de una espacialidad sustentada en el criterio patriarcal-colonial de división territorial que no fue superada con los periodos poscoloniales y que por lo mismo, mantiene vigentes ciertas estructuras divisorias de la sociedad. (Guha, 2022; Rogoff, 2014).
- b) La disposición de representantes de naciones en el ámbito internacional está históricamente sustentada en portavoces masculinos, y las presencias femeninas que lideraron algunas naciones, como el caso Thatcher, no escaparon al mandato patriarcal, ni del lenguaje patriarcal imperialista propio de la óptica dominante. Lo que ha conllevado también a una interpretación androcéntrica de los modelos políticos, de la configuración propia de Estado-nación moderno y, en consecuencia, a una negación y desvalorización de la participación social de las mujeres en tiempos de guerra y de paz (Lerner, 1990).
- c) La distribución sexuada del trabajo, que tuvo su repercusión en las labores asumidas en tiempos de guerra, condicionó de manera importante la narrativa del lugar de las mujeres. En oposición al héroe militar, las mujeres fueron narradas en su dedicación al trabajo de cuidados (como los cuerpos médicos de primeros auxilios y las narrativas romantizadas entre enfermeras que cumplieron con el estereotipo de cuidadora, mientras los marinos fueron narrados como 'sujetos activos militarmente' –esto es, sujetos disciplinados, vetados de toda capacidad de subjetividad política). De esta manera, se puede comprender por qué el reconocimiento del sufragio femenino se oficializa después de grandes sucesos bélicos en Europa, a modo de compensación poblacional ante la pérdida de la población votante masculina (Thébaud, 2001). De manera que, a través de diferentes estrategias se invisibilizó la acción directa de grupos de mujeres combatientes en conflictos armados. A la vez, la acción directa de otros colectivos de mujeres no combatientes pero muy activos en procesos de espionaje, huida, refugio y recomposición social se minimizó, como propio de un trabajo de cuidados, ergo femenino (Landazábal, 2021).

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

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

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

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

Ahora bien, el informe de “Participación de las mujeres en las negociaciones de paz: relaciones entre presencia e influencia de UNIFEM” (2012), tras un análisis realizado sobre 31 de los procesos de paz más relevantes entre 1992 y el año 2000, reconoce la participación de las mujeres, a cuenta propia, antes de la resolución 1325 del Consejo de Seguridad de la ONU.³⁶ Como fue el caso de la República del Salvador en la década de 1990, donde las mujeres que participaron con el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) estuvieron presentes en casi todas las mesas de negociación, representando una tercera parte; también colocaron sus demandas de acuerdo a los paquetes de redistribución de tierras en el acuerdo (UNIFEM-ONU, 2012). Por su parte, en la República de Sudáfrica, a

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

mediados de la década de 1990, la Comisión Nacional de la Mujer solicitó que la mitad de quienes participaran en el proceso de negociación multipartidista fueran mujeres. (ONU-Mujeres, 2018). Desde luego, la paridad numérica de género no anticipa un cambio inmediato en la cultura patriarcal, pero sí implica el reconocimiento de la necesidad de exigir espacios de presencia política (no de mera representación) y diálogo, donde se tome en cuenta la voz de las mujeres en procesos de construcción de paz, en sus modos situados, de acuerdo con el contexto social, histórico y bélico padecido.

Aun así, en estos dos ejemplos comentados por informes oficiales de diferentes instancias de la ONU no se detalla el modo en que las luchas de las mujeres exceden el marco de los acuerdos y se reorganizan no solo en las demandas (como el caso de El Salvador), sino en la conceptualización de la paz (el caso de Suráfrica). En El Salvador, las mujeres demandaron el no cumplimiento de los acuerdos, lo cual conllevó a la creación de la “Asociación de Mujeres por la Dignidad y la Vida” en los años posteriores al conflicto. Con ello se visibilizó la reanudación de la demanda de cumplimiento de las condiciones iniciales, a la vez que se denunciaron las formas en que operó la administración post-acuerdo en el cuerpo de las mujeres (principalmente observadas como necesarias para la reproducción de la población) y las subjetividades (donde no se han considerado necesarias perspectivas sobre los modos de asumir los duelos de la guerra, los retornos y las expulsiones) (Aguñada Deras, 2001).

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

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

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

Imágenes y mujeres imaginadas en perspectiva aérea

El relato genérico sobre la paz (y, en consecuencia, sobre la guerra) posiciona una tensión específica entre lo visible y lo invisible, entre lo contable y lo “*incontable*” y lo imposible de “contabilizar”. Este acumulado sensible reposa sobre la necesidad de dar imagen, cuerpo, forma y voz a todo lo que es difícil de ver e imaginar de la guerra, en tanto condición de aniquilación, frente a la supervivencia, pues, finalmente lo que la guerra coloca en entredicho es la capacidad de sostener la vida, tanto individual como colectiva. Tensiona y fragiliza la *vitalidad* del entramado de lo colectivo; todos esos procesos y estrategias basadas en la confianza y la resolución dialogante de las diferencias, que dependen de constantes procesos de actualización y afianzamiento de acuerdos mínimos y máximos. En consecuencia, lo que se busca con la paz, es declarar una instancia oficial de supervivencia, en principio, y después se persigue el rescate de todo lo arrasado en la guerra, donde al menos se pueda pelear el derecho a la memoria (y no por ser menor, sino porque es lo que queda), que conlleva la responsabilidad del deber de resituar la esperanza con sus propios códigos, términos y proyectos. Entonces la figura del sobreviviente tiene una consideración política, aquella de situar la experiencia de (sobre)vivir, pese a la guerra, en la historia, y en esto, las supervivientes por excelencia han sido las mujeres (debido, en parte, a las consecuencias de las distribuciones sexuadas en los roles bélicos y no bélicos). Entonces, los modos de administrar la paz tienen que ver con la perpetuidad de la guerra si no se reconocen las instancias micro de los lugares de lucha, resguardo y resistencia de las mujeres, y de la sociedad civil en general.

Por lo tanto, desde la perspectiva macro, se requiere brindar reconocimiento a procesos y figuras específicas, dado que la principal fisura del discurso supra-institucional es su limitada visibilidad de lo profundo, de lo íntimo, de lo mínimo y de lo duradero, de cuánto se extiende el daño y el duelo en el tiempo, y de cuánto toma lograr una restauración. La perspectiva macro construye un tiempo ajeno y homogéneo que no sincroniza la experiencia del sintiente. Aun así, desde dicha dimensión, siempre desde arriba, se logran consolidar formas específicas que sirvan como modelo, que actúen como pedagogía y a la vez como catalizador de las

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

necesidades dispuestas en el discurso oficial acerca de aquellas mujeres que encarnan las luchas en sus distintas exigencias. Una de las instancias que ha contribuido en la oficialización de esta visibilización en el marco de un reconocimiento internacional con gran incidencia mediática, refiere a los premios Nobel de Paz otorgados a personalidades de diferentes partes del mundo, en aras de reconocer sus logros en el marco de la “no-violencia”, es decir, sin necesidad de recurrir a una lucha armada.

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

Ellen Johnson Sirleaf, oriunda de Monrovia, fue la primera presidenta en África, liderando a Liberia de 2006 a 2018, fue reconocida por lograr una década de paz en su país. Tanto la llegada al mandato presidencial, como el giro discursivo sobre la paz durante su gobierno dan cuenta de un manejo de imagen específico de las élites políticas del sur articuladas con las lógicas políticas y mediáticas de Occidente. Por su parte, Leymah Gbowee, lideresa del movimiento “Liberia, Acción Masiva para la Paz”, que también buscaba poner fin a la segunda Guerra Civil en Liberia manifestó serias críticas hacia los modos de administración y el enfoque de género de la presidenta Sirleaf (UNMIL, 2018; González Díaz, 2017). La activista organizó a las mujeres cristianas y musulmanas para constituir mesas de diálogo con el presidente Charles Taylor, y asimismo convocó a las luteranas, haciendo visible la relevancia de los movimientos civiles para configurar una base de exigencias para la paz que pudiera sostenerse en un diálogo no solo a partir de las diferencias políticas, sino étnicas y culturales. Por último, en la tríada se encuentra la periodista Tawakkul Karman, de Yemen, Fundadora de “Mujeres Periodistas Sin Cadenas” y reconocida en Occidente por ser el rostro yemení durante la primavera árabe. Opuesta al régimen de Ali Abdullah Saleh, se ha comprometido principalmente

como periodista, luchando por la libertad de investigación y expresión de los medios de prensa en Yemen. Ha movilizado una gestión importante en materia de apoyo y visibilización internacional ante organismos supra-institucionales.

La formulación de esta tríada de mujeres protagonistas de la periferia, iconizadas desde entonces por el galardón, permite reconocer, al menos lejanamente sus nombres y comprender la dimensión de los conflictos en el mundo; aun así, no se hacen más próximas ni ellas, ni sus contextos. ¿Por qué? Se requiere una reflexión más amplia sobre el manejo que Occidente impone sobre las historias del mundo a partir del agotamiento de las estructuras de lo visible. Las luchas de estas tres mujeres, situadas en sus formulaciones específicas, en sus debates étnicos, políticos, económicos e históricos atravesados por los estereotipos del colonialismo, la pobreza, el orientalismo y la minusvaloración del género, se disponen en el homogéneo discurso de la paz promovido por la comunidad internacional bajo el esquema de la lucha “no-violenta”, como si se tratara de una fórmula que funciona bajo los mismos mecanismos en todas las esquinas del planeta. Se trata, pues, del modo en que actúan los marcos normativos (de guerra o de paz) de la lógica de lo visible/invisible en Occidente. Si se considera el discernimiento de Judith Butler (2010; 99) cuando afirmó que “el marco normativo comanda cierta ignorancia sobre los sujetos en los que recae”, es posible dar cuenta de que la visibilidad en la política universalista de Occidente es ante todo una operación de ruptura de la sinestesia, de insensibilización que “permite” ver algunas parcelas de humanidad permitidas (y otra gran mayoría no). Es decir, aún, esa distancia insondable basada en la estereotipación del otro, que remarcó muy bien Edward Saïd en *Orientalismo*, encuentra sus correspondencias entre la brecha norte y sur, entre África y el mundo desarrollado o entre América Latina y el Atlántico norte, sigue sin resolverse en los marcos de visibilización más emblemáticos y globalizados, como el Premio Nobel, que surgen más bien en una necesidad de seguir imaginando *al otro*, y ahora a *la otra*, en términos “más correctos” pero igualmente distantes e impersonales; banales.

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

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

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

Desde las trincheras de salvación, la paz de las mujeres

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

La estrategia humanitaria está segmentada por intereses que exceden la “buena amoral” del asistencialismo y se trenza con formas económicas altamente rentables, a través de un mercado de ayudas (humanitarias) que circulan alrededor del mundo, sin que aterricen en los contextos para los que son predestinados (Fassin, 2016; Amin, 1998). Pero hay más en las consecuencias del perfilamiento humanitario. En economías neoliberales, la estereotipación de poblaciones y lugares “de la barbarie”, ocurre de la manera en que lo pobre se articula con lo bélico, “naturalizando” lo criminal y monstruoso. Ese es uno de los núcleos que complejiza la lectura sobre entornos bélicos en el Sur global. Lo nocivo de toda estereotipación, como lo alertó ya Stuart Hall (2013), tiene que ver con el modo de fijar y reducir la diferencia mientras pierde su cualidad de complejidad. Se trata de una torsión sobre el modo en que se va delimitando lo simbólico, lo recordado, lo reconocible, lo identificable de un entorno *diferenciado* y de sus grupos humanos. De ahí que el humanitarismo sea rápidamente traducido como asistencialismo. Ante la demanda de una cultura de concilio como agenda política global nos enfrentamos al dilema de confrontar la paz –como sustrato ideal, abstracto– con la “cultura”, en tanto cultivo de una sensibilidad racionalizada, sentida, compartida y común, dispuesta en su forma incorporada. El problema reside precisamente en la conciliación de *eso común* cuando los marcajes del colonialismo y el imperialismo siguen profundizando las brechas entre hombres y mujeres, entre lo civilizado y lo (aún) no civilizado –una distancia cultural insondable entre la forma patriarcal de relación con los y las “otras”. Por esta razón, los procesos de paz no surgen solamente en escenarios de guerra o conflicto armado, sino en escenarios de profundas

violencias estructurales donde, entre una diversidad de amenazas, se anticipa el peligro mayúsculo de perder la vida, y de perder las formas colectivas de sostenerla.

Una trinchera en la historia de Colombia

Colombia fue el primer país en América Latina que incorporó los recientes protocolos de la perspectiva de género en el Acuerdo de Paz de 2016, de cara a una justicia transicional. Se trataba de un proceso impulsado por diferentes instancias, en especial, desde la “Ruta pacífica de las mujeres”, donde se situó la experiencia de violencia en las mujeres como eje central de análisis y gestión hacia otros modos de sanación colectiva. La subjetividad de las mujeres ante el conflicto fue determinante para comprender cómo posibilitar el recuerdo de los episodios violentos, pero también los modos de reconstrucción forjados en colectivo. Se aterrizó una estrategia de rastreo que no solo se enfocaba en las mujeres como colectivo genérico, sino en las diferentes colectividades de mujeres, incluso situando la palabra de aquellas que, por su condición de combatientes, quedaron atrapadas entre limbos de ilegitimidad y por lo mismo fueron expuestas a diferentes violencias que se conocieron solo en los espacios de escucha. De esta manera, también es necesario anticipar no solo los conflictos entre mujeres, sino sus marcos de diferenciación y enunciación. Ante ello, la Comisión de la Verdad, sensibilizada hacia las diferencias de las violencias en cada territorio del país, construyó un cuestionario base para rastrear, de manera inductiva –a partir de la escucha–, los hechos violentos y la experiencia que guardan las mujeres frente a lo ocurrido: “¿qué sucedió?, ¿cuándo y dónde?, ¿quiénes fueron los responsables?, ¿qué efectos tuvo ese hecho en su vida?, ¿qué hizo para enfrentarlo?, ¿por qué cree que pasó?, ¿qué habría que hacer para que no volviera a suceder?” (Comisión de la Verdad, 2023). A partir de un mapeo específico en los modos de experiencia de la violencia de cada territorio se pudo comenzar a nombrar “lo innombrable”, a poner a prueba la capacidad de escucha sobre los episodios de violencias no armadas en medio del conflicto, como la violencia sexual –principalmente sobre mujeres– que anticipaba la lógica de la masculinidad armada, pero también se expresaba como dominio de todos los territorios simbólicos y físicos de cuerpos feminizados.

Según la Comisión de Verdad los actos de agresión sexual “se dirigen contra las mujeres en tres tipos de situaciones: los contextos de indefensión, como capturas o detenciones; en el escenario de control territorial en las comunidades; o en el contexto de operativos y masacres” (Comisión de la Verdad, 2021, 173). En este punto la Comisión también contó con el refuerzo de antecedentes relevantes, como los diagnósticos realizados por el Centro de Memoria Histórica, en su informe *La Guerra inscrita en el cuerpo* (2017), donde se conjuga un análisis que permitió entender las lógicas de dichas violencias, mientras abrió espacio a testimonios desgarradores que dan cuenta del impacto del daño:

La violencia sexual, entre otras cosas, se ha usado para transmitir a las comunidades el mensaje de que los cuerpos de las niñas y las mujeres, así como el territorio, tienen dueño. Y cada grupo armado lo ha hecho de diferentes formas. Asimismo, la violencia

sexual ha sido empleada como una técnica de corrección sobre los cuerpos que transgreden las normas y las reglas de moralidad impuestas por los actores armados (CNMDH, 2017, p. 17).

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

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

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



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

Pero con la verdad no llega por sí sola la sanación, y menos, “la paz” (esa que en cada conflicto bélico se persigue como fin), y tampoco con el Acuerdo. Se requiere un músculo social dispuesto a emprender otro proceso lento, e incluso doloroso, el de la transformación, el de la relectura de la memoria, el de la necesidad del recuerdo, y según las formas culturales y los acuerdos, el del perdón (políticamente situado). En este sentido, la influencia de las comitivas de mujeres de base, tanto militantes y organizadas en colectivos particulares, así como en redes de cuidado, ha sido central para organizar la labor de la Comisión de Verdad en el marco de una política transicional para el caso colombiano. Esto es, en una dimensión que implique un cambio de época entre violencia y algo más cercano a la paz, lo que condiciona un cambio necesario de narrativa de la historia oficial y de reconocimiento de todos los sujetos envueltos en la narrativa de la bélica, y aquellos dejados de lado, incluidos e incluidas en un proyecto de justicia y reparación hacia la paz. De esta manera, una sociedad democrática debe resolver desde diferentes sectores su propia semántica de la paz. Sin embargo, la forma activa de la reparación de la memoria, así como la organización de ejes simbólicos de reconocimiento del duelo y el daño no son suficientes.

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

En el caso colombiano, pese a la firma del Acuerdo y en el marco de una política gubernamental de derecha continuada por el expresidente Alejandro Duque,

durante su mandato 2018-2022 se dio un revés atroz hacia los puntos pactados por el acuerdo. La cohesión social en Colombia se trabajó poco, el país quedó dividido entre quienes vieron conveniente un pacto social, y entre quienes se ven amedrentados por los estereotipos de los bandos del conflicto armado. En esos cuatro años clave de continuidad en la construcción de paz, y donde era clave replantear la narrativa del *enemigo interno* tan consolidada por la visión de ultraderecha, fueron abandonadas las acciones específicas de reintegración social entre miembros de todos los bandos del conflicto armado. Pero no se trataba solo de una integración cultural, era necesaria la económica. Lo que sucedió al Acuerdo fue una forma bifurcada del conflicto. Por una parte, la que conllevó a caracterizar, dar nombre a hechos, periodos y sujetos envueltos por el conflicto en un marco de reconocimiento oficial y de justicia a través de la Comisión de la Verdad y la Justicia Especial para la Paz. Por otra parte, los asesinatos a líderes ambientales que quedaron defendiendo los intereses territoriales se recrudecieron. La población desplazada en las ciudades presentó altos índices de violencia juvenil y continuaron los ejercicios de apropiación de tierras para monocultivo, así como la readecuación del ajedrez del narcotráfico, ahora vinculado a grupos ex paramilitares y carteles internacionales. Esa *paz* originó otros escenarios de violencia.

Las paces, anudando una reflexión final

Entre 1990 y 2014 se firmaron cerca de 1168 acuerdos de paz alrededor del mundo. Según la profesora de la Universidad de Edimburgo, Christine Bell, en el marco de estos, después de la resolución 1325 se ha incrementado el interés por abrigar una perspectiva de género, que se encarga fundamentalmente de las diferencias de las violencias y sus efectos entre hombres y mujeres. (Bell, 2015). La revisión *grosso modo* sobre las cifras de inclusión de dicha perspectiva parece favorable, sin embargo, es pertinente señalar que la cantidad de acuerdos firmados da cuenta del incremento insospechado de escenarios bélicos en el mundo. Es decir, los acuerdos que, a su vez, visibilizan las guerras colocan en la mira marcos de organización social sedimentados, condicionados, y muchas veces interconectados a través de ejes de violencia entre regiones. El discurso de la paz, vía la pacificación de la guerra, impuesto desde arriba, observado meramente en cifras, alude más a la forma neoliberal de enunciados generalizantes, los cuales, a su vez, profundizan la amplificación de la desigualdad en regiones tradicionalmente desdeñadas en los marcos geopolíticos; estereotipadas por sus 'atrasos'. En esta perspectiva, un Estado violento es una identidad sociopolítica no consolidada; "no completamente civilizada". No obstante, basta dar un vistazo por la generalidad de América Latina, el Caribe, gran parte del África, Medio Oriente y vastas regiones del Asia para observar que, curiosamente, un Estado violento es generalmente un epicentro de extracción de recursos (naturales y humanos) dispuestos en mercados legales y paralegales. Colocar fin a una guerra, por lo tanto, exige también una estrategia económica, no solo centrada en las víctimas, que es la forma convencional de la narrativa humanitaria, sino en las estructuras económicas y culturales. Pero las formas económicas no son locales. En gran medida, con la forma que otorga el neoliberalismo a las estructuras sociales, las economías de guerra son economías consolidadas y altamente rentables. Por lo tanto, es evidente que, tras el 'fin' de las guerras, los Acuerdos de Paz colocan en jaque las



economías asentadas sobre esas estructuras precedentes, las cuales se resienten y crean rápidamente otras condiciones bélicas que sostienen los principios económicos que dan continuidad a la guerra (Nordstrom, 2003; Thoumi, 2003). De esa manera, como fue el caso de Colombia, aun con el acuerdo de paz, las estructuras económicas criminales se rediseñaron y suplieron algunos vacíos de poder que rápidamente adosaron a otros escenarios de economía criminal y violencia. Se terminó una guerra sin que se afianzara la paz, y se continuó con la forma bélica de la economía precedente. Sin embargo, esas economías son de circulación internacional.

I.

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

Ahora bien, ante tal persistencia estructurante que presentan los escenarios de guerra (algunos más bélicos, otros latentes, otros sostenidos por décadas o siglos) parece que la formulación de los acuerdos de paz se impone como medida temporal, en una condición muy tenue, casi paliativa, e ingresa en la inercia de las dinámicas discursivas de corrección política. De ahí la necesidad de rebasar la mirada supra-institucional y aérea, para entrar en terreno, y en vez de una mirada internacional, comprender las interdependencias de los conflictos en su cualidad de red, trans-nacional. No es lo mismo, la forma internacional actúa con la base de la mirada de la geopolítica dominante, entiende ejes de crisis y conflicto vs. ejes de equilibrio, en cambio, la red se articula de modos orgánicos y conduce a conexiones insospechadas donde el equilibrio de los entornos dominantes no prevalece sin la crisis de los entornos dominados. No hay forma de construir una perspectiva internacional de la paz sin un equilibrio integral de la geopolítica. Ese horizonte aún es distante. El mundo habita, a través de los discursos de paz, una geopolítica de guerra.

II.

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

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

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

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

III.

Por último, ¿qué ha sucedido con las diversas formas en que se ha incorporado la guerra en las sociedades, sin necesidad de una confrontación bélica en su forma tradicional? La noción de guerra entre naciones, incluso la forma de la guerra civil, se traslapa con la de 'conflicto armado', pero esta noción no alcanza para caracterizar violencias armadas donde no hay bandos políticamente dispuestos, sino actores envueltos en dobles marcos de visibilidad, soterrados y algunas veces aliados con élites políticas, enfocados en específicos intereses económicos, como lo es el crimen organizado. El caso mexicano resulta paradigmático porque no se asume como una geografía en guerra, no tiene conflictos internacionales declarados entre vecinos, y sin embargo presenta altísimos índices de violencias atroces, donde también es fragilizado por su condición de frontera vertical. Entonces, no trata solo de países (fragmentos de soberanía), sino de cómo opera la guerra en la región desde los flancos legales, paralegales y más subterráneos del poder patriarcal, a través de las violencias extendidas de Estado, como el caso actual de disciplinamiento drástico y militarización en El Salvador ante los maras, cuyos efectos atraviesan diferentes sectores de la población (Verdes-Montenegro Escáñez y Rodríguez Pinzón, 2020) ; la redes de trata de personas y órganos que operan en absoluta clandestinidad, creando regímenes de terror (UNODC; 2023); o el crimen organizado transnacional en América Latina, coludido con otros ejes geopolíticos en Asia y África, y cuyos principales mercados son los centros globales (InSightCrime, 2023). Este denso entramado de economías de violencia fomenta una cultura exacerbada de xenofobia y expulsión, pero también de sumisión de los cuerpos de mujeres y otros cuerpos feminizados expuestos a diferentes agresiones, sea por la naturaleza del entorno en que nacieron, o por donde se desplazan. En suma, toda lógica bélica, en detrimento de la dignidad de las vidas y en pro del usufructo desmedido de poderes, encarna un problema para la consolidación de toda noción de paz. En esa fina construcción de marcos desde diferentes experiencias también cuenta la perspectiva de género ante los conflictos. No se trata de la mirada específica de las mujeres, sino de una perspectiva capaz de detectar otras complejidades en escalas macro y micro; sería el marco fuera del marco. Se trata de observar una suerte de incomodidad, de distancia ante el mundo, a la vez que lo incluye y lo transforma sosteniendo la paz como principio de vida; la paz durante el estruendo; la paz en el conflicto; la paz como un espacio impensado en la dimensión masculinizada de toda guerra.

Como lo esboza Virginia Woolf en *Tres Guineas* (1983), la participación de las mujeres en la paz debe asumirse sin borrar las 'diferencias', donde, incluso en todo espacio de inclusión, asumen de manera política su condición de "extrañas". Entonces no se trata de un esencialismo sexo-genérico, sino de una enunciación

política ante la historia, “la historia desde las mujeres es de desprendimiento y desvinculación” (Wolf, 1983). De des-sujeción diría yo, porque se encarna una dimensión subjetiva, crítica y constructiva. Como afirmó la autora inglesa ante la pregunta que le formuló un hombre: “¿Qué debemos hacer para evitar la guerra?” La autora respondió: “La mejor manera en que podemos ayudarlo a evitar la guerra –así se resume la respuesta al final del ensayo– no consiste en ingresar en su sociedad (la de los hombres), sino en permanecer fuera de ella, aun cuando persigamos una misma causa”. Esa causa, como se avista en este bosquejo de algunas experiencias ante la guerra en el mundo, asume la vida en paz.

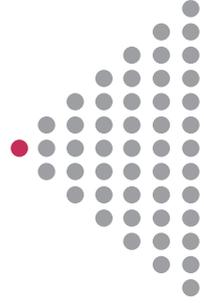
Referencias

- AGUIÑADA Deras, Dínora. (2001). Una mirada feminista sobre la participación de las mujeres en la guerra. El caso de El Salvador. *Hommes armés, femmes aguerries. Rapports de genre en situations de conflit armé*. Graduate Institute Publications. <https://books.openedition.org/iheid/6146?lang=es>
- AMIN, Samir (1998). *El capitalismo en la era de la globalización*. Paidós.
- BUTLER, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- CASTILLEJO Cuéllar (2021). Remendar lo social: Espíritus testimoniantes, árboles dolidos y otras epistemologías del dolor en Colombia. *Ciencias Nueva. Revista de Historia y Política*. No 4 pp. 102-123. https://www.researchgate.net/publication/348767269_Remendar_lo_social_Espiritus_testimoniante_arboles_dolidos_y_otras_epistemologias_del_dolor_en_Colombia
- CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA (2017). La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado. CNMH. https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes-accesibles/guerra-inscrita-en-el-cuerpo_accesible.pdf
- COMISIÓN DE LA VERDAD (a) (2022). *Hay Futuro si hay verdad: Informe Final de la Comisión para el esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Hallazgos y recomendaciones. Comisión de la Verdad. <https://www.comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verdad>
- COMISIÓN DE LA VERDAD (b). (2022). *Hay futuro si hay verdad: Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Mi cuerpo es la verdad. Experiencias de mujeres y personas LGBTIQ+ en el conflicto armado. Comisión de la Verdad. <https://www.comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verdad>
- DE LA REY, Cheryl; McKay Susan (2006). Peacebuilding as a Gendered Process. *Journal of Social Issues*, Vol. 62, No. 1, pp. 141-153. http://wunrn.com/wp-content/uploads/041506_peacebuilding_as.pdf
- DUICA Amaya, Liliana (2016). Dos investigadores dialogan sobre la construcción de paz. Entrevista a Angélica Rettberg y Alejandro Castillejo. *Revista de Estudios Sociales* No. 56, pp 122-129. <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/res/article/view/5973>
- ESCOBAR, Arturo. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. UNAULA.

- FASSIN, Didier. (2016). *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*. Prometeo.
- GALTUN, John (2003). *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Gernika Gogoratuz.
- GONZÁLEZ Díaz, Marcos (2017). Liberia: el legado de la primera mujer presidenta de África y Nobel de la Paz que considera el feminismo “un extremismo” y defiende las leyes contra homosexuales. *BBC Mundo*, 26 de diciembre, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-41730274>
- GUHA, Renahit. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Traducción Gloria Cano. Crítica.
- FEDERICI, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.
- HALL, Stuart (2013). El espectáculo del otro. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Corporación Editorial Nacional, Ecuador, 2013 (pp. 431-457).
- InSightCrime (2023). Is the Fentanyl Market Expanding Across Latin America? Octubre 13 de 2020. <https://insightcrime.org/es/noticias/esta-expandiend-mercado-fentanilo-america-latina/>
- KREUTZ, Joaquim. (2010). How and when armed conflicts end: Introducing the UCDP Conflict Termination dataset. *Journal of Peace Research*, No. 47(2) pp. 243–250. https://www.researchgate.net/publication/227574647_How_and_when_armed_conflicts_end_Introducing_the_UCDP_Conflict_Termination_dataset/link/5819c8a508ae30a2c01c6162/download
- LERNER, Gerda. (1990). *La creación del patriarcado*. Crítica
- MIES, María y Shiva Vandana (1998). *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*. Icaria.
- NORDSTORM, Carolyn. (2003). Shadows and sovereigns (pp 326-343). En Brener Neil, et al *State/Space. A Reader*. Blackwell Publishing.
- ONU-MUJERES (2018). *Participación significativa de las mujeres en los procesos de paz. Modalidades y estrategias en las distintas vías*. 29 y 30 de noviembre. <https://www.unwomen.org/es/digital-library/publications/2021/06/proceedings-womens-meaningful-participation-in-peace-processes>
- Organización de Naciones Unidas, *Resolución 1325* octubre 31 de 2000. <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2006/1759.pdf>
- ROGOFF, Irit. (2014). *Terra infirma. La cultura visual de la geografía*. Ciudad de México, PUEG-UNAM.
- THOUMI, Francisco (2003). *Illegal drugs economy and society in the Andes*. Woodrow Wilson Center Press.
- UNESCO (1999). *Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz*. <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N99/774/46/PDF/N9977446.pdf?OpenElement>
- UNMIL-UN. (2018). *Lessons identified from United Nations Mission in Liberia support rule of Law in Liberia*. United Nations Mission in Liberia (UNMIL). <https://issat.dcaf.ch/download/129155/2643356>

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





Segunda parte

Lecturas e intervenciones públicas
para resistir los autoritarismos
y el neoliberalismo

¿Cómo se construye la paz? Carta para el encuentro internacional Proyecto integral: Cultura de paz, igualdad y derechos humanos³⁸

TATY ALMEIDA³⁹

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

La paz se construye con más democracia y con políticas de igualdad de oportunidades. En el respeto por el otro, con derechos humanos garantizados por un Estado presente que cuida a sus ciudadanos. La paz se construye cuando se respeta la vida. Por eso nuestra primera consigna como Madres de Plaza de Mayo fue exigirle

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

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

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

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

a la dictadura la aparición con vida de nuestros hijos. “Con vida los llevaron con vida los queremos” decíamos, hasta que lamentablemente supimos por boca de los genocidas que no estaban “ni muertos ni vivos, están desaparecidos”, dijeron. Esa palabra que ignorábamos y que demostró el carácter deshumanizador de los genocidas.

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

El golpe de Estado del 76 y el terrorismo de Estado que ya había comenzado en 1974 a través de bandas parapoliciales como la tristemente célebre triple A (Alianza Anticomunista Argentina), no solo se limitó a la detención arbitraria, tortura y desaparición de militantes políticos, el robo y apropiación de la identidad de más de 400 bebés y niños, el asesinato y exilio de miles de argentinos, sino que implicó también la suspensión de toda actividad política y sindical, la disolución de los partidos políticos y del Congreso Nacional, la intervención de los sindicatos y la prohibición del derecho a huelga. En la raíz del accionar de los grupos privilegiados que imponen dictaduras o gobiernos autoritarios estaba y están actualmente la cultura de la violencia, estaba y está el control a través de los medios (“el silencio es salud”, decían) y la sumisión del conjunto social para imponer a rajatabla el plan económico neoliberal encarnado por el ministro de economía José Martínez de Hoz. Plan que lamentablemente continuaron los gobiernos de Menem y Cavallo en los 90 y Macri en el 2016.

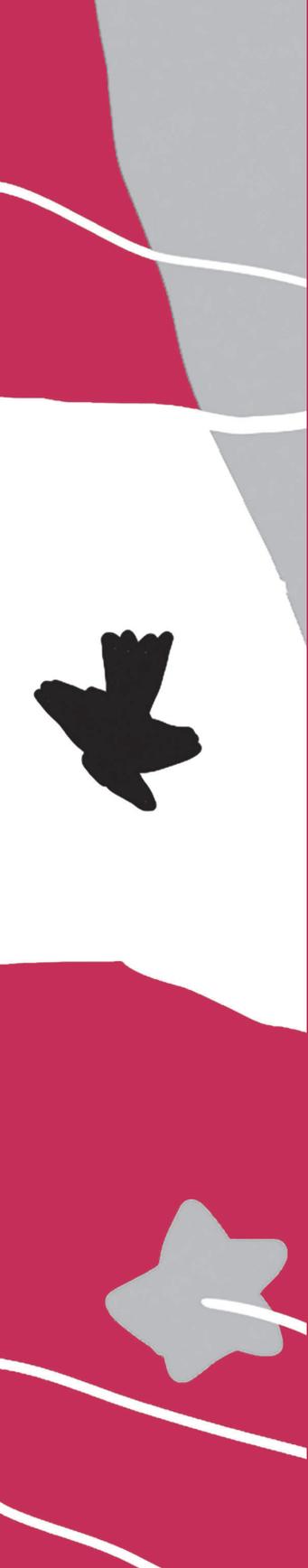
La conquista de la democracia en 1983, junto a otros organismos de derechos humanos y amplios sectores populares, nos garantizó, gracias a la decisión política del Dr. Raúl Alfonsín en 1985, el juicio a las juntas militares, único en el mundo por tratarse de civiles que juzgan a militares acusados de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

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

En 2003, con la llegada a la presidencia de nuestro otro hijo, Néstor Kirchner, como él mismo lo reconoció, que se sentía hijo de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, comenzamos a recuperar y a poner en práctica nuestras banderas de Memoria, Verdad y Justicia. Néstor fue el primer presidente que nos escuchó y que tomó a los Derechos Humanos como política de Estado, no de un gobierno, sino de un Estado presente. Por eso entre 2003 y 2005 el Congreso Nacional y la Corte Suprema abolieron las leyes de impunidad y se pudo continuar con los juicios contra los militares responsables de terrorismo de Estado y sus cómplices civiles, con todas las garantías de la ley. Se pagó la deuda al FMI y comenzamos un camino de desarrollo soberano que se continuó con el gobierno de Cristina Fernández.

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

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



Cultura de paz popular y crítica⁴⁰

GUILLERMO PEREYRA⁴¹

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

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

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

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

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

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

Vuelvo entonces a la idea cultura de paz popular y crítica. Quiero subrayar esto: la paz genuina es la paz popular. Con esto, lo que quiero decir es que la paz es una institución social, un conjunto de prácticas sociales ensambladas que, con el tiempo, pueden institucionalizarse, y esto quiere decir que la paz popular no es nunca una empresa individual, una paz individualista. Existen, como bien sabemos, enfoques individualistas y neoliberales de la paz. Pero esos enfoques no construyen una paz genuina. Esos enfoques plantean lo siguiente: yo como individuo soy el que tiene que cambiar para que cambie la sociedad. Si yo cambio, la sociedad cambia; si soy proactivo, la sociedad progresa. Ser un sujeto proactivo significa para el enfoque neoliberal de la paz dejar de demandarle políticamente al Estado que cumpla su papel de garante y protector de los derechos humanos, para que cada individuo se haga cargo de su propio plan de vida, para que cada persona considerada como un átomo sea el gestor de sus propios derechos. Yo, como individuo, como mónada, tengo que asegurarme mi provenir.

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

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

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

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

En segundo lugar, la paz neoliberal borra el concepto de *institución social solidaria*. Si no hay una institucionalización social de la solidaridad y la cooperación, la vida humana se precariza, afirma Judith Butler (2022). Los derechos humanos son instituciones sociales, no son atributos inherentes a las personas. Necesitamos construir y consolidar instituciones sociales para que los derechos humanos sean respetados y realizados. Dicho de otra manera: si destruimos las instituciones sociales, como es el deseo de los neoliberales, destruimos con ellas los derechos humanos. Esas instituciones sociales de la solidaridad son aquellas que surgen desde los territorios, los barrios, las comunidades, con el fomento y el acompañamiento del Estado. Sin esas instituciones sociales, no se pueden mantener vigorosos los lazos de solidaridad recíprocos. Por eso el neoliberalismo es una amenaza y un atentado contra la paz social: porque el neoliberalismo destruye el mundo social e institucional que hace posible la solidaridad social. Construye sujetos individuales dóciles que se adaptan a las reglas del mercado. Es una falsa paz social: es la paz de las conciencias dóciles, adaptadas al mercado.

Entonces, la ética de la paz es una ética social, una ética popular, antineoliberal. Es una ética que, siguiendo a Butler (2022), afirma “el igual valor de las vidas” (p. 63). El neoliberalismo es el enfoque que establece que no todas las vidas importan: solo importan las vidas que pueden adaptarse a los mecanismos del mercado, aquellas que pueden competir exitosamente, y las que se quedan en el camino no importan, no son válidas. Butler (2022). Subraya que nos debe claro “que la vida de uno importa, que la pérdida de tu vida importaría; que tu cuerpo será tratado como el de alguien capaz de vivir y desarrollarse, alguien cuya precariedad debería

minimizarse, para quien deberían ser accesibles las condiciones necesarias para progresar” (p. 64). Y agrega que la idea según la cual todas las vidas son valiosas debe ser “un principio que articula la organización social de la salud, la alimentación, el abrigo, el empleo, la vida sexual y la vida cívica” (Butler, 2022, p. 65).

De este modo, podemos ver que, si no hay una organización social de la salud, la alimentación, la educación y la cultura, con un Estado presente y solidario, un Estado garante de los derechos humanos y la justicia social, no hay paz. Hay intranquilidad: la intranquilidad que genera vivir bajo la regla de la ley de la selva neoliberal, una sociedad en la que solo se salvan los más aptos, los “proactivos”, los autointeresados. Los más aptos no por ser los mejores, no por haber logrado la excelencia, como decían los griegos, sino los más aptos en el sentido de que son los que mejor se adaptan a la regla de aplastar la cabeza del compañero, tengan o no talento, sin que intervengan los mecanismos de justicia social y redistributiva para corregir las desigualdades sociales.

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

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

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

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

A partir de la cita anterior, afirmo que la paz social es el estado de felicidad del pueblo, es lo que permite que la gente tenga bienestar en un marco social de posibilidades. Una felicidad que se busca siguiendo el principio del placer, pero que nunca se alcanza plenamente, porque existe el principio de realidad. Y que nunca se alcance la felicidad y el bienestar, en suma, la paz, no significa abandonar los

esfuerzos para realizarla. Se trata de una paz crítica: una paz que es consciente de sus limitaciones, de los obstáculos que tiene que enfrentar para realizarse, pero no por ello las personas abandonan los esfuerzos para organizarse socialmente con la finalidad de lograrla.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Me detengo aquí para subrayar que la transformación positiva de los conflictos que llevan a cabo los procesos sociales y culturales de paz no tiene que hacerse con desesperada rebeldía –tomando prestado el término freudiano–, sino con paciente y decidida organización social. Y es aquí donde la organización social en los territorios cumple un papel fundamental en la construcción de la paz; son las mediaciones que se necesitan para ir transformando el mundo para que sea menos violento,

injusto y desigualitario, pero estas acciones se llevan a cabo bajo el principio de realidad que nos hace ver que en los procesos de transformación social siempre hay avances, pero también retrocesos; que las transformaciones sociales no son unilaterales y es necesario dialogar y ponerse de acuerdo, y todo eso lleva tiempo. La organización social y territorial de la paz le da un sentido no delirante a la transformación del mundo. Es una paz imperfecta, como la han llamado algunas y algunos estudiosos de la cultura de paz; es una paz que convive con los conflictos y algunas formas de violencia; es dinámica, procesal, e inacabada; “se logra el máximo de paz posible”, teniendo en cuenta las condiciones sociales existentes (Hernández Arteaga *et al.*, 1997, p. 154). Uno puede luchar por una causa justa, combatir las violencias, pero para eso se necesita una organización social, se requiere mediación, tiempo y diálogo. No es el accionar de rebeldes trastornados lo que permite realizar el bienestar colectivo, sino la organización social de la cooperación. Es el “trabajo de hormiga”, como se lo denomina coloquialmente, que realizan las organizaciones populares y las instituciones del Estado que fomentan actividades culturales en los territorios.

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

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

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

Podemos afirmar, en este marco, el derecho a la cultura que permite reconstruir tejido social roto y una subjetividad herida tiene sentido en una sociedad que no está solo estructurada para satisfacer inmediatamente los instintos, como lo es la sociedad consumista neoliberal. Es una sociedad que habilita las mediaciones sociales, artísticas y culturales necesarias para que no todo sea inmediato, para que no todo sea consumo. Porque el consumismo se rige por la lógica de la inmediatez, en la que se destruye inmediatamente lo que se consume; es una sociedad, la neoliberal, en la que nada dura, porque todo se consume rápidamente, un nuevo objeto surge en el mercado para sustituir a un viejo objeto ya consumido, y en ese contexto no hay lugar para la memoria, y tampoco para proyectar un futuro más

humano en el mediano y el largo plazo. Y la cultura, por el contrario, requiere tiempo para que maduren los proyectos culturales, y para que madure también la contemplación y el uso de los objetos culturales.

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

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

Referencias

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

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

ÓSCAR ARIEL CABEZAS⁴³

Guillermo Pereyra:

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

Antes de presentar al ponente, quisiéramos, desde aquí, desde la Comisión Nacional de los Derechos Humanos y desde el Centro Nacional de Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra”, que es el área de investigación y docencia de la CNDH, manifestar nuestra preocupación y nuestra condena al intento de golpe de Estado que acaba de suceder en la república hermana de Bolivia. Como bien saben, hace unos momentos unas tropas se movilizaron con un intento claro de golpe de Estado. Entonces, justamente es una suerte de ironía que estamos reunidos aquí para pensar las nuevas formas de autoritarismo y el día que cerramos este evento sucede en Bolivia un intento de golpe de Estado.

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

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

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

compleja que las categorías que estamos usando hasta hace unos minutos para pensar estas nuevas formas de autoritarismo. Entonces, desde aquí expresamos nuestra más enérgica condena al golpe.

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

Óscar Ariel Cabezas es doctor en Filosofía con mención en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Duke. Su principal libro, *Postsoberanía: literatura, política y trabajo*, publicado en España (Escolar y Mayo, 2019) y Argentina (La Cebra, 2015), aborda la relación entre filosofía, política y cultura. Es también autor de *¡Quousque Tandem! La indignación que viene*, publicado por *Qual Quelle* en 2022, y también autor y editor de *Consignas, Efectos de imagen: ¿Qué fue y qué es el cine militante?* y *Gramsci en las orillas*. Su último libro, que fue recientemente publicado, se titula *Medea. La barbarie de Pier Paolo Pasolini*; es un libro que tengo aquí y que recomiendo muchísimo su lectura. Fue publicado por la Editorial Palinodia de Chile. Lo pueden conseguir aquí en la librería de Herder. Ha dictado clases en diversas instituciones educativas del mundo, como la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Complutense de Madrid, la University of British Columbia, la Indiana University, entre otras. Es director de Publicaciones del Instituto de Estética de la Pontificia Universidad Católica de Chile, donde dirige la revista *Aisthesis: revista chilena de investigaciones estéticas*, y también se desempeña como jefe del diplomado en Estética y Filosofía.

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

Óscar Ariel Cabezas:

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

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

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

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

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

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

Tengo la impresión de que uno de los conceptos fundamentales que se puede discutir respecto de las temáticas relacionadas con los derechos humanos y, sobre todo, con el derecho a la rebelión y a la desobediencia civil, es el concepto de conmoción. La conmoción es algo que me interesa mucho porque es una palabra que está relacionada con el moverse, con moverse junto a algo o junto a alguien. Mi impresión es que estamos hoy en día experimentando formas de clausura o incluso de cancelación de la palabra conmoción, en tanto palabra que puede tener un potencial de mover a los cuerpos, pero también de dejar que el cuerpo se mueva junto a otros cuerpos.

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

De manera que me interesa pensar que la palabra conmoción o la conmoción de los cuerpos es capaz de resistir al emprendimiento. El emprendimiento sería un momento de la subjetividad moderna, pero llevada a su extremo. La subjetividad moderna es la subjetividad en la que aparece el individuo y su relación con la

libertad, es decir, la libertad individual. Pero, bajo el contexto neoliberal, esa libertad individual, la subjetividad individual, deviene una perversión. Lo que yo pondría ahí es una hipótesis en donde entender la temática de los derechos humanos pasa también por entender el lugar íntimo de la subjetividad, en donde ese lugar íntimo de la subjetividad ha sido colonizado, por decirlo así, por lo que algunos autores llaman, entre ellos Verónica Gago, la razón neoliberal.

La palabra conmoción es una palabra nueva. No es una palabra que esté, por ejemplo, en el imaginario y el vocabulario de los años sesenta. En los años sesenta en América Latina se gesta un imaginario emancipador, en donde esa palabra –conmoción– es completamente imposible como configuradora de un léxico hegemónico. La palabra emprendedor o emprendimiento es una palabra que pertenece a nuestro presente, o, si ustedes quieren, a nuestra ontología del presente, y es una palabra que domina y que tiene una enorme capacidad de colonizar a la subjetividad.

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

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

La crisis del Estado, de este Estado que debía orientarse a lo común o el bien común, es muy probable que tenga su genealogía en los años ochenta. Los años ochenta del siglo pasado son los años de este giro hacia la derechización de la vida, la derechización de los mundos de vida, pero con la paradoja de que, al mismo tiempo, aparece el fenómeno de las identidades, de las nuevas identidades que son, efectivamente, una especie, paradójicamente, de progreso respecto de ciertos lugares desde donde pensar la emancipación. El tema de las disidencias, el tema de los nuevos movimientos sociales en esos años, como seguramente saben, aparece en esos años. Aparece en el libro de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe titulado *Hegemonía y estrategia socialista*. Esos años, los años ochenta, son fundamentales para pensar lo que está ocurriendo de manera contemporánea.

De manera mucho más específica, tengo también la impresión de que, para pensar hoy día los autoritarismos, habría que historizar incluso ese concepto. Porque los nuevos fascismos no son los fascismos que conocimos después de la crisis de 1929

con el ascenso del fascismo en Europa. Estos nuevos autoritarismos hay que vincularlos a un tipo de crueldad que es inédita y que, sobre todo, es una crueldad que funciona hoy día como principio articulador de lo que son las hegemonías, articuladas a partir de oligarquías transnacionales.

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

Sin duda hay resistencias, pero al mismo tiempo que ocurren esas resistencias, y que son muy importantes para pensar América Latina, hay una especie de partícula que es difícil de diluir, difícil de destruir. Esa partícula es algo que, de alguna manera, diagnosticó Max Weber. Max Weber, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, piensa que hay un espíritu, una mentalidad económica que se orienta a la ganancia y al dinero, y esa mentalidad es central para vincularla tanto al tema de los nuevos autoritarismos como también al tema de lo que es el clamor por los derechos humanos y, por lo tanto, el clamor por vivir una vida digna.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Eso es muy interesante porque la dignidad no solo es lo que no tiene precio, sino que además es el componente primordial de la política. Sin una aspiración o sin que la dignidad –la dignidad humana– sea la respiración de la política, no hay posibilidad alguna de defender esa palabra tan desprestigiada que es la política. La política es siempre una relación con esta molécula que le da forma a los derechos humanos, puesto que es un derecho humano primordial realizarse en el mundo, en vidas que deben ser dignas.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ese es el dispositivo del terror; lo que ocurre al interior de ese dispositivo es todo lo que más o menos se sabe hoy día: desapariciones forzadas, aniquilación y asesinato de los militantes de la Unidad Popular, exilios y torturas sistemáticas a la

población que van a ocurrir hasta fines de los años ochenta. La tortura va a ser una práctica. El dispositivo del terror él lo ubica en esos años que son los años más crueles de la dictadura de Pinochet y la junta militar.

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

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

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

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

La transición democrática es la que realmente desarrolla, de manera intensa y compleja, el modelo neoliberal como un modelo que, más que un modelo, es un modo de producción de la vida donde aparecen emprendedores. Aquí, el lenguaje del emprendimiento es un lenguaje que habla tanto la izquierda como la derecha. La izquierda también usa el mismo léxico del emprendimiento para pensar en cómo resolver esta relación entre la política y lo que yo llamaría el clamor por la dignidad. Esos tres dispositivos hoy día siguen operando, unos más debilitados que otros.

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

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

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

Esa disyuntiva entre civilización y barbarie, cuando la tortura es algo transparente, cuando la vejación de los cuerpos, la mutilación y el daño ocular son transparentes, la disyuntiva entre civilización y barbarie se debilita de manera extraordinaria. Esto, creo, nos debería hacer pensar que estamos en presencia de un nuevo fenómeno, de un secuestro, como a mí me gusta llamarlo, un secuestro del Estado. Yo no soy partidario, por supuesto, aunque siempre está ese deseo de la destrucción del Estado. El Estado está tomado, ha sido asaltado.

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

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

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

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

Guillermo Pereyra:

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

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

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

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

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

Digo esto para conectarlo con esta última tesis de Óscar sobre la aberración a cielo abierto, sobre la caradurez consumada, sobre lo políticamente incorrecto expuesto sin resquemor, que es la estrategia de los nuevos fascismos. En Perú, 49 personas fueron asesinadas en el primer trimestre del año pasado en el marco de las represiones que llevó a cabo el gobierno de Dina Boluarte. En Chile también tenemos a los muertos de la revuelta del 2019. Entonces, creo que sí estamos frente a algo realmente nuevo. Estos nuevos autoritarismos tienen algo realmente nuevo. Hay un pisoteo de la historia, un pisoteo a la historia de las luchas, y frente a esto, probablemente, el asombro y la conmoción tienen que convertirse en herramientas metodológicas para enfrentarnos a ellos, porque realmente da escozor y produce

asombro que Milei haya podido decir eso, haya dicho que derrotó a “esa aberración llamada justicia social”. Además, Milei dijo en pleno debate presencial: “No son 30.000 [los desaparecidos], son 9.000”, restándole importancia a la magnitud del genocidio, a la cifra que es un símbolo de la desaparición masiva de personas durante la última dictadura cívico-militar de 1976 a 1983. A eso sumamos el escozor que nos produce que el bolsonarismo tenga una base de movilización aceiteada, es decir, que tenga un apoyo popular fuerte.

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

Víctor Hugo Pacheco:

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

Entonces, ahí habría también que discutir esto, sobre todo en ese sentido que mencionabas, Óscar, en el sentido de decir o de pensar que el neoliberalismo produce también subjetividades. Quizá hay una producción de una dignidad neoliberal o capitalista, en la cual, precisamente, se mueve en esa lógica que también mencionabas del prestigio y, sobre todo, de todo aquello que se pueda monetizar y que se pueda cuantificar. Fanon dice, bueno, hay otra parte, unos sujetos a los que esa dignidad emparentada con la burguesía y con el capitalismo no los está interpelando. Y no solo no los está interpelando, sino que, precisamente por esa falta de dignidad, son seres o personas que pueden ser totalmente prescindibles en el aquí y en el ahora. No hay ninguna cuestión moral para poder eliminarlos, para poder matarlos, para poder desaparecerlos incluso.

Ahí también, en esas reflexiones, Fanon de alguna manera reflexiona –son pequeñas reflexiones que él va lanzando, no es que haya un ensayo específico sobre esto–, pero en algunos momentos llega a cuestionar, precisamente, los dichos de algunos de los generales franceses que dicen: “Bueno, aquí la guerra no ha

costado nada”. O sea, no importa cuánto gastemos en armamento, cuánto gastemos en balas, si ese costo es tan insignificante porque es todavía más insignificante la gente que se está matando, que se está mutilando o que se está dañando con esas balas.

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

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

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

Muchas gracias.

Guillermo Pereyra:

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

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

Óscar Ariel Cabezas:

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

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

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

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

Eso es algo muy interesante de pensar, porque, aunque no sé si él lo reconocería de esa manera, se podría decir que estamos en presencia de una crisis civilizatoria. No en el sentido en que se suele hablar de las crisis civilizatorias, sino más bien una crisis que está relacionada con algo muy interesante, y eso es la metamorfosis que está ocurriendo al interior de una pluralidad de mundos de vida. Si uno no quiere ponerse apocalíptico y pensar que la crisis civilizatoria es simplemente eso—aunque también, por supuesto, hay que considerarlo—, es parte de defender los derechos humanos. La crisis del cambio climático, la crisis ecológica, y la crítica, a veces necesaria, a los neoextractivismos dominados sobre todo por empresas transnacionales son elementos muy importantes de considerar.

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

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

Esa es una labor, por supuesto, de la política. La política no puede seguir siendo una palabra entregada a varios sinónimos, como “política es pura corrupción”. El desencanto por la política, tengo la impresión, está en directa relación con el tema de la dignidad. A su vez, la dignidad está en directa relación con la política que piensa institucionalmente la posibilidad de pensar el cuerpo, el cuerpo que se duele. Ese cuerpo que se duele, modernamente, es el cuerpo de la sociedad civil, y la sociedad civil está compuesta de mundos que son plurales.

Los mundos plurales, a los cuales nos debemos en responsabilidad, son, por supuesto, aquellos vinculados a las disidencias sexuales, a formas de experimentar la vida que no están mediadas de manera neoliberal. Creo que la revuelta en Chile, de la que puedo hablar, fue un laboratorio muy importante en términos de ofrecer

varias experiencias sobre lo que significa una pluralidad de mundos. Esa pluralidad de mundos no es liberal, se sustrae completamente de las lógicas neoliberales, precisamente porque afirma la potencia de la vida.

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

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

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

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

Guillermo Pereyra:

Muchísimas gracias, Óscar. Damos cierre a la mesa.

En estos dos días nos han acompañado gente de Argentina, Brasil, El Salvador, Perú y Guatemala. Me refiero a asistentes, oyentes que nos han seguido por las redes sociales. De entidades federativas, de estados de la República de México, como Veracruz, Tamaulipas, San Luis Potosí, Quintana Roo, Querétaro, Puebla, Oaxaca, Nuevo León, Morelos, Jalisco, Hidalgo, Guerrero, Estado de México, Durango, Ciudad de México, Chiapas, Campeche, Baja California y Baja California Sur. Creo que prácticamente todos los estados del país nos han estado siguiendo. Estamos muy contentos también por esta recepción y cerca de 60 instituciones de México, también universidades: el Politécnico Nacional, universidades autónomas, la ENAP, la Escuela Nacional de Trabajo Social, la Fiscalía General de Justicia del Estado de México; en fin, un montón de instituciones educativas, pero también de procuración de justicia, y por supuesto de la propia Comisión Nacional de Derechos Humanos nos han estado siguiendo.

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

GUILLERMO PEREYRA⁴⁵

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

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

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

Quiero hacer una advertencia: mi punto de vista no es antiburocrático, ni quiero realizar un ataque a la burocracia. Todas y todos los que estamos aquí presentes somos personas funcionarias públicas del Estado mexicano, y pertenecemos, como tal, a la burocracia de nuestro país. Quiero poner el foco de atención sobre algunas prácticas, algunas costumbres, que las iremos desbrozando.

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

Entonces, decía, la burocracia tiende a ser vista como una institución que coarta las libertades. Sin embargo, como lo ha señalado Ernesto Laclau (1993), hay “un doble efecto liberatorio que se sigue del fenómeno de la burocratización” en la modernidad. Lo cito: “Por un lado, la racionalización burocrática disloca las

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

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



antiguas relaciones estructurales de poder”, es decir, la burocratización pone en jaque la organización social feudal y estamental. “En tal sentido, el primer efecto positivo de la burocratización (...) es que ella representa un triunfo de la intervención consciente y política de los hombres sobre las prácticas sedimentadas de la tradición” (Laclau, 1993, p. 69).

Esta idea de Laclau es muy interesante: la burocratización de las instituciones del Estado ha implicado que los sujetos modernos tomen el control efectivo de la organización social, de tal suerte que la organización social ya no depende de lo que dicta la tradición, ya sea que la tradición esté encarnada en la figura del rey o de la Iglesia. El poder burocrático es un poder que surge de la sociedad para organizar la misma sociedad. En este sentido, es un poder que, por un lado, surge de la sociedad, pero, por otro lado, se pone por encima de la sociedad para poder organizarla. Este es el doble carácter que tiene la burocracia: es social, pero también es un poder que tiende a separarse de la misma sociedad, a tener –siguiendo a Laclau– “una distancia respecto de esta” (p. 69).

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

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

Justamente por ello la burocracia no es ni debe ser un poder absoluto, como lo son los poderes tradicionales. La burocracia, en una democracia, es un poder más entre otros, y si se vuelve absoluto, omnipresente, arbitrario, se debe a que no funciona burocráticamente como tal. Si funciona absolutistamente, con pretensión de totalidad, no es un real poder burocrático.

Pero como todo poder, la burocracia tiende a excederse y, en este sentido, la burocracia es un poder que puede y debe ser resistido. ¿Resistido, por qué? Resistido por el enfoque de derechos humanos. Resistido quiere decir aquí: limitado por la

fuerza no violenta que ejerce sobre él la defensa, protección y promoción de los derechos humanos, que impide que la burocracia adquiera un carácter omnipotente.

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

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

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

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

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

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

Arendt dice que los funcionarios que no colaboraron con la violación a los derechos humanos en el régimen nazi –que fueron pocos, claro está, y muchos de ellos pagaron con su vida la negativa a colaborar– no fueron aquellos cuya conciencia moral funcionó de manera “automática” para elegir el “bien”. Es decir, no fueron las personas que tenían una fuerte conciencia de lo que es legítimo y lo que no lo es, de lo moral e inmoral. No fueron las personas que tenían seguridad de cómo actuar, con base en un esquema férreo de valores morales. Cito sus palabras, porque nos van a servir para pensar qué es lo que evita que, como funcionarios, violemos derechos humanos, o no ejerzamos violencia institucional sobre otros:

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

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

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

Saquemos algunas consecuencias de lo que nos dice Arendt:

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

Esto nos lleva a una tercera consecuencia:

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

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

O sea, la pregunta que hay que hacerle a alguien que viola los derechos humanos no es por qué obedeciste una orden que violaba alguna ley, norma constitucional o convención internacional de derechos humanos. La pregunta que hay que hacerle a esa persona es: ¿por qué colaboraste, por qué prestaste tu consentimiento a un acto que degrada la dignidad humana? Parece que no hubiera diferencias entre una y otra pregunta, pero la diferencia es radical: yo no me puedo excusar de que tuve que violar X norma constitucional porque tuve que obedecer una orden. Siempre que se viola un derecho humano son varias las personas que prestan su consentimiento para hacerlo. Así como la violencia no es nunca un acto individual (Butler, 2020), de la misma manera ninguna violación a un derecho humano es un acto personal, sino que es el acto en el que toda una institución está siempre comprometida.

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Continúa Straehle con su definición:

[la violencia burocrática] es modélica e impecable, puesto que a diferencia de las otras violencias es más bien pasiva. En efecto, su principal acción es la inacción y comparece así, si bien no siempre, como una violencia negativa o a lo sumo indirecta, incluso como un crimen inocente. No es propiamente una agresión, al menos en su sentido etimológico, toda vez que no es ella la que se dirige al encuentro del otro. Más bien se descubre como el efecto o la consecuencia que tiene su origen en una estructura

diseñada con el propósito de enredar a la víctima en un laberinto de contrariedades que le hagan desistir de sus reclamaciones o metas... La meta reside en impacientar o arredrar al damnificado, de ahogarlo en sus tupidas redes para desdibujar la confrontación y hacerle perder su ímpetu, las ganas o la esperanza. Y su símbolo *par excellence* es la espera, una espera continua y angustiante, con frecuencia no exenta de conflictos y amenazas, en la que se desgasta y finalmente desvanece el impulso inicial que animaba a la queja o la búsqueda de justicia (2015, pp. 439-440).

Entonces, la violencia burocrática hace dos cosas fundamentales: 1) cansa a la gente, la hace desistir de sus reclamos, de sus metas. Ejemplo: “¿para qué siguen protestando o están inconformes ustedes, estudiantes feministas, si ya tenemos un protocolo contra la violencia de género?”. Bueno, es que el protocolo es parte de un proceso, no un fin en sí mismo, y si el protocolo no ha dado resultados, hay que preguntarse qué está pasando.

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

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

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

- 1) Una falta de congruencia en las acciones de defensa de los derechos humanos. Una misma institución pueden actuar al mismo tiempo adecuada e inadecuadamente para cumplir esa función. Una misma institución puede comprometerse a que sus funcionarios se capaciten en derechos humanos (buena práctica), pero luego no hay seguimiento a esas capacitaciones, a los efectos que están produciendo, o que directamente no están generando.
- 2) Una brecha entre las amplias posibilidades teóricas de defensa de los derechos humanos que ofrece la normatividad mexicana desde la Reforma Constitucional de 2011 y una incapacidad de acción para hacer realidad esas posibilidades. Es decir, tenemos las mejores leyes de derechos humanos, pero, luego, no tenemos el deseo de cumplirlas.

- 3) El formalismo, el burocratismo defensivo que impide profundizar en la reparación de los daños, que impide profundizar en la comprensión de los hechos violatorios a los derechos humanos para poder establecer una estrategia de atención efectiva. Muchas veces estamos más preocupados en “palomear las actividades” de defensa de derechos humanos que en hacer que esas actividades realmente signifiquen un cambio.
- 4) El énfasis burocratizante en mostrar resultados más que en restaurar el daño de las víctimas, o en hacer una efectiva defensa de los derechos humanos, esto lo podemos denominar el énfasis defensivo, auto-legitimador de las instituciones.⁴⁶

Me parece que, para erradicar estos escenarios, como personas servidoras públicas nuestro compromiso con la gente, con el pueblo, es siempre tratar de “ir a lo profundo”. “Ir a lo profundo” es una expresión que utilizo para sintetizar en ella una diversidad de esfuerzos, herramientas y métodos. Herramientas de atención, de conversación colectiva, de reflexión, de autocritica, que están comprometidas con la no violencia; prácticas, como la duda, el titubeo, el pensamiento; situaciones como los encuentros cara a cara entre víctimas, ofensores y la comunidad, que son prácticas propias de la justicia restaurativa y de la justicia alternativa.

Muchas gracias por su atención.

Referencias

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

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

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

VÍCTOR HUGO PACHECO CHÁVEZ⁴⁷

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

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

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

El vínculo entre violencia y neoliberalismo

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

La violencia del neoliberalismo es también una violencia que parte de la agresiva mercantilización de la vida y de la negación de los derechos humanos y fundamentales para grandes sectores de la población. La pérdida de una seguridad estatal y la resolución que las personas deben anteponer al riesgo de una sociedad cada vez más fragmentada y desvalorizada causa reacciones que lejos están de lo que Karlos Pérez de Armiño ha denominado como “paz cotidiana”, es decir, aquellas relaciones de solidaridad, reciprocidad y resistencia que las personas establecen por fuera de los ámbitos institucionales, muchas veces transgreden para

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

mostrar otras vías de resolución del conflicto. (Pérez, 2019, p. 125-166) Muy al contrario, genera situaciones críticas que atentan contra la vida y la dignidad de las personas.

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

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

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

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

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

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

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

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

Estas son algunas de las frases que circularon por medio de la campaña *#HazMásPaz* que, como podemos ver, promueve una nueva cultura y un nuevo sentir de la vida política en la cual las personas deben comprometerse con la

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

Paz crítica

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

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

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

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

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

Leer autores críticos

La campaña #HazMásPaz ha incursionado en la renovación del debate sobre los derechos humanos cuya visión la aleja del discurso liberal y del sentido juricista que ha hegemonizado el discurso, incluso en la historia misma de la Comisión, y que hoy ha modificado sus paradigmas no solo con el protagonismo de la defensa del pueblo y el cuestionamiento al neoliberalismo, sino también postulado una lectura crítica de los derechos humanos. La teoría crítica, como aquella tradición teórica que tiene como postulado la defensa de las víctimas que arroja este sistema, es una cuestión que está detrás de los autores que acompañaron puntualmente a esta campaña como Enrique Flores Magón, Enrique Dussel, Rita Segato, Silvia Rivera Cusicanqui, Paulo Freire, Katya Araujo, Salvador Allende, Dany-Robert Dufour, Judith Butler, Kimberlé Crenshaw, entre otras personalidades, quienes han orientado el sentido emancipatorio de la tradición rebelde y radical que ha pensado que este mundo injusto en el que vivimos no es el único posible y que debemos padecer como una fatalidad.

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

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

Incluso desde el despliegue mismo del proyecto civilizatorio, la interrogante que abre la irrupción de las tierras que después se denominaron América, es ¿si a los pueblos originarios, a los indígenas, de estas tierras se les puede considerar humanos?, ¿son seres racionales, o están en un estadio menor de la humanidad? Mario Ruíz Sotelo, en un análisis de la figura de Fray Bartolomé de las Casas, nos dice que la polémica que este tuvo con Juan Ginés de Sepúlveda debe verse como la primera disputa sobre la modernidad, ya que no solo hay una defensa de los indígenas por parte de Bartolomé de las Casas, sino que se puede decir que se constituye una subjetividad, que Ruíz Sotelo denomina, el *sujeto lascasiano*. Este sujeto se construye desde su condición de ser “un indio, un sujeto conquistado, despojado de sus bienes, de sus tierras, de su familia, de su potestad política, de todo derecho” (Ruiz Sotelo, 2010: 205).

Derrotado este sujeto lascasiano, la modernidad impuso una figura de la humanidad que se afianzaba en algunos rasgos característicos como el ser blanco, cristiano, hombre y propietario privado. Esta figura de la humanidad centrada en el hombre

blanco, como ya mencionamos, es la que se enarbó en la Revolución Francesa, pero que nuevamente fue puesta en cuestión cuando dicha revolución no terminaba de consolidarse.

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

Pero si se debe excluir a las mujeres, sin tener voz, de participar en los derechos naturales del género humano, pruebe primero, para rechazar la acusación de injusticia e inconsistencia, que carecen de razón; de otro modo, esta grieta en vuestra Nueva Constitución siempre mostrará que el hombre, de alguna forma, debe actuar como un tirano, y la tiranía, en cualquier parte de la sociedad donde alce su descarado frente, siempre socavará la moralidad (p. 92).

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

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



(la derrota del colonialismo francés y la formación de la nacionalidad haitiana), y un aporte global, el primer momento de desintegración de la colonialidad del poder ('negros' contra 'blancos')" (p. 648).

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

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

Este llamado de Fanon a la corporalidad como principio de conocimiento de la realidad y como fundamento de la existencia es de alguna manera una vuelta a la célebre frase de René Descartes "pienso luego existo", en ambas, y como sabemos, sobre todo en la frase del filósofo francés, la *duda* como *lei motiv* del conocimiento está presente. Sin embargo, mientras en Descartes el conocimiento se resuelve a partir del intelecto, en Fanon esta duda se resuelve a partir de la corporalidad viviente. Este siempre dudar de qué significa la existencia, de cómo establecer otro tipo de comunicación intersubjetiva, es también la pregunta por un nuevo sentido del humanismo.

La dimensión democrática de la paz crítica

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

En este sentido, Pereyra sostiene:

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

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

Hagamos las paces

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

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

Debemos de aprender de cómo las distintas culturas se relacionan y hacen las paces, aunque esto pueda implicar que esos haceres no están tematizados, sino que partes de las prácticas y lógicas de la solidaridad, la cooperación y la reciprocidad. Sabemos que la lógica de la competencia orientada hacia una racionalidad instrumental rompe con las relaciones de paz que las comunidades o colectivos puedan instituir, la competencia por sí misma no es mala, pero sí su versión neoliberal, que se enseña incluso desde la educación básica.

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

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

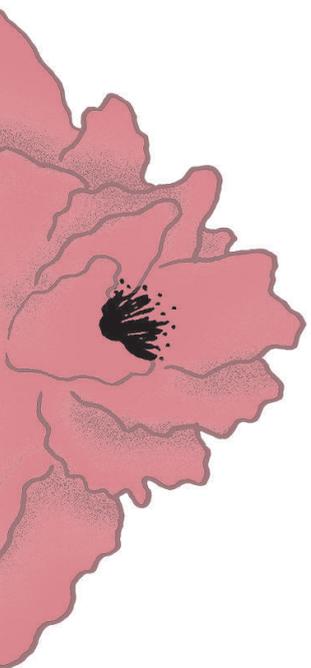
A manera de conclusión

La campaña #HazMásPaz impulsada por la CNDH ha puesto de relieve una dimensión de la paz que está lejos de concebirla como la simple ausencia de conflicto, sino que trata de asumirla en su contradicción, no para hablar de la paz como algo imperfecto o en tensión, que por supuesto lo es, sino para distinguir el conflicto y el disenso de la agresión. Mientras que el conflicto y los disensos son esenciales para la vida democrática, porque implican la pluralidad de visiones y de sentires, la agresión es la anulación de la política y de la vida toda. La agresión es la situación permanente que el sistema neoliberal y la subjetividad que construye impone en la vida cotidiana de las personas. Por ello, la CNDH a través de esta campaña trata de desestabilizar un sentido común en el cual la agresión ha quedado normalizada junto a las dimensiones de impunidad y de injusticia.

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

Referencias

- BURDIEL, I. (2018). Introducción. En Mary Wollstonecraft. *Vindicación de los derechos de la mujer*. Fundación Rama/Ediciones Cátedra.
- CNDH (2023). *Declaración de Los Pinos. Por una Cultura de Paz y Derechos Humanos*. CNDH. https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2023-12/Declaracion_Cultura_Paz_DDHH.pdf
- FANON, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Fundación Juan Vives Suriá (2010). *Derechos humanos: historia y conceptos básicos*. Fundación Juan Vives Suriá/Fundación Editorial El perro y la rana.
- GRÜNER, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Edhasa.
- MARIÁTEGUI, J. C. (2010). La imaginación y el progreso. En José Carlos Mariátegui. *Mariátegui una política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista*. El alma matinal y otras estaciones del hombre hoy y El artista y su época. T. III. Fundación Editorial El perro y la rana.
- MARTÍNEZ Guzmán, V. (Ed.) (1995). *Teoría de la paz*. NAU llibres.
- MARTÍNEZ Guzmán, V. (2000). Saber hacer las paces. Epistemologías de los estudios para la paz. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 7 (23).
- MARTÍNEZ Guzmán, V. (2019). Descolonizar las mentes para hacer las paces desde la interculturalidad: Algunas reflexiones desde la teoría crítica y el post-estructuralismo. En Pérez de Armiño, K. y Zirion Landaluze, I. (coords.). *Pax crítica. Aportes teóricos a las perspectivas de paz posliberal*. Tecnos.
- PEREYRA, G. (2023). *Contra las violencias. Introducción a la cultura de paz y derechos Humanos*. CNDH.
- PÉREZ de Armiño, K. (2019). La paz tiene lugar. Poder, agencia y transformación del espacio de construcción de la paz. En Pérez de Armiño, K y Zirion Landaluze, I. (coords.). *Pax crítica. Aportes teóricos a las perspectivas de paz posliberal*. Tecnos.
- RUIZ Sotelo, M. (2010). *Crítica de la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de las Casas*. Siglo XXI.
- WOLLSTONECRAFT, M. (2018). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Fundación Rama/Ediciones Cátedra.
- ZIRION Landaluze, I., y Pérez de Armiño, K. (2019). Introducción. Insumos teóricos para una construcción de paz crítica y posliberal. En Pérez de Armiño, K. y Zirion Landaluze, I. (coords.). *Pax crítica. Aportes teóricos a las perspectivas de paz posliberal*. Tecnos.



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

ARIANA REANO⁴⁸

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

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

Lo primero a destacar es que la idea de *cultura de paz* que se propone en este trabajo, más que armonizar intereses, apunta a que la ciudadanía cambie radicalmente su mentalidad patriarcal, machista, belicista y agresiva, asumiendo, al mismo tiempo, una actitud corajuda, combatiente y comprometida con la defensa de los derechos humanos. El supuesto sobre el que se asienta esta propuesta es que la “cultura de paz es cultura combativa” (Pereyra, 2023, p. 5), vale decir, que no se asienta sobre una idea consensualista sino conflictivista de la política que, a su vez, descansa en una concepción de la política entendida como práctica y como proceso, sin que esto implique desdeñar la importancia de las instituciones.

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

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

de paz y derechos humanos conlleva necesariamente la construcción de una democracia diferente, más amplia, más robusta, más participativa, y, por tanto, más compleja y combativa.

Por otra parte, me interesaría apuntar que la idea de cultura que se recupera en el libro comparte cierto “parecido de familia” con la noción de la cultura política sobre la que insistían tanto José Nun (1989) como Oscar Landi (1984; 1988) en el marco de los debates políticos para pensar la transición a la democracia en Argentina. En los años ochenta, se trataba de pensar la transición no solamente como el “paso” del autoritarismo a la democracia, sino también como una transformación (cultural) que hiciera énfasis en las relaciones sociales para construir la democracia por venir. Para estos intelectuales, la transformación de nuestra cultura política suponía, rescatando las enseñanzas gramscianas, trabajar con los núcleos de sentido común de una sociedad que, a pesar de encontrarse formalmente en democracia, en muchos aspectos no podía desembarazarse de los efectos autoritarios heredados de la dictadura. O los efectos de la(s) violencia(s), podríamos decir en los términos que nos lo propone pensar el libro de Pereyra. Porque como bien señala el autor, la democracia es capaz de convivir con distintas formas de violencia y de autoritarismo social. Y es por esto que hace falta acompañar el conocimiento con una transformación cultural: “en ese momento el conocimiento se vuelve reflexivo y pasa a formar parte de un proceso intelectual, cultural y colectivo” (Pereyra, 2023, p. 37). Se trata de una apuesta que conlleva un desafío para trabajar el vínculo entre ciudadanxs e instituciones. Esta inquietud aparece en el libro a partir de una pregunta: ¿qué sucede cuando las mismas instituciones que podrían ser las articuladoras de la construcción de ese conocimiento y de esa reflexión colectiva, se convierten en una “atmósfera general de violencia”? Es a partir de este diagnóstico que surge la necesidad de impulsar un enfoque reflexivo de las violencias que sea capaz de detectarlas, diferenciarlas y clasificarlas, pero que también observe sus imbricaciones, porque la construcción de la paz requiere dejar de asumir que la fuerza del Estado, por el solo hecho de pertenecer al Estado, es *a priori* legítima, no falla, ni se excede (Pereyra, 2023, p. 47). En definitiva, la transformación cultural, es un desafío que también atañe y atraviesa a las instituciones formales de nuestras democracias.

La tercera idea que quiero recuperar es el enfoque colectivo (no individual(ista)) para pensar la cultura de paz que propone el libro y que se sustenta en una dimensión popular y colectiva que otros enfoques (liberales) suelen omitir. Dicha dimensión se asienta en el presupuesto de que el pueblo es el sujeto de derecho de la paz. Surge aquí una pregunta inevitable: ¿Quién es el pueblo? El autor toma partido y, recuperando una idea de Claude Lefort, afirma que el pueblo, además de ser “la gran mayoría”, es también “la masa de los dominados” (Pereyra, 2023, p. 53); son las clases subalternas que padecen con regularidad las injusticias, las violencias y las violaciones a los derechos humanos. Por lo tanto, el derecho a la paz es el derecho colectivo de los pueblos a vivir en un mundo social justo. Me interesa señalar que esta idea del pueblo como “la masa de los dominados” se parece bastante al planteo del filósofo Jacques Rancière (2006) cuando nos habla del pueblo como “la parte de los que no tienen parte”. En ambos casos, el pueblo no está dado de

antemano, es algo a construir. La construcción de un pueblo que hace visible las injusticias y las desigualdades a través de sus acciones es que lo constituyen como tal: como sujeto dañado que exige la reparación de ese daño. Quizá sea posible pensar entonces que el mismo pueblo que es sujeto de derecho a la paz, también es el sujeto que debiera participar activamente en la construcción (política) de una cultura de paz en los términos que nos lo propone el texto. Se trataría entonces de un sujeto-pueblo activo y no pasivo.

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

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

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

Finalmente, la última cuestión que me gustaría recuperar del libro es la apuesta por pensar una cultura de paz en “clave latinoamericana”, sostenida en la memoria y la justicia y no en el olvido (en un claro gesto de evocación a la lucha de Madres y Abuelas de Plaza de Mayo en Argentina). Una paz atravesada por el desacuerdo en la misma clave que, como afirmábamos más arriba, recuperando a Rancière, se convierta en la savia de la vida política y contribuya a construir una cultura política democrática (de paz).

Referencias

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



NÚMERO 5

Palestina y la crisis humanitaria
Reflexiones desde los derechos humanos,
la ética, el pensamiento crítico y la poética

Marcela Landazábal Mora
coordinadora



Índice

MARCELA LANDAZÁBAL MORA	
Presentación	205
Pronunciamiento ante la Crisis Humanitaria en Gaza DGDDH/007/2024 CNDH	213
PRIMERA PARTE	
La tragedia humanitaria y la tragedia de las instituciones de asistencia humanitaria	
DIEGO GÓMEZ PICKERING	
▶ UNRWA, PILAR HUMANITARIO DEL PUEBLO PALESTINO	217
EQUIPO DE MÉDICOS SIN FRONTERAS (MÉXICO)	
▶ Muertes silenciosas y vidas ocupadas: una radiografía de la ocupación israelí en Gaza y Cisjordania desde la perspectiva humanitaria de Médicos Sin Fronteras	233
ALEJANDRA GÓMEZ COLORADO	
▶ Breves apuntes sobre la destrucción del patrimonio cultural de Gaza	253

SEGUNDA PARTE

Un giro reflexivo: la urgencia de repensar los términos de la humanidad en medio del genocidio

SILVANA RABINOVICH

► El doble filo de la deshumanización del otro..... **261**

SILVANO CANTÚ MARTÍNEZ

► Necroderecho y suspensión permanente del *ius gentium* en Gaza **273**

MARCELA LANDAZÁBAL MORA

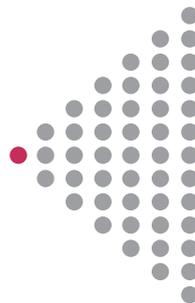
► Ante el mundo, Palestina. Bocetos desde los derechos humanos para salir de las imágenes (impuestas por los) genocidas **285**

VÍCTOR HUGO PACHECO CHÁVEZ

► Reseña Contra el apagón. Voces de Gaza durante el genocidio **309**

Semblanzas de artistas **316**

Presentación



El segundo informe especial de la Relatora Especial de las Naciones Unidas sobre la situación de los derechos humanos en los territorios palestinos ocupados desde 1967, Francesca Albanese, titulado *El genocidio como supresión colonial*, se centra en la intención genocida y contextualiza la situación actual dentro de un proceso de expansión territorial y depuración étnica que ha durado décadas y cuyo “objetivo ha sido aniquilar la presencia palestina en Palestina” (Albanese, 2024, p. 3). Dicho informe se apoya en el marco legal del derecho internacional humanitario, el derecho internacional de los derechos humanos, el derecho penal internacional y el derecho internacional consuetudinario y en particular en la Convención contra el Genocidio y la Convención Internacional sobre la Represión y el Castigo del Crimen de *Apartheid*. En sus párrafos 5, 6 y 7 el Informe afirma:

- 1) Hay dos importantes novedades jurídicas que sustentan el presente informe. En primer lugar, en su opinión consultiva de julio de 2024, la Corte Internacional de Justicia declaró que la presencia prolongada de Israel en todo el territorio palestino ocupado desde 1967, incluido su régimen de colonias, era ilegal y tenía por objeto la anexión. Afirmó que la anexión israelí está concebida para ser permanente, crea “efectos irreversibles sobre el terreno”, “menoscaba la integridad del pueblo palestino en el territorio palestino ocupado” y pretende “adquirir la soberanía sobre un territorio ocupado”.
- 2) La Corte reconoció la violación de normas inderogables que prohíben la adquisición de territorio por la fuerza, la segregación racial y el *apartheid* y protegen el derecho a la libre determinación del pueblo palestino, y concluyó que la ocupación constituye un acto de agresión, a todos los efectos prácticos, derivado en parte de su naturaleza de colonialismo de asentamiento. Subrayó la obligación de poner fin a la ocupación a la mayor brevedad, desmantelar y evacuar las colonias, reparar íntegramente los daños causados a las víctimas palestinas y permitir el regreso de los palestinos desplazados a partir de 1967.
- 3) Ampliando la opinión que dictó sobre el asunto relativo al Muro, la Corte desestimó los argumentos de que las “preocupaciones de Israel en materia de seguridad” justifican la ocupación. El hecho de que la ocupación se declare ilegal invalida las alegaciones de supuesta legítima defensa; el único recurso legal de que dispone Israel es retirarse incondicionalmente de todo ese territorio.

La mirada sobre la representación de la ONU en territorio palestino es de suma importancia porque brinda también una reflexión sobre el modo de actuar del Estado de Israel ante las instancias humanitarias, teniendo en cuenta que el 28 de octubre de 2024 el parlamento israelí aprobó dos leyes que cerraron las oficinas de la Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados de Palestina en Oriente Próximo (UNRWA, por sus siglas en inglés), al argumentar que aproximadamente 2 mil 100 empleados de la dependencia humanitaria pertenecen al grupo Hamás y, por lo tanto, son acusados de *terroristas*.¹ La criminalización se ha recrudecido de manera considerable contra la UNRWA y la lógica genocida ha develado que parte del ejercicio de borramiento y apropiación de Palestina consiste en desacreditar a la principal agencia humanitaria de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), que ha trabajado con la población refugiada desde 1949, la cual, ante la coyuntura de 2023, se ha mostrado en evidente desacuerdo con la respuesta israelí.

Lo que viene sucediendo en Palestina desde octubre de 2023 no es una anomalía de la historia; en cambio, sí es un perfeccionamiento de la crueldad que no puede solaparse más con ningún tipo de diplomacia ni neutralidad, mal atribuida al *deber ser* de las instancias humanitarias. La ONU nunca ha sido un estamento neutral debido a la naturaleza de los países que la conforman y, sobre todo, de aquellos que tienen el poder de implementar las decisiones finales. De ahí surge una dimensión histórica del abandono humanitario de la comunidad internacional hacia el pueblo palestino. No obstante, la UNRWA, como un ala humanitaria de la ONU, ha sido determinante para amortiguar, en gran medida, los efectos más extremos del colonialismo israelí; pero ahora está rebasada porque también es víctima del genocidio. Por eso resulta de una importancia determinante el ejemplo que ha venido construyendo la propia ONU, tanto en las palabras de su jefe António Guterres y de la relatora especial para Palestina, Francesca Albanese, entre otras instancias de la organización, al propiciar la urgencia y la necesidad de denunciar el uso excesivo de fuerza que estamos presenciando, entendiendo la dimensión del crimen de genocidio para lo que ocurre en Gaza y territorios palestinos ocupados.

La historia enseña que los derechos humanos han nichos políticos de privilegio para algunos países del mundo, mientras son nichos de exclusión para otros. El modo en que se permiten los actos de algunos pueblos y el modo en que se juzgan los actos de otros está ligado a la manera en que se construye la narrativa de quiénes pueden y merecen ser escuchados, porque son *más dignos*, o porque, como afirmaría Judith Butler (2010) “sus vidas merecen ser lloradas”, lo cual se traduce en que merecen ser representadas por los estándares de los derechos humanos. Pero hay pueblos que ni siquiera están representados como pueblo porque se les ha negado, incluso, su derecho a la representación política en tanto Estado, como es el caso de Palestina, ante un gran número de países dominantes

¹ Véase Callamard, Agnés. ‘Israël/Gaza: l’interdiction de l’UNRWA, une décision effroyable et inhumaine’. Amnesty International. Octubre 30 de 2024. (En francés) Disponible en: <https://www.amnesty.fr/conflits-armes-et-populations/actualites/israel-gaza-linterdiction-de-lunrwa-une-decision-effroyable-et-inhumaine>

en la política internacional y la propia ONU, por ejemplo. Dicha institución no es ajena a sus propias discusiones internas y, por lo mismo, se ha visto abocada a una revisión de sus propios estatutos para calibrar la balanza con que se ha tratado históricamente a Israel como Estado pleno de derechos, mientras se ha pasado por alto al pueblo palestino a expensas del no reconocimiento de sus derechos, incluso al de tener un Estado autónomo, libre y soberano, es decir, con su cultura diversa y su territorio.

Esta Comisión ha sido sensible a las violaciones de los derechos humanos en Gaza. Al iniciar el genocidio, en octubre de 2023, se organizó una primera mesa informativa en el Centro Nacional de Derechos Humanos (CENADEH), titulada *Recuperar lo humano: crisis humanitaria en la Franja de Gaza*, donde participaron académicas y académicos de primer nivel que trabajan en México y abordan Palestina y Medio Oriente desde diferentes miradas disciplinares.² Se trataba de apropiarse un lenguaje mejor informado sobre las condiciones históricas que han llevado a la actual situación de Palestina y territorios ocupados, porque el problema no inició el 7 de octubre de 2023. Con los meses, la escalada de violencia desproporcionada de Israel sobre la población gazatí generó denuncias de organismos humanitarios en todo el mundo y, sobre todo, de aquellos que han desarrollado su misión directa en campo.

Después de observar la manera en que la crisis de ayuda humanitaria se recrudecía, en marzo de 2024, se llevó a cabo el panel *Crisis humanitaria en Gaza: el retorno a lo humano*, para el cual fue invitado el *ombudsman* de Palestina, Amar Al-Dwaik, director de la Comisión Independiente de Derechos Humanos de Palestina (ICHR, por sus siglas en inglés); José Luis Michelena, director de Médicos Sin Fronteras para México y Centro América; Diego Gómez Pickering, quien adelantó trabajo de campo con la UNRWA en Palestina; Alejandra Gómez Colorado, directora del Museo Nacional de las Culturas del Mundo en México, y Silvano Cantú Martínez, en ese momento investigador en el Centro Nacional de Derechos Humanos de la CNDH.³ De ese panel surgió el pronunciamiento oficial de esta Comisión, tomando en cuenta los datos de primera mano del comisionado Amar Al-Dwaik y otros organismos oficiales de derechos humanos. El pronunciamiento que emitió en ese momento la CNDH se reproduce enteramente en este número, teniendo en cuenta que enseña las cifras contenidas hasta ese periodo, las cuales se han triplicado al momento de la publicación de este número, pero mantiene íntegro el espíritu de solidaridad y acompañamiento que ha tenido esta Comisión frente a la crisis humanitaria en Gaza. Con esta misiva se abre paso a la presentación de este número de la revista *Derechos Humanos México*.

Este *dossier* se propone brindar algunas claves de entendimiento con las cuales se piensa la dimensión de la justicia para Palestina desde la perspectiva de los derechos humanos, elaborada a partir de miradas más críticas e informadas para seguir

² Véase en YouTube: *Recuperar lo humano: crisis humanitaria en la Franja de Gaza*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=2v7rSx9yIkq>

³ Véase Panel *Crisis humanitaria en Gaza. La urgencia del retorno a lo humano*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=dz8Q7pf3CQ4&t=173s>



abrigando la capacidad de exigir un compromiso asiduo por el respeto y el cuidado recíproco entre todos los pueblos del mundo. Palestina nos devuelve los reflejos de la historia de maneras dramáticas. Estamos siendo testigos sobre cómo los tiempos de guerra y exterminio, que se creían rebasados después de la Segunda Guerra Mundial, solo han estado silenciados. Como Medusa, Palestina ha sido culpada de su propio abuso cometido por el colonialismo más radical de los últimos tiempos, y peor aún, ha sido criminalizada al punto de naturalizar su no derecho a tener un territorio continuo, sino un conjunto de islas de historia fragmentadas por los *check-point* militares, los muros de concreto, los prejuicios contra su población y los estereotipos de crueldad. Por ello, hoy día, la Palestina colonizada se exhibe como la cabeza de un cuerpo decapitado en los escudos de la geopolítica internacional y los sistemas humanitarios que han obedecido a la política dominante. Por eso paraliza la acción de una justicia más efectiva, esto es, un cese al fuego inmediato como mínimo, mientras las aventuras de la inversión armamentista y las máquinas de guerra de los ejes económicos predominantes continúan negociando con la vida y la muerte a nivel planetario. En oposición a esa parálisis es importante continuar formando una opinión informada y crítica desde todos los rincones del mundo, incluido México.

La primera parte, *La tragedia humanitaria y la tragedia de las instituciones de asistencia humanitaria*, se compone a partir de tres textos que organizan una mirada tanto estructural como coyuntural del desafío que coloca a las instituciones humanitarias en la mira del Estado de Israel. Se trata de seguir con atención la manera en que se ha extenuado a las instancias de cuidado para evitar toda posibilidad de recuperación del pueblo palestino. Los ataques sistemáticos y la fragilización de todo el sistema de sostenimiento de la vida durante los últimos trece meses han sido las expresiones más acabadas, previsibles en buena medida, que delatan la profundización y la radicalización de la *praxis* militarista del Estado de Israel y su no acatamiento a los acuerdos humanitarios más relevantes.

El texto de Diego Gómez Pickering, “UNRWA, pilar humanitario del pueblo palestino”, reconstruye, en cuatro apartados, la relevancia de la labor de la Agencia de Naciones Unidas para los Refugiados de Palestina en Oriente Próximo (UNRWA, por sus siglas en inglés) para comprender por qué la criminalización de la Agencia profundiza la lógica de violencia no solo contra el pueblo palestino, sino contra la población refugiada palestina que habita otros contextos árabes, que exceden el territorio palestino. De modo que la embestida de este genocidio se plantea también contra el derecho internacional y el derecho internacional humanitario en general, y contra el derecho al retorno del pueblo palestino en particular. Sin duda, el ataque a un pilar humanitario, como indica el título, concreta el ataque a un soporte fundamental para el sostenimiento de la vida en regiones particularmente azotadas por la ocupación colonial y la administración militarista israelí. A la vez, delata la rotunda soledad de todo ejercicio de defensa del pueblo palestino, que ha exigido históricamente el cumplimiento de la promesa del derecho al retorno, y de la comunidad internacional, cada vez más fragmentada, que lo respalda.

En consonancia con esta primera demanda al reconocimiento de la labor de la UNRWA, surge el texto titulado “Muertes silenciosas y vidas ocupadas: una radiografía de la ocupación israelí en Gaza y Cisjordania desde la perspectiva humanitaria de Médicos Sin Fronteras”, el cual recopila material de primera mano en un conjunto de reportes oficiales de los colegas de la organización en Gaza, Cisjordania y territorios ocupados de Palestina, y comparte, desde adentro, cómo enfrentan los equipos de ayuda médica el genocidio. El texto enseña a lo largo de cuatro apartados el alarmante estado del arte sobre la fragilización sistemática al sistema de salud humanitario para impedir que se le brinde apoyo a la población afectada por los bombardeos desde octubre de 2023. Es decir, se trata de una voz fundamental para comprender la labor de MSF dedicada a los servicios médicos dentro de contextos de asistencia humanitaria. Reconstruye la presencia de la organización en territorio palestino, desde 1988, y describe brevísimamente cómo fue tomando forma la acuciante demanda de servicios médicos tras las escaladas de violencia durante diferentes eventos violentos, la cual tuvo un primer giro importante cuando surgió la necesidad de una presencia más consistente de equipo médico y quirúrgico tras la Segunda Intifada extendida desde el 2000 hasta el año 2005, así como en la Marcha del Retorno, en el norte de la Franja de Gaza hacia 2018, hasta llegar al cuadro dramático de 2023 y 2024. Las muertes silenciosas que exceden el número de asesinatos durante el genocidio, configuran el panorama de agotamiento y extenuación, no solo a víctimas directas de bombardeos, sino de la infraestructura médica, incapacitada para atender por falta de insumos básicos, combustible, electricidad, agua y alimento, denegado por el Estado de Israel. El texto se acompaña de testimonios y datos oficiales que delatan un panorama irremediable y devastador. A ello se suma la desinformación y tergiversación mediática israelí para desvirtuar la labor de todas las agencias humanitarias, por lo cual concluye con un pliego petitorio de exigencias.

El tercer artículo, titulado “Breves apuntes sobre la destrucción del patrimonio cultural de Gaza”, de Alejandra Gómez Colorado, construye una mirada urgente sobre la dimensión menos visibilizada en la coyuntura de la guerra, pero que implica el arrasamiento de un núcleo central para que un pueblo, cuya memoria histórica está en continua amenaza, se reponga. La autora sigue el destino fatal del genocidio cultural rastreando el estado lamentable en que han quedado los bienes culturales heredados milenariamente por el pueblo palestino. El arrasamiento del patrimonio cultural configura de manera tajante la negación del derecho a la cultura, a la expresión y a la memoria, no solo del pueblo palestino actual, sino del pasado compartido con países vecinos, como Líbano y Siria, y otros países que comparten una región de referencia determinante para la cultura árabe y que conforman el eje del Creciente fértil, del cual hace parte Gaza, con un histórico ejercicio cosmopolita y diverso que el actual bloqueo israelí ha pretendido borrar y pasar por alto. La autora se vale de los principios de la UNESCO, principal instancia internacional de salvaguarda del patrimonio cultural y de la Convención de la Haya para la Protección de Bienes Culturales en Conflicto Armado, para abordar el culturicidio que vive Gaza actualmente, a la vez que elabora el listado de los monumentos y las infraestructuras bombardeadas entre las que se cuenta iglesias, hospitales, universidades y otras estructuras, incluso, cuando servían de refugio humanitario.

La segunda parte del *dossier*, *Un giro reflexivo: la urgencia de repensar los términos de la humanidad en medio del genocidio*, se compone de tres textos que abonan al problema de la humanidad desde la perspectiva filosófica-religiosa, tan persistente en las lecciones erradas de la cuestión palestina, para albergar en cambio un discernimiento ético; la perspectiva crítica hacia el sistema jurídico que se ha mostrado rebasado e impotente; y concluye con una reflexión sobre el sistemático trastocamiento de la información mediática acerca de Palestina y la subjetividad de su pueblo, que cumple diferentes roles cuando se administra desde estamentos geopolíticamente dominantes, los cuales, en vez de servir como apertura hacia una dimensión de diálogo, generan más brechas de violencia.

El texto de Silvana Rabinovich “El doble filo de la deshumanización del otro” se sitúa desde el malestar moral transgeneracional de personas que han crecido a la luz del judaísmo y que se deslindan del sionismo porque no implican lo mismo, porque no abordan el mismo proyecto. Se trata de un ensayo que toma, con autoridad académica y filosófica, la descolonización de la teología política israelí y la devuelve a un lugar que no pertenece al impostado por el Estado de Israel, y sobre el cual ha justificado la barbarie contra el pueblo palestino. Como la autora alerta, la traza histórica de todo genocidio pasa por estamentos de invisibilización de procesos de crueldad naturalizados, hasta llegar a sus expresiones más acabadas. Para ello indica el *locus* de iniciación de ese proyecto colonial sionista en Europa, y luego delata la manera en que operó la educación nacionalista israelí para borrar y desfigurar al palestino por parte del Estado ocupacionista, valiéndose de usos perversos de la memoria padecida por el pueblo judío durante el holocausto nazi para generar conmoción en su propia población. La autora lo ejemplifica a través de la paradójica experiencia de un militar que, durante la segunda intifada, declara su objeción de conciencia tras haber sido testigo de los efectos devastadores de la ocupación, y después del 7 de octubre de 2023, ‘cierra de nuevo filas con la instancia militar’. La autora desarrolla un peregrinaje por la psiquis del colono víctima de su propio aparato gubernamental, de carácter imperialista y militarista, y da cuenta del enorme reto que la propia sociedad israelí tiene por delante para no deshumanizarse. Ahí la dimensión ética más contradictoria que puede padecer un sujeto colonizador.

El artículo de Silvano Cantú, “Necroderecho y suspensión permanente del *ius gentium* en Gaza”, elabora una anatomía urgente para comprender las claves del derecho humanitario y los derechos humanos, los cuales, desde una perspectiva crítica, convocan a pensar el modo en que el proyecto del derecho moderno también se ha mancillado con los abusos de la ley por parte del Estado genocida a lo largo de su ocupación en territorio palestino. Mientras el genocidio es reconocido como un crimen de *lesa humanidad*, el autor dispone claves determinantes para comprender que el derecho es víctima de un crimen de *lesa juridicidad*. El texto recorre tres apartados, donde primero explica cómo Gaza ha sido el laboratorio del necroderecho, y posteriormente, brinda una salida, anclada en los mismos estatutos del derecho, para subvertir la lógica del discurso de *seguridad* sobre el que se ancla la justificación de legítima defensa de Israel. A su vez, convoca a la cooperación entre pueblos del Sur, siguiendo la demanda de Sudáfrica, para posicionarse, a través de las herramientas de un derecho con uso crítico, en la historia.

El tercer artículo, “Ante el mundo, Palestina. Esbozos para salir de las imágenes (impuestas por los) genocidas”, de mi autoría, cuestiona por qué Palestina sigue siendo un entorno opaco en su subjetividad para Occidente. Para que la dimensión del daño del genocidio se comprenda en escala planetaria, es importante comprender los aspectos simbólicos de los cuales da cuenta la cantidad descomunal del tráfico de imágenes e información en medios masivos, donde se ha estereotipado al pueblo palestino con el alto costo de no tenerlo como interlocutor, sino como un imaginario que bascula entre la ‘víctima del genocidio’ en extremo precarizada, desgarrada y enmudecida y el ‘terrorista’, el monstruo construido durante décadas por el Estado ocupante para cancelar cualquier posibilidad de diálogo; ambas categorías han mutilado la posibilidad de un entendimiento entre humanos. A partir de cuatro apartados, que funcionan como esbozos de comprensión sobre el genocidio en curso, se consideran los rasgos centrales del discurso oficial que se tensa entre la prensa, las distinciones oficiales humanitarias y las investigaciones independientes que buscan rastrear de manera organizada el desmascaramiento de las intenciones genocidas que ya no pueden ser más silenciadas, ni trastocadas en el juego de las verdades mediáticas. En suma, el texto busca establecer algunas claves para que el pueblo palestino no habite más la soledad a la que se ha confinado por el abuso de estereotipos e imágenes erradas, y para que se comprenda, de una vez por todas, la necesidad de enmendar una segunda oportunidad para un diálogo con el pueblo palestino, que es también una segunda oportunidad para redimensionar lo humano en todos los horizontes colonizados del mundo.

Finalmente, el *dossier* cierra con la reseña que elabora Víctor Hugo Pacheco Chávez del libro *Contra el apagón. Voces de Gaza durante el genocidio en curso*, coordinado por Shadi Rohana y publicado por el Fondo de Cultura Económica (FCE) en julio de 2024. La reseña brinda una mirada amplia que se basa en la sensibilidad literaria y poética sobre lo que implica Palestina como metáfora de resistencia para el mundo entero. Siendo una compilación de poesía producida por escritoras y escritores palestinos en medio del genocidio, para el reseñista, el carácter testimonial enseña también que aquellos palestinos aniquilados en el genocidio no son solo cifras. Como afirma, se trata de comprender que “la literatura de resistencia surge de la conexión entre el lenguaje y la mortalidad” y que, por lo mismo, ‘hay que devolver a los gazatíes a la historia’, hay que seguir comprendiendo la dimensión transformadora de la cosecha milenaria de sus olivos y también, hay que hablarles en el código de la resistencia, que es la poética.

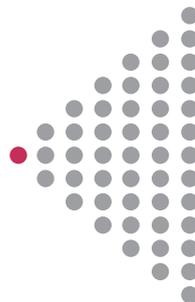
De ahí surge un punto de radical importancia para este *dossier*, pues se ha querido articular un diálogo a través de las imágenes que caminan con los textos, principalmente, porque se trata de un número cuya intención es acompañar la soledad del pueblo palestino (incluso desde la lengua española, tan distante de la lengua hegemónica de los MassMedia –el inglés– y de la lengua árabe, propia del pueblo palestino, pero que se solidariza desde un país distante de su geografía como México). Cada uno de los dibujos ha sido realizado por artistas que trabajan gráfica en la Ciudad de México, quienes fueron convocados con el ánimo de entablar diálogos con el pueblo palestino a través de la imagen (y no de las lenguas

dominantes). De ese ejercicio han surgido ilustraciones realizadas por los artistas Carlos Dzul, Césarjesús de Astrochavo Midiabla y Niño Murciélago, Roberto Jiménez “Basurita”, Pluma Langle “PoniAlta”, Perro Prieto y Rosario Lucash, que acompañan este dossier y le dan vida a otros relatos sensibles sobre Palestina, cuya curaduría fue realizada por Óscar Hernández Algunas de sus imágenes han viajado a través de las redes, a contracorriente de las noticias bélicas, y han aterrizado directamente en Gaza, a través de las pantallas de los celulares y los espacios de conexión a internet para llevar un mensaje de esperanza, para decirles a las palestinas y palestinos que son escuchados y traducidos, y comprendidos, en diferentes rincones del planeta.

La coyuntura actual para las comisiones de derechos humanos del planeta exige retomar los temas medulares de la historia, incluido el colonialismo, como un asunto en plena vigencia, pero también lo que implica la guerra, el modo en que se comprenden las geografías lejanas, y el modo en que las violencias extremas nos implican como humanidad. En suma, se trata de acompañar a Palestina situando de manera consciente su abandono, mientras subsiste la fragmentación de su pueblo. Este *dossier* propone reflexionar el modo en que se fragmenta también la dimensión ética de una solidaridad entre pueblos cada vez que se silencia la urgente necesidad de reflexionar sobre la dimensión de un genocidio.

Marcela Landazábal Mora
Investigadora del Centro Nacional de Derechos Humanos
“Rosario Ibarra de Piedra” (CENADEH-CNDH)
Ciudad de México, diciembre de 2024

Pronunciamiento ante la Crisis Humanitaria en Gaza DGDDH/007/2024



Emitido el 19 de marzo de 2024⁴

El panorama de los derechos humanos a nivel global vive momentos convulsos actualmente. Un caso drástico, que requiere urgente atención y apoyo internacional, es la crítica situación de Gaza, debido a la escalada de violencia que ha derivado en la destrucción del 80% de su territorio desde el pasado 7 de octubre, teniendo en cuenta que ya padecía un bloqueo por cielo, mar y tierra impuesto desde el 2006, y desde 1948, alberga centenares de familias de refugiados en su propia tierra después de la Nakba.

La cifra de civiles muertos por bombardeos supera 30,650 personas, casi 2 millones de desplazados, y se considera una cifra similar de personas expuestas a la desnutrición y el hambre, según la Oficina de Naciones Unidas para la Coordinación de Asuntos Humanitarios (OCHA, por sus siglas en inglés).

Según la Comisión Independiente de Derechos Humanos de Palestina (ICHR, por sus siglas en inglés), desde octubre de 2023 han caído 70 mil toneladas de explosivos (en una región de 365 km²). Se estima, por lo tanto, que mueren 150 personas cada día, donde los principales afectados son mujeres y niños. El desplazamiento forzado de la ciudad de Gaza, al norte de la Franja, hacia el sur, ha incrementado las condiciones de precariedad de la ciudad de Rafah, también bombardeada en las semanas recientes. Hay 7 mil personas detenidas en Gaza, sin contar aquellas personas en Cisjordania, sin juicio ni seguimiento legal, a quienes no se les han brindado sus derechos jurídicos, sociales, ni políticos.

Aparte de la amenaza bélica, la hambruna y la inseguridad conforman otro duro frente contra la población gazatí. Una hambruna que no es causada por condiciones naturales, sino por el bloqueo al ingreso de alimentos y ayuda humanitaria que ha impuesto el Estado de Israel pese a las repetidas peticiones de las instancias humanitarias internacionales para que permita el acceso de ayuda de primera necesidad y agua potable.

⁴ Nota: Se reproduce el texto íntegro del pronunciamiento, teniendo en cuenta las cifras oficiales otorgadas por organismos oficiales hasta ese momento. No obstante, esta Comisión reafirma su compromiso de solidaridad con las víctimas del genocidio en Gaza y territorios palestinos ocupados, y por lo mismo, el presente, mantiene íntegra esa intención. La publicación original puede consultarse en: https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2024-03/PRON_07_2024.pdf

El sistema sanitario se encuentra en condiciones deficientes para responder a la población más afectada, dado que las enfermedades que proliferan son aquellas infecciosas, respiratorias y de la piel, así como un brote reciente de cólera. De los 36 hospitales en Gaza, solo ocho están en funcionamiento, y con extremas falencias, dado que no hay energía ni gas para la maquinaria médica ni combustible para ambulancias. Tampoco hay capacidad para atender enfermedades crónicas. La atención se concentra en los más de 60 mil heridos graves, de los cuales, alrededor de 10 mil requieren de manera urgente el traslado a centros mejor equipados. El nivel de crisis es tan alto que ICHR afirma: “en Gaza, si no se muere en un bombardeo, se muere de hambre, y si no, por enfermedad; o por todo al mismo tiempo”.

Por lo tanto, el castigo colectivo que ha padecido la población civil palestina desde octubre de 2023 ha tomado escalas inimaginables y representa un duro retroceso en materia de derechos humanos para todo el planeta, teniendo normativas internacionales claras, a luz del derecho internacional humanitario y contando con diferentes herramientas que podrían mediar a través del sistema humanitario internacional para mejorar las condiciones en Gaza.

En enero de 2024, la Corte Internacional de Justicia respondió a la demanda que presentó Sudáfrica contra el Estado de Israel por genocidio, y estableció seis puntos, entre los cuales refería “detener la acción genocida”. Sin embargo, no se exigió un alto al fuego permanente y, desde entonces, las consecuencias de la ofensiva bélica se han recrudecido en la población civil altamente mermada.

Este genocidio se da en su modo multidimensional, como afirma la ICHR, en los siguientes niveles: a nivel poblacional (afectado dramáticamente por el ejercicio bélico de los *drones*, misiles, tanques de guerra y helicópteros contra población civil desarmada); mediático (debido a la polarización que varios medios masivos promueven discursos de odio y estigmatización, así como de desinformación e información sesgada); cultural (debido a las graves afectaciones de patrimonio arquitectónico milenario, la destrucción de más de 207 edificios de importancia histórica, 25 centros religiosos y de resguardo para la población civil en tiempos de guerra); educativo y de conocimiento (con la aniquilación de 100 personas del ámbito académico, entre los que se encuentran rectores, docentes y estudiantes, así como la destrucción de infraestructura universitaria).

En efecto, estamos consternados ante el fracaso del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, al no ser tomado en cuenta no solo por el Estado de Israel, sino por todos los países potencia que respaldan la ofensiva bélica mientras dan la espalda a una cultura de paz.

Sin embargo, insistimos en creer en la importancia de considerar el marco de protección de los derechos humanos, y por lo mismo, desde la Comisión Nacional de los Derechos Humanos de México expresamos lo siguiente:

Lo que sucede en Gaza no nos permite ser ajenos. Reconocemos que en todas las latitudes del mundo estamos perdiendo con esta catástrofe humanitaria. Expresamos nuestra solidaridad y apoyo al pueblo palestino y, en especial, al pueblo gazatí, fragilizado por el injusto bloqueo económico que padece desde 2007, y que debe finalizar, toda vez que la crisis humanitaria en esa región no inició el 7 de octubre de 2023, sino que la ha asolado desde 1948.

Hacemos un llamado apremiante, sobre todo, para retomar la vía de la solución pacífica de los conflictos. Expresamos nuestro deseo de que se llegue al diálogo entre Israel y el pueblo palestino, que permita encontrar soluciones a una problemática que no es sencilla, pero que apela a lo más elevado y noble de nuestros sentimientos humanos, por parte de todos los involucrados.

Es indispensable que la comunidad internacional y los organismos multilaterales asuman su responsabilidad en ello, y que no se deje de lado el reconocimiento pleno de la existencia del Estado palestino, basado en un enfoque de derechos humanos y soberanía de los pueblos, por lo cual consideramos urgente el compromiso con la paz y la reconciliación basado en el respeto mutuo, la justicia y la igualdad de derechos.

Condenamos la violencia ejercida sobre la población civil en Gaza, tanto aquella que ha perecido bajo los bombardeos, como aquella que ha sido desplazada o despojada de acceso a los medios para su supervivencia. Llamamos también, para que se acelere la entrega de ayuda humanitaria en condiciones de dignidad y accesibilidad, incluyendo comida en buen estado, agua potable, plantas de energía para el funcionamiento de los insumos hospitalarios, medicinas y personal humanitario, así como una correcta disposición logística para repartir alimentos sin que ello presente riesgos para la población civil. Es indispensable que se permita el ingreso de ayuda humanitaria en las ciudades que requieren atención prioritaria, en específico, aquellas que han sufrido bombardeos.

En este sentido, debe tenerse en cuenta la población rural que ha quedado en los alrededores de la destruida ciudad de Gaza y las ciudades que, del norte al centro, fueron epicentros de destrucción. Aún hay sobrevivientes en estas áreas que requieren atención, como de igual modo la requiere aquella población palestina que ha sufrido violencias y represalias en Cisjordania y otras regiones aledañas, ocasionando altos grados de estigmatización. Clamamos por el respeto irrestricto a la dignidad de las vidas humanas y de la naturaleza en Gaza, así como del patrimonio histórico y cultural, como principio fundamental de reconocimiento para entablar un camino de diálogo político.

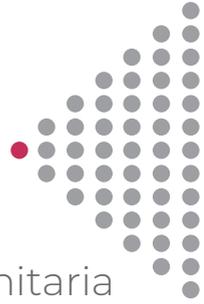
Hacemos un llamado urgente a la comunidad internacional, por el respeto y la promoción de la plena vigencia del derecho internacional de los derechos humanos y el derecho internacional humanitario, incluidos los principios de proporcionalidad, distinción, no daño y máxima protección de civiles en situaciones de conflicto armado.

No escapa para esta Comisión Nacional lo que dijo el exdirector de la oficina de Nueva York del Alto Comisionado de las Naciones Unidas, Craig Mokhiber, con motivo de su renuncia, acerca de la gravedad de que persista un modelo de Naciones Unidas que parece no tener poder para detener la escalada de violencia.

Esto nos plantea, a todos los pueblos del mundo, entrar en una profunda reflexión sobre los mecanismos creados después de la posguerra, sobre su eficacia y sobre si no es ya necesaria una actualización de sus alcances y naturaleza, un nuevo pacto mundial que replantee, desde el humanismo, las bases de nuestra convivencia.

Finalmente, estimamos necesario garantizar la protección de los derechos de las niñas, niños y adolescentes palestinas. En especial la niñez gazatí, altamente estigmatizada y violentada, incluidos sus derechos a la educación, la salud y un entorno seguro y libre de violencia para poder desarrollar su proyecto de vida y permitir la esperanza en la recuperación del pueblo palestino. Por todo lo anterior, alzamos nuestra voz con la petición urgente a lograr un cese al fuego inmediato y permanente.

¡Defendemos al pueblo!



Primera parte

La tragedia humanitaria y la tragedia de las instituciones de asistencia humanitaria

UNRWA, pilar humanitario del pueblo palestino

DIEGO GÓMEZ PICKERING^{5*}

Resumen

Creada por una resolución de la Asamblea General de la ONU en diciembre de 1949 con el propósito de proveer de manera directa asistencia humanitaria y servicios básicos a los 750, 000 refugiados palestinos desterrados de sus lugares de origen como consecuencia de la guerra árabe israelí de 1948, la Agencia de Naciones Unidas para los Refugiados de Palestina en Oriente Próximo, UNRWA, por sus siglas en inglés, es el principal proveedor de educación, salud, alimento, trabajo y servicios sociales para los 5.9 millones de refugiados palestinos que viven en Gaza, los Territorios Ocupados, Líbano, Jordania y Siria.

Tras los ataques perpetrados por efectivos de Hamás en territorio israelí el 7 de octubre de 2023, la desproporcionada respuesta de las fuerzas militares israelíes ha quebrantado los principios del derecho internacional, ensañándose con la población civil de Gaza, los Territorios Ocupados y el Líbano, asesinando a docenas de miles de civiles, hombres, mujeres, ancianos y niños, bombardeando indiscriminadamente infraestructura civil, incluyendo hospitales, escuelas y centros religiosos y comunitarios, y orquestando una campaña de desprestigio con miras a desacreditar y desaparecer a la UNRWA, en tanto principal sostén de la población refugiada palestina y garante, por mandato de Naciones Unidas, de su insoslayable derecho al retorno.

⁵ Escritor, diplomático y periodista (Ciudad de México, 1977). Es doctor en Diplomacia y Asuntos Internacionales por Euclid University y maestro en Relaciones Internacionales por la Universidad de Columbia en Nueva York. Se desempeña como investigador *senior* del Consejo Mexicano de Asuntos Internacionales (COMEXI) enfocado en el análisis de la estructura del sistema internacional y las instituciones que lo componen. Su libro más reciente es "África, radiografía de un continente" (2023).

Palabras clave: Nakba, Naciones Unidas, Gaza, Genocidio, UNRWA

Abstract

Established by a United Nations General Assembly Resolution in December of 1949 to carry out direct relief and works programs for the 750,000 Palestine refugees created by the 1948 Arab Israeli War, the United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East (UNRWA), is the main provider of education, health, food, work and social services for 5.9 million Palestinian refugees living in Gaza, the West Bank, Lebanon, Jordan and Syria.

After the October 7th, 2023, terrorist attacks by Hamas, Israel's military response has been disproportionate and dismissive of international law, massacring tens of thousands of innocent lives, including men, women, children and elderly Palestinians, indiscriminately bombing civilian infrastructure, including hospitals, schools and religious and community centers, and launching a campaign to discredit UNRWA, aimed at debilitating and disappearing the Agency as main means of support for Palestinian refugees and guarantor, by a United Nations mandate, of their right of return.

Keywords: Nakba, Naciones Unidas, Gaza, Genocidio, UNRWA

*Fado, dormiré como hace la gente
cuando caen las bombas,
cuando el cielo se abre como carne viva.
Soñaré, pues, como hace la gente
cuando caen las bombas:
soñaré con traiciones.*

*Despertaré a medio día y le preguntaré al radio
las preguntas que la gente pregunta
¿Ha terminado el bombardeo?
¿Cuántos fueron asesinados?*

*¿Van a venir más?
¿Van a venir más?*

*Najwan Darwish, fragmento del poema
Durmiendo en Gaza⁶*

⁶ Najwan Darwish. *Durmiendo en Gaza*. Traducción de Ana Sofía Calderón y Alí Calderón. México: Círculo de Poesía/Valparaíso, 2017.

I. La Nakba o la catástrofe y el origen de la UNRWA

La Nakba o “la catástrofe”, “la tragedia” o “el desastre”, en lengua árabe, hace referencia a 1948, al desplazamiento, éxodo y destierro, masivos y forzados, de cientos de miles de palestinos de sus aldeas, pueblos, campos y ciudades ancestrales en territorio palestino hacia campamentos de desplazados y refugiados en territorios incógnitos, allende sus lugares de origen y en países vecinos, como consecuencia de la creación del Estado de Israel y la consiguiente guerra entre la imberbe entidad política y las naciones árabes de en derredor. De acuerdo con estimaciones de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), como resultado del conflicto, cerca de la mitad de la población palestina de aquel entonces, alrededor de 750 mil personas, se convirtieron en refugiados de la noche a la mañana. Lo que a la fecha constituye, de acuerdo con la misma fuente, “la crisis de refugiados más longeva y prolongada del mundo”, con 5.9 millones de refugiados palestinos registrados ante el máximo organismo internacional, quienes continúan “viviendo en medio del conflicto, la violencia y la ocupación”.⁷

A decir de Amin Maalouf, sociólogo, escritor y periodista de origen libanés, miembro de la Academia Francesa, el año 1948 significó el “descenso a los infiernos” del mundo árabe, en general, y del pueblo palestino, en particular.⁸ Una aseveración que podría calificarse de exagerada o sobredimensionada si no se contextualiza a través del calvario al que se enfrentan diariamente los 5.9 millones de refugiados palestinos que, a más de 75 años de acaecida la Nakba, continúan a la espera de vivir libres de violencia, sin ocupación y con la posibilidad de ejercer su derecho al retorno, y quienes, desde el 7 de octubre de 2023, en Gaza, Líbano y los territorios ocupados, son presa de una guerra cuyas tácticas han violado reiteradamente el derecho internacional y el derecho internacional humanitario y podrían constituir crímenes de guerra y genocidio. Para el historiador israelí de origen palestino Adel Manna, la catástrofe palestina de 1948 tiene implicaciones que se han recrudecido a lo largo de las décadas, adquiriendo nuevos significados como resultado de la trágica experiencia de los palestinos conminados al exilio.⁹

En efecto, como argumenta Manna, las consecuencias de la guerra de 1948 trascienden, y por mucho, lo sucedido en aquel momento y, para entenderse a cabalidad, deben rastrearse hasta nuestros días. De igual forma, ha de reconocerse que los orígenes del éxodo y despojo de cientos de miles de palestinos a mediados del siglo pasado no se circunscriben a aquella fecha, sino que la preceden, y exigen, para su análisis, una mirada aguda que abarque más allá de lo evidente en el registro histórico y presente. La gran tragedia palestina, la Nakba, no empezó ni terminó en 1948, se extiende, ominosa y amenazante, desde finales del siglo XIX hasta la tercera década del XXI. Pervive, lúgubre y perenne, sumando estragos y víctimas, acumulando desgracias.

⁷ Conmemoración del 75 aniversario de la Nakba, La cuestión de Palestina, Naciones Unidas, 2 de octubre de 2024, <https://www.un.org/unispal/es/2023/05/02/nakba75es/>

⁸ Amin Maalouf, *Le naufrage des civilisations*. Paris, Grasset, 2019, p. 117.

⁹ Adel Manna, The Palestinian Nakba and its Continuous Repercussions, *Israel Studies* 18(2), p. 86.

Cuando en 1914, durante una visita oficial a Sarajevo, el archiduque Francisco Fernando, heredero al trono austrohúngaro, fue asesinado por un nacionalista serbio, Europa se cimbró entera, desatando la Primera Guerra Mundial y sentando las bases de lo que sería un nuevo orden mundial. Tras la guerra no solo se redistribuyeron las fronteras del Viejo Continente, sino que también se rediseñaron las lindes del resto del mundo, a sazón de la repartición territorial que las potencias ganadoras, Francia y el Reino Unido, hicieron entre sí de los países y naciones hasta entonces dominados por el derrotado Imperio austrohúngaro y sus aliados militares, en particular, para los propósitos del presente artículo, el Imperio otomano. Para cuando se firma el Tratado de Versalles, en 1919, poniendo punto final al más cruento conflicto registrado hasta ese momento en el orbe, hacía tiempo que languidecía el portentoso brazo de hierro con el que desde el Palacio de Topkapi, a orillas del Bósforo, los sultanes gobernaron durante más de 400 años sus extensos dominios, desde el Atlas hasta Mesopotamia, pasando por la Franja de Gaza, Jerusalén y el Levante. Su influencia y poder disminuidos por la vastedad de los territorios bajo su gestión, la abrumadora estructura administrativa del imperio, la diversidad de credos y nacionalidades comprendidos en ese universo geográfico y la avaricia colonial de galos y franceses. La división entre París y Londres de los antiguos territorios otomanos en el Medio Oriente fue decisiva para el futuro de Palestina, a la par de la Declaración Balfour,¹⁰ signada en 1917 por el entonces canciller británico, Arthur James Balfour, y dirigida a uno de los líderes de la comunidad hebrea en el archipiélago y connotado sionista,¹¹ Lionel Walter Rothschild. Marcando de forma indeleble a una nación que, hasta ese momento, y a lo largo de milenios, se había caracterizado por la convivencia entre los pueblos, credos y culturas que habitaban sus tierras.

El inicio del control británico sobre Palestina al final de la Primera Guerra Mundial se tradujo, entre otras cosas, en la materialización de un flujo migratorio constante de colonizadores de confesión judía hacia diferentes puntos de la geografía palestina, en su mayoría sionistas provenientes del centro y del este de Europa, así como migrantes que escapaban a los pogromos de la época. Un flujo que, si bien inició desde finales del siglo XIX, de forma intermitente y hasta cierto punto esporádica, debe su consolidación al mandato londinense, enmarcado en la Declaración Balfour, y a la implosión de la Segunda Guerra Mundial que, entre sus lacerantes consecuencias económicas, sociales, políticas y humanitarias, en específico el abominable holocausto cometido contra el pueblo judío por parte del régimen

¹⁰ Se conoce como Declaración de Balfour a la misiva del 2 de noviembre de 1917 dirigida por el Ministro de Asuntos Exteriores británico, Arthur Balfour, a Lord Rothschild, conocido líder de la comunidad judía en el Reino Unido y firme promotor del sionismo, en la que el canciller inglés pide a Rothschild hacer del conocimiento del movimiento sionista que el rey (Jorge V) veía favorablemente el establecimiento en Palestina (a punto de convertirse en colonia británica) de un hogar para el pueblo judío y usaría sus mejores esfuerzos para el logro de dicho objetivo.

¹¹ De acuerdo con la definición de la Real Academia Española de la lengua, por sionismo se entiende el “movimiento político judío centrado en sus orígenes en la formación de un Estado de Israel y, después de la proclamación de este en 1948, en su apoyo y su defensa”. Se considera a Theodor Herzl, activista político y periodista austrohúngaro, como el creador del sionismo político moderno.

nacionalsocialista y sus secuaces continentales, llevó también a la llegada masiva de refugiados de confesión hebrea a costas palestinas. Un flujo que implicó un fuerte desbalance entre la población semita local, de fe mahometana, hebrea o cristiana, y la población colonizadora de raíz europea.¹²

Para mediados de los años treinta del siglo pasado, incluso antes de que la invasión nazi de Polonia desatase la Segunda Guerra Mundial, el notable incremento del número de colonos, refugiados e inmigrantes judíos procedentes de Europa en suelo palestino provocó enfrentamientos con la población local que al paso de los años fueron incrementándose y recrudeciéndose, alimentados por las promesas británicas incumplidas de un gran Estado árabe independiente¹³ y por la fragilidad del tejido social, étnico, cultural y religioso de Palestina ante el desbalance en su composición poblacional. La aprobación en noviembre de 1947 de la resolución 181 (II) por la Asamblea General de la ONU, proponiendo la división de Palestina en dos Estados al término del mandato británico, uno judío y uno árabe, con Jerusalén como territorio internacional bajo resguardo del organismo, fue la gota que derramó el vaso. El mundo árabe rechazó la propuesta, tachándola de injusta y argumentando que contravenía la Carta de las Naciones Unidas. Acto seguido, milicianos sionistas lanzaron ataques coordinados contra centenares de aldeas y pueblos palestinos, obligando a miles de hombres, mujeres, niños y ancianos a huir, a abandonar sus casas y sus huertos, sembrando la semilla de la Nakba.

La situación se agravó al arrancar 1948 con el fin del mandato británico sobre Palestina y la salida definitiva de sus tropas del país, la declaratoria de independencia del Estado de Israel, la consiguiente invasión de los ejércitos de los países árabes circunvecinos, el inicio de la primera guerra árabe israelí y el afianzamiento de la gran tragedia palestina. De acuerdo con la ONU,¹⁴ la Nakba no solo implicó el desplazamiento, éxodo y destierro forzado de más de la mitad de la población total de Palestina en ese momento, siendo los hijos, nietos y biznietos de aquellos primeros refugiados palestinos aún hoy refugiados e impelidos de volver a sus pueblos, aldeas y ciudades de origen, sino también la destitución de sus bienes y propiedades, la destrucción de su estilo y medios de vida, así como un cúmulo de múltiples injusticias que se extienden hasta nuestros días. Acciones a las que el historiador británico de origen israelí, Ilan Pappé, califica de “limpieza étnica” y sobre las cuales advierte “podrían volver a repetirse fácilmente”.¹⁵ A final de cuentas, es indudable que la Nakba, como afirma la ONU, ha tenido un profundo impacto en la concien-

¹² La fundación de la ciudad de Tel Aviv, al norte del milenario puerto de raíces cananeas de Jaffa, por parte de colonos judíos de la Europa central y del Este, data de 1909.

¹³ A cambio de su apoyo contra los otomanos durante la Primera Guerra Mundial, la corona británica prometió, a través de sus agentes diplomáticos, la creación de un gran Estado árabe independiente que, lejos de concretarse, con la victoria aliada en la Guerra y la partición franco-británica del territorio, llevó a la creación de múltiples entidades políticas que más que reflejar unidades nacionales, históricas, étnicas o culturales, sirvieron a los intereses geopolíticos del Reino Unido.

¹⁴ About the Nakba, The Question of Palestine, United Nations, 3 de octubre de 2024, <https://www.un.org/unispal/about-the-nakba/>

¹⁵ Ilan Pappé, “Los fantasmas de «la Nakba»”, *Al Ahram Weekly On Line*, 16-22 de mayo 2002, https://www.nodo50.org/csa/palestina/pappe_31-05-02.html



cia colectiva del pueblo palestino y constituye, a la fecha, un evento traumático que continúa dando forma y sustento a su lucha por la justicia y por el derecho a retornar a su tierra.¹⁶

La Nakba produjo un éxodo humano sin precedentes desde la Segunda Guerra Mundial, para la región del Levante y para el mundo entero, y constituyó el primer gran reto en la materia para la aún incipiente Organización de las Naciones Unidas. De tal forma que el 11 de diciembre de 1948, la Asamblea General aprueba la resolución 194 (III) que establece el derecho al retorno para aquellos refugiados palestinos que así lo deseen o, en su defecto, una compensación económica de acuerdo con los principios rectores del derecho internacional. Y el 8 de diciembre de 1949, la resolución 302 (IV) que crea la Agencia de Naciones Unidas para los Refugiados de Palestina en Oriente Próximo (UNRWA, por sus siglas en inglés) con el mandato de proveer asistencia a los refugiados palestinos y prevenir así su inanición y combatir su precariedad, amén de contribuir a la creación de las condiciones necesarias para el establecimiento de la paz y la estabilidad. Desde entonces, y en el entendido de que la cuestión del refugio palestino sigue sin resolverse, el mandato de la UNRWA se ha renovado consecutivamente en la Asamblea General a lo largo de casi ocho décadas para proteger y asistir a los 5.9 millones de refugiados palestinos que tiene la Agencia bajo su resguardo.

II. El 7 de octubre de 2023 y la campaña israelí contra la UNRWA

Durante las primeras horas del sábado 7 de octubre de 2023 una serie de ataques coordinados, planeados y ejecutados, desde la Franja de Gaza, por efectivos armados de Hamás en distintas zonas fronterizas con Israel, provocaron el estupor del Estado hebreo y la sorpresa e incredulidad de las principales capitales del mundo. Conforme las horas pasaron y la dimensión y envergadura de los ataques fueron develándose, el tamaño de la tragedia humana salió a la luz: más de 800 civiles masacrados, varias docenas de heridos y 251 rehenes, entre quienes se encontraban personas de la tercera edad, niños y bebés.¹⁷ La respuesta israelí a los ataques no se hizo esperar, acallando las no pocas voces que dentro y fuera del país apuntaron al inconcebible fallo del aceitado y temido aparato de seguridad hebrero, enfocado desde el nacimiento del Estado de Israel a blindar su territorio y apuntalado y engrosado en sus objetivos a raíz de las fatídicas guerras de 1967 y 1973.

Al poco tiempo de iniciarse, la respuesta militar de las Fuerzas de Defensa de Israel (IDF, por sus siglas en inglés)¹⁸ a los ataques perpetrados por Hamás fue calificada, por su nivel de destrucción de objetivos no militares y por su virulencia hacia la

¹⁶ About the Nakba, The Question of Palestine, United Nations, 3 de octubre de 2024, <https://www.un.org/unispal/about-the-nakba/>

¹⁷ October 7 Crimes Against Humanity, War Crimes by Hamas-led Groups, Human Rights Watch, 17 de julio de 2024, <https://www.hrw.org/news/2024/07/17/october-7-crimes-against-humanity-war-crimes-hamas-led-groups>

¹⁸ Creadas en mayo de 1948 tras la declaratoria de independencia del Estado de Israel.

población civil gazatí, como desproporcionada y contraria a los principios de derecho internacional y de derecho internacional humanitario. “Hasta la guerra tiene reglas”, declaraba el 25 de octubre de 2023 ante el Consejo de Seguridad António Guterres, Secretario General de la ONU;¹⁹ apelando a las partes en conflicto a ceñirse a las regulaciones del derecho internacional y del derecho internacional humanitario, para proteger la vida de los civiles y evitar cualquier menoscabo a la infraestructura sanitaria o educativa del territorio, enfatizando la inviolabilidad, de acuerdo con el derecho internacional y diplomático, de las instalaciones de la máxima organización internacional, incluida la red de instalaciones de la UNRWA en Gaza, en donde en ese momento se encontraban guarecidos cerca de 600 mil gazatíes, casi un tercio de la población total de la Franja, quienes escapaban de los encarnecidos bombardeos israelíes en la estrecha lengua de tierra localizada entre el desierto del Negev y el mar Mediterráneo, a la que desde antes del 7 de octubre múltiples actores humanitarios a nivel global calificaban como “la prisión a cielo abierto más grande del mundo”.²⁰

Las acumuladas evidencias de posibles crímenes de guerra, la arrogancia y el desdén del gobierno del primer ministro Benjamín Netanyahu ante los no pocos esfuerzos por parte de la comunidad internacional para encontrar una solución diplomática y negociada para la liberación de los rehenes, un cese al fuego y el eventual fin de las hostilidades, y el absoluto descaro e impunidad con la que las fuerzas israelíes asesinaron a decenas de miles de civiles gazatíes, incluidas mujeres, así como niños, bebés y ancianos, sumado a la muerte de docenas de trabajadores humanitarios a manos de las IDF, entre ellos varios empleados de la ONU, el bombardeo de hospitales, escuelas, centros sociales y comunitarios, iglesias, mezquitas, y la destrucción, prácticamente en su totalidad, de la red de sedes de la UNRWA en Gaza, llevaron en diciembre de 2023 al gobierno de Sudáfrica, secundado por otros países, México inclusive, a presentar ante la Corte Internacional de Justicia en La Haya una querrela contra Israel por presunta violación de sus obligaciones como Estado firmante de la Convención para la Prevención y la sanción del delito de genocidio a raíz de su actuar en la Franja de Gaza.²¹ De forma paralela, la Oficina de Derechos Humanos de Naciones Unidas, con sede en Ginebra, llevó a cabo una investigación independiente de algunos de los bombardeos más atroces

¹⁹ António Guterres [@antonioguterres], *The situation in the Middle East is growing more dire by the hour. At a crucial moment like this, it is vital to be clear on the fundamental principle of respecting & protecting civilians* [Post], X, 25 de octubre de 2023, <https://x.com/antonioguterres/status/1716995492112896038>

²⁰ Roald Hørring, Gaza: The world's largest open-air prison, Norwegian Refugee Council, 26 de abril de 2018, <https://www.nrc.no/news/2018/april/gaza-the-worlds-largest-open-air-prison/> Tras los Acuerdos de Oslo de 1993, el retiro total de las tropas israelíes de la Franja en 2005, el desmantelamiento de los asentamientos judíos en Gaza el mismo año y la toma de control del territorio por parte de Hamás en 2006, Tel Aviv estableció un férreo bloqueo aéreo, marítimo y terrestre en 2007 que a lo largo de casi dos décadas ha dificultado las condiciones de subsistencia de la población gazatí, aislándola efectivamente del resto de Palestina y convirtiéndola en una “prisión a cielo abierto”.

²¹ Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip (South Africa v. Israel), International Court of Justice, 2 de octubre de 2024, <https://www.icj-cij.org/case/192>

de las IDF en Gaza entre octubre y diciembre de 2023, dando a conocer los resultados de la misma en un reporte presentado en junio de 2024, en donde denuncia el alto número de muertes de personas inocentes y la destrucción generalizada de infraestructura civil, concluyendo que los desproporcionados bombardeos israelíes son indicativos de una probable violación reiterada por parte de las IDF de las leyes de la guerra ante su indiscriminado ataque a la población civil, lo que podría constituir un crimen de *lesa humanidad*.²²

Los ataques israelíes contra la población civil de Gaza, ampliados en los meses subsiguientes a las poblaciones palestinas de los territorios ocupados y del Líbano, no pueden desligarse de las acciones emprendidas en contra de la UNRWA, en tanto principal pilar de asistencia humanitaria y proveedor de servicios educativos, de salud y asistencia social, así como principal empleador de la población palestina en la Franja. Acciones que hacen pensar en una estrategia concertada más que en incidentes aislados, con el fin ulterior de debilitar, desprestigiar e incluso desaparecer a la principal agencia del sistema de Naciones Unidas a cargo de salvaguardar la vida y dignidad de los refugiados palestinos y de garantizar su derecho al retorno. El bombardeo de prácticamente la totalidad de las instalaciones de la UNRWA en Gaza, incluida su red de hospitales, clínicas y centros de salud, de sus escuelas y centros sociales y comunitarios, además del complejo de edificios que albergan su sede operativa y administrativa es claramente violatorio del derecho internacional y diplomático, amén de constituir un gravísimo golpe a la infraestructura de asistencia humanitaria para los gazatíes, quienes dado el bloqueo israelí carecen, casi por completo, de otras fuentes de asistencia humanitaria. A los continuos ataques a las instalaciones sanitarias, educativas y administrativas de la UNRWA, Israel sumó, desde las primeras semanas de iniciada la guerra en Gaza, trabas burocráticas y logísticas a la entrada de ayuda humanitaria, gestionada por la Agencia y proveniente de la misma Organización de Naciones Unidas, a través del Programa Mundial de Alimentos y de la UNICEF, así como de una plétora de gobiernos extranjeros y organizaciones humanitarias. Las imágenes de kilométricas líneas de tráileres cargados de víveres en el lado egipcio de la frontera con la Franja en Rafah o de turbas de colonos sionistas impidiendo el paso de camiones destinados a Gaza con productos de primera necesidad por carreteras israelíes ensombrecieron sitios de noticias alrededor del mundo y causaron, a la postre, la amenaza de hambruna sobre la debilitada población infantil del territorio palestino, el regreso de la erradicada poliomielitis y la instauración de numerosas enfermedades contagiosas. Para septiembre de 2024, las fuerzas israelíes habían asesinado a 220 empleados de la UNRWA²³ y dañado 190 de los edificios de la Agencia,²⁴ algo inédito cuando de tra-

²² Thematic report - Indiscriminate and disproportionate attacks during the conflict in Gaza (October-December 2023) - OHCHR, The Question of Palestine, United Nations, 19 de junio de 2024, <https://www.un.org/unispal/document/thematic-report-ohchr-19jun24/>

²³ Gaza: Six UNRWA staff killed in strikes on school sheltering displaced people, UN News Global perspective Human stories, United Nations, 11 de septiembre de 2024, <https://news.un.org/en/story/2024/09/1154206#:~:text=UNRWA%20Commissioner%2DGeneral%20Philippe%20Lazzarini,lives%20since%20the%20war%20began>

²⁴ UNRWA Situation Report #139 on the situation in the Gaza Strip and the West Bank, including East Jerusalem, Resources, Reports, UNRWA, United Nations Relief and Works Agency for Palestine

bajadores e instalaciones de Naciones Unidas en zonas de conflicto se trata, estableciendo un escabroso precedente en materia de incumplimiento de las reglas más básicas del derecho internacional humanitario.

En un artículo de opinión publicado el 6 de julio de 2024 por el diario español *El País*, intitulado “Detengan la violenta campaña de Israel contra la UNRWA”,²⁵ Philippe Lazzarini, comisario general de la Agencia, denunciaba que la guerra de Israel en Gaza “ha causado un evidente desprecio por la misión de las Naciones Unidas, con indignantes ataques contra sus empleados, sus instalaciones y el conjunto de las operaciones de la Agencia de Naciones Unidas para los Refugiados de Palestina en Oriente Próximo”, lo cual, en sus palabras, disminuye las herramientas de la ONU para construir la paz y la defensa contra la inhumanidad en todo el mundo, advirtiendo que la impunidad en el menoscabo del derecho internacional no debe convertirse en la nueva norma. En su artículo, el Comisario General denuncia cómo, desde el 7 de octubre, las IDF han acorralado al personal de la UNRWA en Gaza, torturándolo y vejándolo. Acoso y humillación que asegura se han extendido a los territorios ocupados y la misma Jerusalén Oriental, donde manifestantes sionistas han prendido fuego a las instalaciones de la Agencia en más de una ocasión, coreando eslóganes como “que arda la ONU”, lo que, afirma, crea un peligroso precedente de ataques rutinarios contra el personal y las instalaciones de la Organización. De acuerdo con Lazzarini, además de deslegitimizar a la UNRWA, Israel caracteriza a la Agencia como una organización terrorista que fomenta el extremismo, iniciando desde el 7 de octubre una infame campaña de desprestigio a nivel global contra sus directivos, funcionarios y personal que ha infligido un daño significativo en su capacidad operativa.

Las acusaciones del gobierno israelí de colaboracionismo por parte de empleados palestinos de la UNRWA en los ataques perpetrados por Hamás en su territorio fueron un duro golpe. A pesar de que la Agencia anunció de forma inmediata una acuciosa investigación interna dirigida por peritos independientes para despejar cualquier atisbo de duda, la presión israelí sobre los gobiernos occidentales, principales donadores de la Agencia y sostén de más de 90% de su presupuesto operativo, anunciaron de manera intempestiva el cese de sus aportaciones a la UNRWA, provocando la peor crisis financiera en su historia y poniendo en grave peligro su irremplazable trabajo de provisión de asistencia humanitaria a la población palestina de Gaza, diezmada ya por el prolongado bloqueo y por los incesantes y mortíferos bombardeos de las IDF. Aunque la investigación de la Oficina de Servicios de Supervisión Interna de la ONU anunció en agosto de 2024 los resultados de su

Refugees in the Near East, 23 de septiembre de 2024, <https://www.unrwa.org/resources/reports/unrwa-situation-report-139-situation-gaza-strip-and-west-bank-including-east-jerusalem>

²⁵ Philippe Lazzarini, Detengan la violenta campaña de Israel contra la UNRWA, Tribuna, *El País*, 6 de julio de 2024, <https://elpais.com/opinion/2024-07-06/detengan-la-violenta-campana-de-israel-contra-la-unrwa.html>

pesquisa, incluyendo la remisión definitiva de nueve empleados de la Agencia,²⁶ y la gran mayoría de los gobiernos occidentales donantes han reestablecido sus líneas de financiamiento a la UNRWA, en algunos casos, como el de España, incrementándolas significativamente, la imagen de la Agencia para los refugiados palestinos, sobre todo ante públicos y audiencias que desconocen su historia e ignoran el rol fundamental que desempeña para la provisión de asistencia humanitaria entre la población de Gaza y de los territorios ocupados, ha sido dañada de forma irremediable. “La difusión de desinformación continúa utilizándose como arma de guerra en Gaza”, denunciaba el 1 de septiembre de 2024 el Comisario General de la UNRWA a partir de una investigación de la revista estadounidense *Wired*²⁷ al respecto de los pagos del gobierno israelí a la plataforma de *Google* para bloquear a todos aquellos usuarios que intenten utilizar al reconocido y cuasi monopolístico buscador como medio para realizar donativos a la Agencia, amén de contratar anuncios difamatorios contra la UNRWA en el mismo medio.²⁸

Atacar a la UNRWA, esparcir rumores y noticias falsas sobre sus objetivos y acciones, al respecto de sus empleados y beneficiarios, a través de los medios de comunicación o en el ciberespacio, es atacar a los refugiados palestinos y a su derecho al retorno, en Gaza y en los territorios ocupados, en cualquier lugar del mundo, y eso no es ningún secreto para Israel.

III. Gaza, los territorios ocupados, Líbano, Siria, Jordania y el derecho al retorno

Más allá de la siempre cambiante y en ocasiones abrumadora coyuntura que enfrentan los refugiados palestinos, en particular en lo tocante a aquellos que viven en Gaza y se ven indiscriminadamente afectados por el bloqueo, que data del 2007, y la ofensiva israelí lanzada el 7 de octubre de 2023, el trabajo de la UNRWA trasciende las fronteras físicas de la asediada Franja y abarca mucho más allá de la asistencia humanitaria a los gazatíes atrapados por el conflicto armado, haciendo de la Agencia un referente ineludible cuando del refugio palestino se trata, un sinónimo de la causa de los refugiados y un baluarte de sus derechos e intereses. Como argumenta Jalal al Husseiní, desde su creación en 1949, el mandato de la UNRWA se ha renovado de manera permanente en la Asamblea General, lo que ha llevado a la Agencia a expandir su actuar, evolucionar sus programas y multiplicar su

²⁶ Note to correspondents –on the OIOS investigation of UNRWA, UNRWA, United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East, Newsroom, Official Statements, 5 de agosto de 2024, <https://www.unrwa.org/newsroom/official-statements/note-correspondents-%E2%80%93oios-investigation-unrwa>

²⁷ Paresh Dave, Israel Is Buying Google Ads to Discredit the UN's Top Gaza Aid Agency, *Wired*, 26 de agosto de 2024, <https://www.wired.com/story/israel-unrwa-usa-hamas-google-search-ads/>

²⁸ The spread of misinformation & disinformation continues to be used as a weapon in the war in #Gaza, UNRWA United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East, Newsroom, Official Statements, 1 de septiembre de 2024, <https://www.unrwa.org/newsroom/official-statements/spread-misinformation-disinformation-continues-be-used-weapon-war-gaza>

presencia, en el Levante y más allá, pasando de ser una simple proveedora de asistencia social a convertirse en motor de desarrollo y, sobre todo, en la voz inconfundible de la causa de los refugiados palestinos en el escenario internacional.²⁹

La Agencia de los refugiados palestinos provee sus servicios a una población estimada de 5.9 millones de personas, distribuidas en un total de 58 campamentos localizados en la Franja de Gaza, los territorios ocupados de Cisjordania, además del Líbano, Siria y Jordania.³⁰ De acuerdo con el informe más reciente de su unidad de estadísticas, la UNRWA posee una red de 706 escuelas, en donde ofrece educación gratuita a 543,075 estudiantes en grados que van del jardín de niños hasta formaciones técnicas. Cuenta con una red de 140 instalaciones sanitarias que incluyen hospitales, clínicas y consultorios de salud, en donde anualmente realiza más de 7 millones de consultas para hombres, mujeres, niños, bebés y ancianos palestinos. Además, en su red de asistencia social, tiene una cartera de 255,579 beneficiarios a quienes asiste a través de 113 centros comunitarios, muchos de ellos especializados en la atención a mujeres, y, hasta la fecha, ha otorgado el equivalente a 534.1 millones de dólares en microcréditos a un total de 475,905 personas para proyectos vinculados al desarrollo económico y social de los refugiados.³¹

En suma, la UNRWA actúa más allá de Gaza y a pesar de la guerra, amplificando la voz de los refugiados palestinos en donde quiera que estos se encuentren, en cumplimiento puntual del mandato que, desde 1949, le encomendó el concierto de naciones a través de su voto en la Asamblea General de la ONU. Una tarea que la Agencia lleva desempeñando desde hace más de 75 años y que dista mucho de cesar en el futuro mediano en tanto se adivina lejano el momento en que los refugiados puedan volver a sus lugares de origen, haciendo válido su derecho al retorno, y verse compensados económicamente por la pérdida y el despojo de sus propiedades y bienes.

Como aseguran Rex Brynen y Roula El-Rifai,³² la cuestión de los refugiados palestinos no desaparecerá, así como así. Requerirá de la firma de una paz justa y duradera entre israelíes y palestinos, de la cual constituye condición *sine qua non*. Como afirman Brynen y El-Rifai, el desplazamiento forzado y el continuado exilio

²⁹ Jalal Al Hussein, UNRWA and the Refugees: A Difficult but Lasting Marriage, *Journal of Palestine Studies*, 40(1), 6-26, 2010.

³⁰ Si bien «la Nakba» fue el evento disruptivo principal en términos del desplazamiento, exilio y éxodo masivos y forzados de palestinos dentro del territorio de Palestina misma, así como hacia los vecinos Líbano, Siria y Jordania, en 1948, los sucesivos enfrentamientos y la continuada política de colonización israelí en los Territorios Ocupados, contraria al derecho internacional, así como las guerras de 1967 y 1973 entre el Estado hebreo y sus vecinos árabes, provocaron a lo largo de las décadas posteriores a la aparición de Israel la expulsión de cientos de miles de palestinos de sus lugares de origen, engrosando el número total de personas refugiadas y la distribución geográfica de los campamentos que les acogen en la región.

³¹ Where We Work, UNRWA, United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East, 4 de octubre de 2024, <https://www.unrwa.org/where-we-work>

³² Rex Brynen y Roula El-Rifai, Research, Policy and Negotiations and Resolving the Palestinian Refugee Problem en Rex Brynen y Roula El-Rifai (eds.), *The Palestinian Refugee Problem: The Search for a Resolution*, Pluto Press, 2014, 1-14.

involuntario del pueblo palestino se han convertido en elemento constitutivo de identidad entre los palestinos, además de ser una perpetua fuente de injusticias y componente clave del conflicto árabe-israelí. Motivo de la creación de la UNRWA y de la renovación de su mandato cada dos años en el pleno de la ONU. Como anota el Comité Español³³ de la Agencia en su página web, la labor de la UNRWA, a lo largo de estas casi ocho décadas de trabajo, ha sido garantizar la protección, ayuda de emergencia y la asistencia a los refugiados palestinos para “alcanzar su pleno potencial de desarrollo humano hasta que se alcance una solución justa y definitiva a su situación”.³⁴ Una solución que necesariamente pasa porque se garantice su derecho al retorno.

El derecho al retorno de los refugiados palestinos se encuentra consagrado en la resolución 194 (III) de la Asamblea General de Naciones Unidas del 11 de diciembre de 1948, en la cual el pleno de la organización resuelve que debe permitirse a los refugiados que deseen regresar a sus hogares (en Palestina) que lo hagan.³⁵ Es un derecho tradicionalmente incluido dentro del conjunto de derechos humanos fundamentales. Y un derecho que en el caso del pueblo palestino reviste particular significación, como dirime el estudio preparado en 1978 por el Comité para el Ejercicio de los Derechos Inalienables del Pueblo Palestino de la ONU en cumplimiento de la resolución 32/40 B de la Asamblea General del 2 de diciembre de 1977,³⁶ en donde se indica que sin la restauración para los refugiados palestinos del derecho individual o personal de retorno, resulta imposible el ejercicio del derecho colectivo nacional a la libre determinación, como garantizan diversos instrumentos internacionales. Es decir, si las condiciones para permitir el derecho al retorno de los 5.9 millones de refugiados palestinos continúan ausentes, como sucede desde 1949, el derecho del pueblo palestino a la libre determinación no podrá ejercerse y la existencia efectiva de un Estado palestino de pleno derecho, con reconocimiento internacional y en capacidad de ejercicio de sus facultades seguirá, como hasta le fecha, sin concretarse.

IV. Conclusiones

Desde su creación en 1949 y el inicio de sus operaciones en 1950, la Agencia de Naciones Unidas para los Refugiados de Palestina en Oriente Próximo es el principal sostén de los 5.9 millones de refugiados palestinos que viven en 58 campamentos distribuidos entre Gaza, los territorios ocupados de Cisjordania, además del

³³ Como puede constatarse en sus estatutos, “UNRWA-España tiene como objetivos principales dar visibilidad a la situación de los refugiados y refugiadas de Palestina, y movilizar en su ayuda, tanto a la ciudadanía como a las instituciones públicas y privadas”, del país europeo.

³⁴ Los refugiados y refugiadas de Palestina, UNRWA España, Comité Nacional UNRWA España, 4 de octubre de 2024, <https://unrwa.es/refugiados/>

³⁵ Resolución 194 (III), Palestina-Informe sobre el progreso de las gestiones del Mediador de las Naciones Unidas, Asamblea General, 11 de diciembre de 1948, <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://documents.un.org/doc/resolution/gen/nr0/046/59/pdf/nr004659.pdf>

³⁶ El derecho de retorno del pueblo palestino, Naciones Unidas, 1978, <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://unispa.un.org/pdfs/STSGSERF2s.pdf>

Líbano, Jordania y Siria. Su función como garante para la provisión de servicios educativos, sanitarios y sociales, así como de programas enfocados en el desarrollo humano y económico de la población refugiada palestina es reconocida por el conjunto de las organizaciones humanitarias y por el grueso de los países que conforman la Organización de las Naciones Unidas y que, a través de sus valiosos donativos, sostienen la operación diaria de la Agencia, y por medio de esta, la dignidad y unos estándares mínimos de calidad de vida para los refugiados palestinos.

A raíz de los ataques de Hamás del 7 de octubre de 2023 y de la consiguiente respuesta militar israelí, la población refugiada palestina en Gaza, pero también en los Territorios Ocupados de Cisjordania, incluida Jerusalén Oriental, y en el Líbano, ha sido objeto de numerosas vejaciones, convirtiéndose, contrario a todo derecho internacional, en objetivo militar de las Fuerzas de Defensa de Israel, lo que posiblemente constituya un crimen de *lesa humanidad*, con tentativas de limpieza étnica y genocidio. De forma paralela, las fuerzas israelíes han atacado indiscriminadamente las instalaciones de la UNRWA, así como a sus empleados, asesinando a 220 de sus trabajadores en claro menoscabo de las leyes más esenciales del derecho internacional y del derecho internacional humanitario. Sumado a ello, Israel ha encabezado una ruín campaña de desprestigio contra la UNRWA que pretende invisibilizar, borrar, silenciar, distorsionar, minimizar y desaparecer su trabajo y mandato, que incluye, de forma insoslayable, el respeto y el cumplimiento del derecho al retorno de los refugiados palestinos forzados al desplazamiento, al exilio y al destierro en 1948.

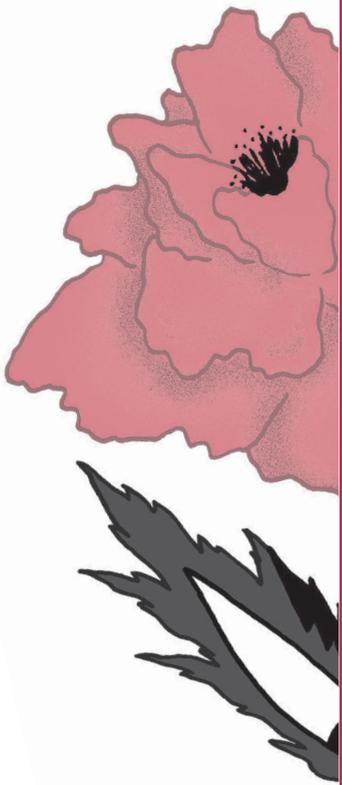
Es menester que la comunidad internacional y los Estados que la componen hagan valer el derecho internacional y el derecho internacional humanitario, para fortalecer con ello a la Organización de las Naciones Unidas y la multiplicidad de agencias que la componen, incluida la UNRWA, porque solo de esta forma podrá garantizarse que la paz y la seguridad internacionales sigan siendo una opción viable para la humanidad, incluida, por supuesto, la comunidad refugiada palestina, en Gaza y más allá.

Referencias

- AL HUSSEINI, Jalal (2010). UNRWA and the Refugees: A Difficult but Lasting Marriage. *Journal of Palestine Studies*, 40(1), 6-26.
- ASAMBLEA GENERAL DE LAS NACIONES UNIDAS (1948, 11 de diciembre). Palestina- Informe sobre el progreso de las gestiones del Mediador de las Naciones Unidas [Resolución 194 (III)].
- BARNETT, David (2022, 30 de octubre). Revealed: TE Lawrence felt 'bitter shame' over UK's false promises of Arab self rule. *The Guardian*.
- BBC News Mundo (2023, 2 de noviembre). Qué fue la Declaración Balfour, las 67 palabras que cambiaron la historia de Medio Oriente y dieron pie a la creación del Estado de Israel.

- BRYNEN, Rex y El-Rifai, Roula. Research, Policy and Negotiations and Resolving the Palestinian Refugee Problem. En Rex Brynen y Roula El-Rifai (eds.), *The Palestinian Refugee Problem: The Search for a Resolution* (pp.1-14). Pluto Press.
- DARWISH, Najwan (2017). *Durmiendo en Gaza*. Círculo de Poesía/Valparaíso.
- DARWISH, Najwan (2024, 2 de octubre). *Poemas en español*.
- DAVE, Pares (2024, 26 de agosto). *Israel Is Buying Google Ads to Discredit the UN's Top Gaza Aid Agency*. Wired.
- DERECHO INTERNACIONAL DIPUBLICO.ORG (2010, 6 de junio). *Tratado de Versalles (1919) en español*.
- ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA (2024, 2 de octubre). *History of Tel Aviv-Yafo*.
- GUTERRES, António [@antonioguterres] (2023, 25 de octubre). *The situation in the Middle East is growing more dire by the hour. At a crucial moment like this, it is vital to be clear on the fundamental principle of respecting & protecting civilians [Post]*. X.
- HOUSE OF COMMONS LIBRARY (2016, 14 de noviembre). *Balfour Declaration (1917)*.
- HØVRING, Roald (2018, 26 de abril). *Gaza: The world's largest open-air prison*. Norwegian Refugee Council.
- HUMAN RIGHTS WATCH (2024, 17 de julio). *October 7 Crimes Against Humanity, War Crimes by Hamas-led Groups*.
- INTERNATIONAL COURT OF JUSTICE (2024, 2 de octubre). *Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip (South Africa v. Israel)*.
- ISRAELI DEFENSE FORCES (2021, 26 de mayo). *The Origins of the Israel Defense Forces*.
- LAZZARINI, Philippe (2024, 6 de julio). *Detengan la violenta campaña de Israel contra la UNRWA*. Tribuna, El País.
- MAALOUF, A. (2019). *Le naufrage des civilisations*. Grasset.
- MANNA, Adel. (2013). *The Palestinian Nakba and its Continuous Repercussions*. *Israel Studies*, 18(2), 86-99.
- NACIONES UNIDAS (1978). *El derecho de retorno del pueblo palestino*.
- NACIONES UNIDAS, *La cuestión de Palestina* (2024, 2 de octubre). *Conmemoración del 75 aniversario de la Nakba*.
- PAPPE, Ilan (2002, 16 -22 de mayo). *Los fantasmas de la «la Nakba»*. *Al Ahram Weekly On Line*.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA (2024, 3 de octubre). *Sionismo*.
- UNITED NATIONS, *The Question of Palestine* (2024, 3 de octubre). *About the Nakba*.
- UNITED NATIONS, *The Question of Palestine* (2024, 3 de octubre). *Resolution 181 (II). Future government of Palestine (November 29th, 1947)*.
- UNITED NATIONS, *The Question of Palestine* (2024, 19 de junio). *Thematic report. Indiscriminate and disproportionate attacks during the conflict in Gaza (October-December 2023)*, OHCHR.
- UNITED NATIONS, *UN News Global perspective Human stories* (2024, 11 de septiembre).

- UNRWA, United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East (2024, 5 de agosto). Newsroom, Official Statements. Note to correspondents –on the OIOS investigation of UNRWA.
- UNRWA, United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East (2024, 1 de septiembre). Newsroom, Official Statements. The spread of misinformation & disinformation continues to be used as a weapon in the war in #Gaza.
- UNRWA, United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East (2024, 3 de octubre). Resolution 194.
- UNRWA, United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East (2024, 3 de octubre). Resolution 302.
- UNRWA, United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East (2024, 23 de septiembre). Resources. Reports. UNRWA Situation Report #139 on the situation in the Gaza Strip and the West Bank, including East Jerusalem.
- UNRWA, United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East (2024, 4 de octubre). Where We Work.
- UNRWA, United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East (2024, 2 de octubre). Who We Are.
- UNRWA España, Comité Nacional UNRWA España (2024, 2 de octubre). Los refugiados y refugiadas de Palestina.



Muertes silenciosas y vidas ocupadas: una radiografía de la ocupación israelí en Gaza y Cisjordania desde la perspectiva humanitaria de Médicos Sin Fronteras

EQUIPO DE MÉDICOS SIN FRONTERAS
(compilación especial para la *Revista Derechos Humanos México*, CNDH)

Resumen

En el presente artículo se detalla el trabajo de Médicos Sin Fronteras³⁷ en Gaza y territorios palestinos ocupados desde una visión histórica, así como una aproximación basada en los reportes de actividades de Médicos Sin Fronteras (MSF) en 2024 a las inmensas necesidades médico-humanitarias que actualmente acontecen en Gaza después de la sistemática destrucción del sistema de salud y las numerosas restricciones y violencias que sufren las personas palestinas bajo el sistema de segregación social empleado por las fuerzas israelíes en Cisjordania.

Como resultado se obtiene una radiografía de brutalidad de la ocupación israelí sobre la salud y la vida de millones de palestinas y palestinos. A su vez que se ejemplifica con testimonios del personal de MSF y pacientes las consecuencias de estas privaciones en materia de salud y violaciones al derecho internacional humanitario. Por último, se enlistan las peticiones de MSF para Gaza, Cisjordania y todos los Territorios Palestinos Ocupados, sobre las que se debe resaltar la necesidad de un alto al fuego sostenido y el acceso a la salud para toda persona que lo busque de manera irrestricta.

Palabras clave: Médicos sin fronteras, crisis humanitaria en Gaza, Cisjordania, Palestina, medicina humanitaria

Abstract

This article details the work of Médecins Sans Frontières MSF in Gaza and the Occupied Palestinian Territories from a historical perspective, as well as an approach based on MSF activity reports in 2024 to the immense medical-humanitarian needs currently being experienced in Gaza following the

³⁷ Sobre el autor: Médicos Sin Fronteras México y Centroamérica es una organización médico-humanitaria con más de 50 años de presencia en la región trabajando de manera independiente para brindar atención a poblaciones vulnerables y a víctimas de catástrofes de origen natural o humano, sin ninguna discriminación por raza, género, religión, o ideología política.



systematic destruction of the health system and the numerous restrictions and violence suffered by Palestinians under the system of social segregation employed by Israeli forces in the West Bank.

The result is an x-ray of the brutality of the Israeli occupation on the health and lives of millions of Palestinians. Testimonies from MSF staff and patients illustrate the consequences of these health deprivations and violations of international humanitarian law. Finally, MSF's demands for Gaza, the West Bank and the entire Occupied Palestinian Territories are listed, highlighting the need for a sustained ceasefire and unrestricted access to health care for all who seek it.

Keywords: Médecins Sans Frontières, humanitarian crisis in Gaza, West Bank, Palestine, humanitarian medicine

I. Historia / MSF en los Territorios Palestinos Ocupados

Médicos Sin Fronteras (MSF) intervino por primera vez en los Territorios Palestinos Ocupados en 1988, unos meses después de que estallara la primera Intifada, la cual generó una importante cantidad de heridos y la necesidad de reforzar tanto los servicios de emergencias médicas, como las instalaciones para proveer atención postoperatoria y de rehabilitación.³⁸ Desde entonces, la organización se ha esforzado por responder a las consecuencias médico-humanitarias que la ocupación israelí ha tenido sobre el acceso de la población palestina a determinados servicios de atención médica.

En los años siguientes a la primera y segunda Intifadas,³⁹ el desarrollo de un sistema sanitario cada vez más competente planteaba para Médicos Sin Fronteras el reto de identificar un espacio humanitario en el que su presencia pudiera significar un valor agregado. Por ejemplo, para 2007 Gaza contaba con unos 3,800 médicos, más de 4,800 enfermeros y una veintena de hospitales para una población que en ese entonces alcanzaba 1.5 millones de habitantes.⁴⁰ Se disponía de un promedio de 13.6 camas de hospital por cada 10,000 habitantes, frente al promedio de 17 camas disponibles en países como Jordania. A semejanza de otros países de ingresos altos y medios, las principales causas de mortalidad eran ya las enfermedades cardíacas y cerebrovasculares.

En ese entonces, los proyectos de MSF se echaron a andar en un contexto de conflicto internacionalizado desde su origen –décadas atrás–, y que, por lo tanto, ya era

³⁸ Magone, Claire; Neuman, Michaël y Weissman, Fabrice (dirs.) "Agir à têt Prix? Négociations humanitaires: l'expérience de Médecins Sans Frontières", Éditions La Découverte, 2011,

³⁹ Aunque se reconocen diversos puntos de escaladas de violencia bajo el término "Intifada", comúnmente se identifican: Primera Intifada, 1987-1993, Segunda Intifada o "Intifada de Al-Aqsa" 2000-2005, Tercera Intifada o "Intifada de los cuchillos" 2015-2016.

⁴⁰ Datos de 2007, oficina de la OMS, Gaza.

objeto de una amplia cobertura mediática, así como de intensas movilizaciones políticas a nivel internacional. Para MSF, el imperativo de “estar presente”, dictado por la importancia simbólica de este conflicto, contrastaba con la dificultad de encontrar actividades médicas que fueran pertinentes.

Por esta razón, la organización gestionó hasta el año 2005 proyectos de atención psicológica y actividades de ayuda médico-social para las personas residentes en zonas particularmente afectadas por el conflicto (familias cuyas casas habían sido requisadas por el ejército de Israel, que vivían cerca de los asentamientos israelíes o en las zonas de la Franja de Gaza que precisaban de un permiso para entrar o salir, etcétera). Tras la retirada israelí de Gaza en agosto de 2005, los proyectos se orientaron, prioritariamente, hacia los habitantes de las zonas fronterizas, considerados en aquel entonces los más afectados por la violencia. Los programas de MSF -como en muchas otras etapas de la presencia de la organización en la zona- incluían el suministro de medicamentos y de material médico que permitiera a las estructuras sanitarias reforzar sus capacidades y estar preparadas en caso de recibir un gran número de heridos.

Desde el inicio de su presencia en la región, MSF estableció contacto con sus dos interlocutores políticos habituales: por una parte, Israel, con el que negocia cuestiones administrativas como visados, ingreso de suministros y el acceso de los equipos a Gaza y, por otra parte, con la Autoridad Palestina, en aquel entonces bosquejo de estructura estatal establecida a raíz de los Acuerdos de Oslo de 1993, e instalada en Ramallah, Cisjordania, y con la que coordina las actividades de atención sanitaria.

Para enero de 2006, Hamás (“Movimiento de Resistencia Islámico”) gana las elecciones legislativas en el conjunto de los Territorios Palestinos. Le sigue un año de tensión política entre Fatah –principal partido de la Autoridad Palestina– y Hamás, al término del cual estallan enfrentamientos armados en la Franja de Gaza. En junio de 2007, tras una batalla que produce más de un centenar de muertos, Hamás accede al poder luego de un proceso electoral, pero la Autoridad Palestina mantiene el control en Cisjordania.

A partir de ese momento, hay un Gobierno dirigido por un partido resultante de una jornada electoral, Hamás, instalado en la Franja de Gaza, y un Gobierno no electo dirigido por Fatah en Cisjordania. El Gobierno que se instala en Gaza es prontamente boicoteado por instituciones y organizaciones internacionales, entre las que se encuentran los Estados Unidos y la Unión Europea, al tiempo que Israel implementa en la región un embargo terrestre, aéreo y marítimo; embargo del cual la ayuda humanitaria debería estar, en teoría, excluida. No obstante, los principales donantes ponen como condición a las organizaciones no gubernamentales internacionales para financiarlas que no entren en contacto con Hamás y, en consecuencia, varias de ellas se ven obligadas a limitar e incluso suspender sus actividades. Médicos Sin Fronteras, financiada con fondos privados, no se ve afectada por estas consignas, las cuales, en nombre de la lucha antiterrorista, discriminan a la población palestina en función del lugar donde viven.



A partir de ese momento y durante los siguientes 15 años, se presentaron diversos cambios con relación a la salud, principalmente en Gaza. Por un lado, el alto número de heridos provocados por los enfrentamientos con las fuerzas israelíes y entre las facciones palestinas lleva al límite las capacidades del sistema de atención sanitaria. Por ejemplo, tan solo la “batalla de Gaza” dejó más de 500 heridos que inundaron las salas de emergencia de los diferentes hospitales de la Franja, los cuales, a pesar de demostrar una notable capacidad para encargarse de las intervenciones quirúrgicas y la atención postoperatoria, pronto se ven superados. A esta situación se le suman otros aspectos como las constantes pugnas entre las autoridades en Gaza y en Cisjordania a nivel del sistema de salud -que implican constantes huelgas y limitaciones en los recursos del sistema sanitario- así como las consecuencias del embargo impuesto por Israel para el ingreso de medicamentos y de equipos a los hospitales.

Esta situación plantearía a MSF la posibilidad de medicalizar su acción y sus proyectos más allá de lo que venía gestionando años atrás. Es en este momento que la organización decide abrir en la ciudad de Gaza un centro de atención postoperatoria y de fisioterapia para los heridos ingresados en los hospitales palestinos. Además, se organizan equipos móviles de kinesioterapeutas en toda la Franja de Gaza, los cuales permiten responder a las dificultades que tienen algunos pacientes para desplazarse físicamente hacia los centros hospitalarios por estar confinados en sus casas. También, la organización abre una clínica pediátrica en Beit Lahiya, para paliar las insuficiencias creadas por el embargo y por las huelgas del personal sanitario en el marco del conflicto entre Fatah y Hamás. Por este motivo, todas estas nuevas actividades se realizan en estructuras privadas de MSF, con el fin de garantizar el acceso a los servicios a todas las personas que lo necesiten y porque falta espacio en los hospitales públicos.

El 27 de diciembre de 2008, el ejército israelí lanza la operación “Plomo Fundido” en la Franja de Gaza. Los tres primeros días de la ofensiva son muy violentos, causando entre diciembre de 2008 y enero de 2009, 1,300 muertes y más de 5 mil heridos, así como daños materiales considerables⁴¹. El hospital Al-Shifa, el principal de la ciudad de Gaza se ve desbordado por la llegada masiva de heridos. MSF decide instalar un hospital en tiendas de campaña para incrementar la capacidad quirúrgica, que posteriormente será instalado en el exterior de los terrenos del hospital, luego de complicadas negociaciones con las autoridades de Hamás, con Fatah en Cisjordania (la Autoridad Palestina basada en Ramallah, Cisjordania) y con las autoridades israelíes.

En este lapso, los equipos continuaron ofreciendo diversos servicios a la población, tanto en Cisjordania como en Gaza, que se enfrentaban a los duros efectos del prolongado embargo, los desalojos, los constantes incidentes de violencia, así como las distintas operaciones militares lanzadas por el ejército israelí entre 2008 y 2021, como fueron la operación Pilar Defensivo, en noviembre de 2012; la operación “Margen Protector”, en 2014; los enfrentamientos en la frontera entre

⁴¹ “The Gaza Strip. Operation Cast Lead, 27 Dec. 08 to 18 Jan. 09”, B’Tselem, [http://: www.btselem.org](http://www.btselem.org)

Israel y Gaza, en marzo de 2018, en el marco de las protestas conocidas como “La Gran Marcha del Retorno”, que dejarían cerca de 29 mil personas heridas, de acuerdo con el Ministerio de Salud de Gaza;⁴² y el conflicto iniciado en mayo de 2021 entre Hamás y la Yihad Islámica y el ejército israelí, que dejaría al menos 256 palestinos muertos, entre ellos 66 niños (incluidos al menos siete por fuego amigo) y 1,900 heridos, así como al menos 13 personas muertas en Israel, incluidos dos niños y cerca de 200 personas heridas.⁵

En este contexto, Médicos Sin Fronteras continuó brindando asistencia médica y psicológica a las personas afectadas por el prolongado conflicto en los Territorios Palestinos Ocupados. Para 2023, la organización trabajaba en tres hospitales y varias clínicas ambulatorias en la Franja de Gaza y ofrecía atención integral a personas que habían sufrido quemaduras y traumatismos, incluyendo servicios de cirugía, fisioterapia, apoyo psicológico, terapia ocupacional y educación para la salud. Desde 2018, la organización también había iniciado un programa de cirugía reconstructiva en el norte de Gaza para atender a las personas afectadas por los enfrentamientos de aquel año, en el marco de la ya mencionada “Marcha del Retorno”. Además de estas actividades, los equipos de MSF apoyaban a los laboratorios para identificar y tratar infecciones resistentes a los antibióticos, y brindaban capacitación y apoyo psicológico a los trabajadores de la salud locales.

Por su parte, en Cisjordania, MSF se dio a la tarea de responder a las necesidades de salud y de salud mental de la población, derivada de la violencia relacionada con la ocupación, el declive económico, el desempleo y la pobreza. En Hebrón, MSF desarrolló una intervención destinada a ofrecer apoyo psicológico, psicoterapia y servicios psiquiátricos a las personas afectadas por la violencia. También apoyaba el plan de respuesta de emergencia de la comunidad, reforzando a los centros de salud comunitarios que tratan a las víctimas de estallidos repentinos de violencia, empoderando así a las comunidades para que respondan a sus propias necesidades de salud. En Yenín, MSF comenzó a trabajar con el Ministerio de Salud en el hospital de la ciudad para fortalecer los mecanismos de respuesta de emergencia debido al deterioro de la situación de seguridad.

En Nablus, Qalqilya y Tubas, MSF comenzó a ofrecer sesiones de psicoterapia individual, grupal y familiar para ayudar a personas con trastornos de salud mental, al tiempo que ayudaba a desarrollar la capacidad del personal mediante la ejecución de un programa de pasantías para psicólogos.

Mientras tanto, los equipos brindaban atención médica básica a través de clínicas en una zona conocida como “H2”,⁴³ en el corazón de la ciudad vieja de Hebrón, y en Masafer Yatta, en las Colinas Sur de Hebrón, así como proporcionando apoyo psicológico de emergencia y *kits* de ayuda de emergencia a los palestinos que han

⁴² Holmes, Oliver, y Hazem Balousha (30 de marzo de 2019). «Israeli fire kills four Palestinians, says Gaza health ministry». The Guardian. Consultado el 30 de septiembre de 2024. <https://www.theguardian.com/world/2019/mar/30/gaza-protests-palestinian-death-israel>

⁴³ La zona H2 es un enclave bajo autoridad israelí y hogar de aproximadamente 700 colonos que viven en estrecha proximidad a los residentes palestinos.

sufrido incidentes violentos, como demoliciones de viviendas. Para 2022, MSF también apoyó al personal médico palestino a tratar a las víctimas de estallidos de violencia en Jerusalén y brindó capacitación para la preparación ante emergencias en varias de las localidades ya mencionadas en Cisjordania.

Todas estas actividades de atención médico-humanitaria por parte de Médicos Sin Fronteras en los Territorios Palestinos Ocupados se llevaron a cabo de manera continuada y de la mano tanto de personal local palestino, como de miembros del equipo internacional, quienes se dedicaron a responder ante los efectos de las constantes escaladas de violencia y de un embargo de más de 16 años. Hasta el 7 de octubre de 2023, fecha en que Hamás realizó un ataque a gran escala contra Israel y ante el que Israel respondió con ataques masivos contra Gaza, y cuyas consecuencias médico-humanitarias se discutirán en adelante.

II. Las muertes silenciosas de un sistema de salud en niños⁴⁴

Desde las atrocidades cometidas por Hamás el 7 de octubre de 2023, matando hasta 1,200 personas y tomando unos 250 rehenes, las fuerzas israelíes han llevado a cabo una guerra sin cuartel contra la población de la Franja de Gaza, matando a más de 42 mil personas, e hiriendo a más de 96 mil. La población se ha visto desplazada en repetidas ocasiones y obligada a ocupar zonas cada vez más pequeñas bajo bombardeos y condiciones cada vez más inhumanas

Después del 7 de octubre 2023, en Médicos Sin Fronteras hemos podido constatar que el sistema de atención sanitaria de Gaza está siendo desmantelado metódicamente por tres elementos principales:

- i. Los violentos ataques a las instalaciones médicas que las están dejando inoperativas;
- ii. La obstrucción de la ayuda médica y otros artículos esenciales necesarios para el funcionamiento de la infraestructura y los servicios de atención sanitaria;
- iii. La obstaculización de la asistencia humanitaria debido a la falta de protección del personal y las instalaciones médicas y el bloqueo de la ayuda humanitaria a Gaza

⁴⁴ Este capítulo fue tomado con modificaciones mínimas del reporte de Médicos Sin Fronteras: “Las muertes silenciosas de Gaza”, publicado el 29 de abril 2024. Véase: Gaza’s silent killings: The destruction of the healthcare system in Rafah | MSF. Gaza’s silent killings: The destruction of the healthcare system in Rafah | MSF.

Ataques sobre el sistema de salud

Durante los conflictos armados, las instalaciones médicas deben ser protegidas y respetadas, de conformidad con el derecho internacional humanitario.⁴⁵ En Gaza, las autoridades israelíes, en su calidad de potencia ocupante, tienen la responsabilidad de garantizar y mantener las instalaciones médicas y hospitalarias en el territorio ocupado, en cooperación con las autoridades locales.⁴⁶ Sin embargo, las operaciones militares de las fuerzas israelíes durante los últimos seis meses se han producido repetidamente tanto dentro como en las inmediaciones de los hospitales. Uno tras otro, los hospitales han quedado inoperativos, lo que ha provocado que los servicios en funcionamiento cesen sistemáticamente. Según la ONU, de los 36 hospitales de Gaza, solo diez están “algo funcionales” en el momento de redactarse el presente informe.⁴⁷ De los centros de atención primaria de salud, solo 20 de los 80 siguen en funcionamiento.⁴⁸ La situación es aún más crítica al norte de Wadi Gaza, donde el 75 por ciento de los hospitales y el 100 por ciento de los centros de atención primaria de salud no funcionan.⁴⁹

Innumerables trabajadores de la salud y sus familias han muerto, han resultado heridos o han sido desplazados en el conflicto.⁵⁰ Al igual que otras organizaciones de ayuda, MSF ha sufrido. En Gaza, los ataques han sido numerosos y horribles. Cinco miembros⁵¹ del personal de MSF han muerto desde el comienzo de la

⁴⁵ Derecho internacional humanitario consuetudinario, regla 28.

⁴⁶ Cuarto Convenio de Ginebra, artículo 56.

⁴⁷ “Seis meses de guerra dejan el hospital Al-Shifa en ruinas, informa la misión de la OMS” (OMS, 6 de abril de 2024). Véase: Six months of war leave Al-Shifa hospital in ruins, WHO mission reports.

⁴⁸ Informe sobre la situación en Palestina del UNFPA n.º 7 (UNFPA, 6 de abril de 2024). Véase: UNFPA Palestine Situation Report #7, 6 April, 2024.

⁴⁹ “Condiciones sanitarias en el territorio palestino ocupado, incluida Jerusalén oriental” (Organización Mundial de la Salud, 22 de enero de 2024). Véase: Health conditions in the occupied Palestinian territory, including east Jerusalem (who.int).

⁵⁰ Según la base de datos sobre la seguridad de los trabajadores humanitarios, 196 trabajadores humanitarios han muerto en Gaza desde el 7 de octubre de 2023 (hasta el 20 de marzo de 2024). Se han producido innumerables ataques, detallados en las actualizaciones de la OCHA de las Naciones Unidas sobre Gaza. Por ejemplo, en las instalaciones o vehículos de HI, MAP, PRCS, UNRWA y los equipos médicos de emergencia (EMT). Véanse las actualizaciones de la OCHA de las Naciones Unidas, por ejemplo, los números 105, 109 y 110. Incluso después de evacuar al sur, los trabajadores humanitarios no han estado “a salvo”. En febrero de 2024, un tanque israelí disparó contra una casa que albergaba al personal de MSF y a sus familias en la zona de Al-Mawasi de Rafah, lo que provocó la muerte de dos mujeres miembros de la familia de nuestro equipo. Véase: Gaza: un ataque israelí a nuestro refugio en Al Mawasi mata a dos familiares de uno de nuestros compañeros (msf.mx). A principios de abril de 2024, siete miembros del personal de World Central Kitchen murieron mientras entregaban ayuda.

⁵¹ A la fecha de la presente publicación, han fallecido dos miembros más del personal de MSF en la Franja de Gaza.

guerra.⁵² MSF se ha visto obligada a evacuar nueve⁵³ instalaciones médicas diferentes. Incluso después de evacuar el sur, los trabajadores humanitarios no han estado seguros. El nivel de inseguridad y la falta de espacios seguros viables han hecho que sea prácticamente imposible para MSF y otros trabajar de manera efectiva en la mayor parte de las zonas de Gaza.⁵⁴ Los equipos deben tomar constantemente decisiones operativas complejas sobre dónde y cómo operar, sabiendo que pueden verse obligados a evacuar en cualquier momento.

Las fuerzas israelíes han utilizado constantemente una narrativa de que los hospitales han “perdido la protección”, una afirmación que no se demuestra claramente en cada ataque.⁵⁵ En todos los casos, los ataques deben realizarse de acuerdo con los principios de precaución y proporcionalidad; los ataques que causen un daño excesivo a los civiles están prohibidos por el derecho internacional humanitario. Estos ataques a los hospitales ponen en peligro a los pacientes y han dado lugar a evacuaciones apresuradas. Pero más allá de esto, se espera que se pierdan miles de vidas a medida que las lesiones traumáticas no se tratan, las enfermedades no se diagnostican y la atención a las enfermedades crónicas se interrumpe. Por lo tanto, esos ataques parecen desproporcionados, no solo por los riesgos inmediatos para los civiles, sino también por el impacto potencialmente más amplio y a largo plazo, que resulta en las matanzas silenciosas de Gaza.

Un sistema de salud paralizado por la falta de combustible y suministros médicos

Además de los ataques militares, las restricciones al combustible han paralizado aún más el sistema de salud, así como los servicios públicos vitales y las actividades humanitarias. El 11 de octubre de 2023, la compañía eléctrica estatal de Israel interrumpió el suministro eléctrico a Gaza, lo que provocó el cierre de la única central

⁵² En noviembre de 2023, los siguientes miembros del personal de MSF murieron en ataques israelíes en Gaza: el técnico de laboratorio Mohammed Al-Ahel, asesinado en un ataque aéreo con miembros de su familia; la enfermera voluntaria Alaa Al-Shawa, a la que le dispararon en la cabeza durante un convoy de evacuación planificado de MSF; y los médicos Mahmoud Abu Nujaila y Ahmad Al-Sahar, asesinados tras un ataque al hospital de Al-Awda. En diciembre, Reem Abu Lebdeh, fideicomisaria asociada de la Junta Directiva de MSF en el Reino Unido, murió en un ataque a su casa junto con miembros de su familia. Varios miembros de nuestro personal siguen desaparecidos.

⁵³ A la fecha de la presente publicación, MSF ha tenido que evacuar 14 instalaciones de salud diferentes.

⁵⁴ Actualización rápida núm. 107 de la Oficina de Coordinación de Asuntos Humanitarios (OCHA, 31 de enero de 2024). Véase: Hostilities in the Gaza Strip and Israel | Flash Update #107 [EN/AR/HE] | OCHA (unocha.org). Actualización rápida de OCHA ONU núm. 113 (OCHA ONU, 7 de febrero de 2024). Véase: Hostilities in the Gaza Strip and Israel | Flash Update #113 [EN/AR/HE] | OCHA (unocha.org).

⁵⁵ Si las partes en conflicto consideran que un hospital ha perdido su protección específica, ya que la instalación está siendo utilizada para cometer “actos que son perjudiciales para el enemigo”, deben emitir una advertencia cuando sea apropiado antes de que se pierda la protección del hospital. Esta advertencia debe ser lo suficientemente larga para permitir detener el acto ilícito o permitir que los heridos y los enfermos sean evacuados de manera segura de la instalación (Derecho internacional humanitario consuetudinario, regla 28).

eléctrica de Gaza. Los hospitales dependen ahora enormemente del combustible para hacer funcionar los generadores de emergencia, que se necesitan desesperadamente para alimentar las unidades de cuidados intensivos (UCI) y otros equipos vitales. Un informe humanitario reciente mostró a través de imágenes satelitales que el 70 por ciento de los hospitales de Gaza tenían poca o ninguna luz nocturna.⁵⁶

Las instalaciones médicas que siguen en funcionamiento se enfrentan a la escasez de artículos básicos debido al asedio en curso y a las estrictas restricciones impuestas a las organizaciones de ayuda que intentan introducir artículos en Gaza. Ya no se encuentran disponibles varios medicamentos para personas con enfermedades crónicas y trastornos mentales graves. El personal de MSF ha descrito la escasez de material de limpieza, sábanas y equipo médico para el parto, como pinzas para el cordón umbilical. Los cirujanos de MSF han descrito las inaceptables dificultades a las que se enfrentan en su trabajo cuando tratan a pacientes con traumatismos:

Dr. Edward Chu, Cirujano de MSF: “La falta de suministros y equipos médicos también era llamativa y muy difícil de gestionar. La sala de urgencias del hospital Nasser, que estaba abarrotada de pacientes hospitalizados, solo tenía dos salas de traumatología disponibles para casos de urgencia y faltaban la mayoría de sus camillas [camas de hospital], lo que dejaba a la mayoría de los pacientes en el suelo para ser tratados. Varias de las máquinas para controlar a los pacientes no funcionaban o les faltaban las piezas necesarias para funcionar correctamente. El suministro limitado de medicamentos tuvo que ser racionado. En el hospital de campaña indonesio de Rafah, aunque teníamos un cirujano en nuestro equipo, no teníamos suficientes medicamentos analgésicos que se utilizan para adormecer y prevenir infecciones, como la lidocaína para los cambios de vendaje y procedimientos más pequeños pero esenciales, como la extracción de tejido muerto o infectado”.

MSF ha dedicado muchos recursos a intentar garantizar una cadena de suministro eficaz en Gaza para evitar la escasez de los servicios médicos que presta y apoyar la infraestructura sanitaria. Sin embargo, desde el comienzo del conflicto, MSF se ha enfrentado constantemente obstáculos para llevar artículos a Gaza.⁵⁷ Los diversos bloqueos incluyen restricciones y retrasos para artículos como los siguientes, algunos de los cuales son necesarios para el tratamiento directo que salva vidas:

- Combustible para bombear y distribuir agua; combustible para alimentar hospitales mediante generadores para proporcionar electricidad
- Frigoríficos y congeladores para cadenas de frío médicas

⁵⁶ “CARE advierte: el 84% de las luces de Gaza se han apagado y la gente sigue enferma y hambrienta” (CARE, 29 de febrero de 2024). Véase: CARE warns: 84% of Gaza’s lights extinguished, people left sick and starving-CARE.

⁵⁷ MSF comenta sobre cambios en la línea de suministros en Gaza. (febrero, 2024). Véase: Gaza: Los ataques a trabajadores humanitarios en medio de incesantes bombardeos hacen que la asistencia vital sea casi imposible (msf.mx).

- Concentradores de oxígeno
- Ultrasonógrafos
- Desfibriladores externos
- Infusiones de cloruro de sodio, esenciales para rehidratar a los pacientes y diluir los medicamentos intravenosos

A estos bloqueos se suman otras restricciones sobre otros artículos, como equipos de telecomunicaciones, vehículos, equipos de protección y materiales logísticos y de construcción. El resultado general es que el sector sanitario no puede satisfacer las necesidades de la población de Gaza ni mantener una parte significativa de lo que queda del devastado sistema sanitario de Gaza.

Ayuda humanitaria obstaculizada

De acuerdo con el derecho internacional humanitario, el gobierno israelí tiene la obligación vinculante de permitir que la asistencia humanitaria imparcial llegue “hasta el límite de sus medios” a la población necesitada.⁵⁸ Sin embargo, la entrega de ayuda a Gaza se ha visto sistemáticamente obstaculizada:

- Solo se han mantenido dos cruces fronterizos terrestres para el uso de las organizaciones de ayuda,⁵⁹ inicialmente Rafah y luego Kerem Shalom (también conocido como Abu Salem), ambos en el sur de Gaza. Además, en los últimos seis meses se han puesto en marcha procedimientos excesivos y prolongados que obstaculizan drásticamente el flujo de ayuda.
- La inseguridad persistente y las deficiencias de los “procedimientos de desconflicto” de las fuerzas israelíes⁶⁰ plantean importantes riesgos de seguridad para los trabajadores humanitarios en Gaza.

El 26 de enero de 2024, la Corte Internacional de Justicia (CIJ) dictaminó que existía un “riesgo real e inminente de que se causara un perjuicio irreparable a los derechos” protegidos por la Convención sobre el Genocidio. La medida provisional emitida por el tribunal establecía que: “Israel debe adoptar medidas inmediatas y

⁵⁸ Cuarto Convenio de Ginebra de 1949, artículo 55.

⁵⁹ El gobierno israelí controla las fronteras terrestres, marítimas y aéreas con Gaza. A principios de abril de 2024, Israel anunció que se aumentaría la ayuda a través de Kerem Shalom (desde Jordania), que se abriría el puerto israelí de Ashdod para recibir suministros y que se abriría temporalmente el cruce de Erez desde Israel. La entrega de ayuda a Gaza en camiones a través de las fronteras terrestres sigue siendo, con diferencia, el método más rápido, rentable y eficiente de entrega de ayuda. Utilizar los cruces terrestres a plena capacidad y abrir los cruces que actualmente están cerrados permitiría una rápida ampliación de la asistencia humanitaria.

⁶⁰ Los sistemas de notificación humanitaria (a menudo denominados “desconflicto”) son un proceso mediante el cual las organizaciones humanitarias notifican a las partes en conflicto sus ubicaciones, actividades, movimientos y personal tanto en ubicaciones estáticas como no estáticas para mejorar su protección, ya que no deberían ser objeto de ataques en virtud del derecho internacional humanitario. Esto puede implicar compartir coordenadas GPS, direcciones de edificios, fotos, matrículas de automóviles, etc.

efectivas para permitir la prestación de servicios básicos y asistencia humanitaria urgentemente necesarios para abordar las adversas condiciones de vida que enfrentan los palestinos en la Franja de Gaza”.⁶¹

A pesar del fallo de la CIJ, los equipos médicos y de suministros de MSF no han observado ninguna mejora concreta en la entrada de ayuda o suministros críticos a Gaza, ni se han abordado las preocupaciones sobre la desconflictividad; de hecho, la situación en general ha empeorado.⁶² En febrero de 2024, inmediatamente después del fallo de la CIJ, la ONU confirmó que el número de camiones de ayuda que entraban en Gaza había disminuido en comparación con el mes anterior.⁶³ Antes del 7 de octubre de 2023, se estima que entraban en Gaza unos 500 camiones de suministros por día; En febrero de 2024, esta media diaria se redujo a 90 camiones, lo que era totalmente insuficiente para hacer frente a la creciente crisis humanitaria.⁶⁴ En vista del empeoramiento de las condiciones y la propagación de la hambruna en Gaza, la CIJ se vio obligada a emitir una nueva medida provisional el 28 de marzo de 2024, instando a Israel a adoptar “todas las medidas necesarias y eficaces” para garantizar la “prestación sin trabas y a gran escala” de los servicios básicos y la ayuda humanitaria que se necesitan con urgencia, incluidos agua, electricidad, combustible y suministros médicos.⁶⁵ MSF reitera que sin suministros de ayuda adecuados, no se puede garantizar la supervivencia de la población civil.

En un tuit reciente, las autoridades israelíes afirmaron: “NO HAY LÍMITE a la cantidad de ayuda humanitaria que puede entrar en la Franja de Gaza”.⁶⁶ Para MSF y otras organizaciones humanitarias que luchan por hacer llegar la ayuda a Gaza,

⁶¹ Sentencia de la Corte Internacional de Justicia “Sudáfrica contra Israel” (26 de enero de 2024). Véase: Order of 26 January 2024 | INTERNATIONAL COURT OF JUSTICE (icj-cij.org)

⁶² Un ejemplo fue el recorte inmediato de la financiación al Organismo de Obras Públicas y Socorro de las Naciones Unidas para los Refugiados de Palestina en Oriente Próximo (UNRWA). Inmediatamente después del fallo de la CIJ, el gobierno israelí anunció que tenía pruebas que demostraban que 12 miembros del personal de UNRWA estaban involucrados en la masacre del 7 de octubre. A pesar de que UNRWA despidió rápidamente al personal acusado y lanzó una investigación interna, varios donantes clave, incluido Estados Unidos, recortaron la financiación de UNRWA. Como UNRWA es, con mucho, la organización humanitaria más grande de Gaza, esta medida puso en peligro un salvavidas fundamental no solo para los habitantes de Gaza, sino también para millones de palestinos en toda la región. “UN agency investigates staff concerned of role in 7 October attack on Israel” (The Guardian, 26 de enero de 2024). Véase: UN agency investigates staff suspected of role in 7 October attack on Israel | Israel-Gaza war | The Guardian

⁶³ “Israel desafía la decisión de la CIJ de prevenir el genocidio al no permitir que llegue a Gaza la ayuda humanitaria adecuada” (Amnistía Internacional, 26 de febrero de 2024). Véase: Israel defying ICJ ruling to prevent genocide by failing to allow aid into Gaza (amnesty.org)

⁶⁴ IPC Acute Food Insecurity Special Snapshot (IPC, 18 de marzo de 2024). Véase: IPC_Gaza_Strip_Acute_Food_Insecurity_Feb_July2024_Special_Brief.pdf (ipcinfo.org)

⁶⁵ Orden de la CIJ del 28 de marzo de 2024. Véase: Order of 28 March 2024 (icj-cij.org)

⁶⁶ COGAT Post on X, anteriormente conocido como Twitter, (10 de marzo de 2024). Véase: COGAT en X: “277 trucks carrying humanitarian aid were inspected and transferred to Gaza for the civilian population today (Mar. 3). This is the highest number of trucks to be transferred in one day since the start of the war. <https://t.co/tSZVT5GSLq>” / X (twitter.com)

Además, “COGAT dice que está trabajando para aumentar la ayuda en Gaza, afirma que no hay escasez de alimentos en la Franja” (Times of Israel, 10 de enero de 2024). Véase: COGAT says it is working to boost aid into Gaza, claims there is no food shortage in Strip | The Times of Israel

estas declaraciones chocan absurdamente con la realidad sobre el terreno, dadas las dificultades que ha afrontado MSF para llevar suministros humanitarios y médicos a Gaza debido a las restricciones de las autoridades israelíes.

Las preocupaciones de MSF sobre los sistemas de notificación humanitaria de las fuerzas israelíes (también conocidos como “desconflictos”) no han sido suficientemente abordadas. Para abril 2024, más de 200 trabajadores⁶⁷ de ayuda humanitaria han sido asesinados en Gaza, y el último ataque mató a siete miembros de World Central Kitchen, a pesar de la coordinación de sus movimientos con las autoridades israelíes.⁶⁸ Mientras la catástrofe en Gaza continúa desarrollándose, esta inseguridad constante, unida al bloqueo constante de la ayuda por parte de las autoridades israelíes, limita gravemente la capacidad colectiva de las organizaciones humanitarias para lanzar la respuesta a gran escala necesaria para salvar vidas en Gaza hoy.

III. Hebrón y Cisjordania: Vidas Ocupadas después del 7 de octubre⁶⁹

La violencia mortal y el desplazamiento forzado de palestinos en Cisjordania se han intensificado durante los dos últimos años. 2022 fue el año más mortífero para los palestinos en Cisjordania desde que las Naciones Unidas (ONU) comenzaron a registrar sistemáticamente las muertes en 2005. Además de un marcado aumento de las muertes, también hubo un aumento en el número y la intensidad de los ataques de los colonos y la demolición y confiscación de infraestructura y viviendas palestinas, lo que provocó el mayor número de palestinos desplazados desde 2016.

El número de palestinos muertos en Cisjordania e Israel por las fuerzas israelíes en los primeros ocho meses de 2023 ya había superado el número total de palestinos muertos por las fuerzas israelíes en todo 2022. Además, durante el mismo período, un total de 705 palestinos resultaron heridos con munición real por las fuerzas israelíes en Cisjordania, lo que supone casi el doble del período equivalente en 2022.⁷⁰ Si bien se había producido un deterioro significativo en las vidas de los

⁶⁷ A la fecha de la presente publicación, al menos 306 trabajadores humanitarios, en su gran mayoría palestinos, han muerto en Gaza desde el comienzo de la guerra ([OCHA, 25 de septiembre](#)). Casi 1.000 trabajadores sanitarios han muerto en Gaza y al menos 370 han sido detenidos desde octubre de 2023 ([OMS, 18 de septiembre](#)).

⁶⁸ “They Had Just Delivered Tons of Food. Then Their Convoy Was Hit” (New York Times, 3 de abril de 2024). Véase: World Central Kitchen Workers Delivered Aid. Then Their Convoy Was Hit. - The New York Times ([nytimes.com](#))

⁶⁹ Este capítulo fue tomado con modificaciones mínimas del reporte de Médicos Sin Fronteras: “Occupied Lives: The Risk of Forcible Transfer of Palestinians in Hebron”, publicado en agosto 2024. Véase: OCCUPIED LIVES: THE RISK OF FORCIBLE TRANSFER OF PALESTINIANS IN HEBRON ([msf.fr](#))

⁷⁰ Véase: Protection of Civilians Report | 8-21 August 2023 | United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs - occupied Palestinian territory ([ochaopt.org](#))

palestinos en Cisjordania en 2022 y 2023, la respuesta desproporcionada de Israel⁷¹ al ataque mortal de Hamás el 7 de octubre no se limitó a Gaza, sino que también marcó otro punto de inflexión en Cisjordania. Desde entonces, los palestinos de Cisjordania se han enfrentado a una ola de violencia por parte del Estado israelí, incluidas restricciones sistemáticas y severas de movimiento. Según la Oficina de las Naciones Unidas para la Coordinación de Asuntos Humanitarios (OCHA), del 7 de octubre al 30 de abril, 475 palestinos en Cisjordania fueron asesinados (457 por soldados, 10 por colonos, 8 desconocidos/disputados). En la provincia de Hebrón murieron 53 palestinos. Durante el mismo período, seis soldados israelíes y cuatro colonos israelíes fueron asesinados en Cisjordania por palestinos; ningún israelí fue asesinado en la provincia de Hebrón.⁷²

Las autoridades israelíes implementaron restricciones de movimiento a gran escala, como puestos de control fijos, “puestos de control móviles”, bloques de hormigón, montículos de tierra y toques de queda, cerrando casi todas las entradas a los pueblos y ciudades palestinos al acceso vehicular y desconectando las ciudades y pueblos palestinos de las carreteras principales, lo que resultó en graves barreras al acceso a la atención médica.⁷³ En toda Cisjordania, la violencia física tanto por parte del ejército israelí como de los colonos ha aumentado en intensidad y frecuencia, especialmente contra los palestinos en los campos de refugiados y la Zona C, un área bajo administración militar israelí total.⁷⁴

Paciente mujer y residente de las Colinas Sur de Hebrón: “Tenemos que contrabandear comida para nosotros y el rebaño en coche por la noche para tener acceso a ella, como si fuera algo ilegal. Un coche trae comida el jueves por la noche y cuenta con el apoyo de una red de seis personas que se coordinan y envían mensajes para evitar a las fuerzas israelíes. Es muy arriesgado y caro porque tenemos que pagar el transporte y el diésel y es un largo camino”.

Paciente mujer y residente H2: “La vida se ha paralizado por completo. No hay vida. No puedo salir de casa para ir a trabajar o incluso para comprar artículos básicos para la casa. Ni siquiera puedo estar de pie o mirar por la ventana. Mis hijos no pueden salir para ir a la escuela o a la universidad”.

⁷¹ En el Derecho Internacional Humanitario (DIH), el término “desproporcionado” se refiere a un ataque que puede causar pérdidas incidentales de vidas civiles, daños a bienes civiles o una combinación de ambos, que sería excesivo en relación con la ventaja militar concreta y directa que se anticipa de ese ataque específico. MSF utiliza el término “desproporcionado” en función del nivel extremo de daño a los civiles y la devastación de la infraestructura civil, incluido el sistema de atención de la salud, que hemos observado en Gaza. Este nivel de daño y devastación supera lo que hemos visto en situaciones de conflicto urbano similares.

⁷² Véase: Data on casualties | United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs - occupied Palestinian territory (ochaopt.org)

⁷³ Véase: Flash report on the human rights situation in the West Bank including East Jerusalem, 7 October - 20 November 2023 | OHCHR

⁷⁴ En virtud de los acuerdos de Oslo y los acuerdos posteriores, la «Zona C» de Cisjordania ocupada quedó bajo la administración militar israelí en la década de 1990. Aunque se suponía que este acuerdo finalizaría en 1999, nunca se llegó a su conclusión. Como resultado, la zona sigue bajo el control civil y militar de Israel. La Zona C es el único territorio contiguo en Cisjordania. Para obtener una descripción completa de las zonas A, B y C en Cisjordania. Véase: <https://www.ochaopt.org/content/west-bank-access-restrictions-may-2023>



Barreras a la atención sanitaria: impacto de las crecientes restricciones de movimiento y ataques a la atención sanitaria

En 2023, antes del 7 de octubre, la Organización Mundial de la Salud (OMS) publicó un informe en el que se detallaban las barreras para el acceso a la atención sanitaria en Cisjordania, incluidos los obstáculos físicos en las carreteras (incluidos los puestos de control y otras barreras viales), el impedimento del acceso a los trabajadores sanitarios y los pacientes, la demora o impedimento del acceso a las ambulancias y los ataques a la atención sanitaria.⁷⁵ Desde el 7 de octubre, recibir y prestar atención sanitaria se ha vuelto cada vez más difícil, especialmente en aldeas remotas, campos de refugiados y H2. Además, los movimientos de los palestinos desde Cisjordania se han visto restringidos debido a que Israel suspendió sus permisos para ingresar a Israel y Jerusalén Oriental ocupada, incluso por razones médicas y el acceso de personal humanitario contratado localmente.

Restricciones de movimiento

El Ministerio de Salud palestino y las ONG palestinas se ven cada vez más obstaculizados por barreras, incluidos puestos de control y confiscaciones de vehículos, que les impiden llegar a aldeas remotas y dan lugar a que no puedan acceder a las vacunaciones programadas para bebés y niños. Para llegar a aldeas que de otro modo estarían aisladas, MSF amplió el alcance de sus clínicas móviles de cuatro a diez aldeas en las colinas del sur de Hebrón y comenzó a apoyar al Ministerio de Salud con vacunaciones en aldeas remotas. Debido a los bloqueos de carreteras, MSF solo puede llegar a algunas aldeas en vehículos 4x4 a través de olivares.

Los voluntarios médicos del campo de refugiados de Al Aroub compartieron con MSF que las fuerzas israelíes detienen las ambulancias durante una o dos horas en el puesto de control o las obligan a tomar carreteras alternativas. Esto retrasa gravemente el tiempo que tarda la ambulancia en llegar a los pacientes heridos y, posteriormente, retrasa la llegada de los pacientes al hospital. En el caso de emergencias médicas, esto ha costado la vida a los pacientes.

Las restricciones de movimiento, las dificultades económicas que afectan a la capacidad de comprar medicamentos y la cancelación del seguro médico, el cierre de las clínicas del Ministerio de Salud debido a las restricciones impuestas por las fuerzas israelíes y la rotura de medicamentos en las farmacias afectan negativamente al acceso de los palestinos a la atención sanitaria. Los equipos de la clínica móvil de MSF son testigos de cómo los pacientes con enfermedades crónicas se enfrentan a un aumento de las barreras para acceder a sus medicamentos y, en consecuencia, no tienen más opción que utilizar mecanismos de afrontamiento negativos, como espaciar la medicación y cambiar de medicación.

⁷⁵ Véase: applications.emro.who.int/docs/9789292740887-eng.pdf

Todas las clínicas de salud del Ministerio de Salud dentro de H2 estuvieron cerradas durante dos meses después del 7 de octubre. Después de eso, solo una clínica del Ministerio de Salud pudo abrir, ya que la mayoría de los proveedores de atención médica del Ministerio de Salud no tenían permiso para cruzar el puesto de control hacia H2. Los servicios de emergencia, incluidas las ambulancias de la Sociedad de la Medialuna Roja Palestina (MLRP), han experimentado demoras sustanciales, con tiempos de espera promedio de entre 60 y 90 minutos en los puestos de control.⁷⁶ MSF había estado operando una clínica móvil en el barrio de Jaber en H2, pero cuando MSF intentó abrir esta clínica después del 7 de octubre, los pacientes de MSF enfrentaron acoso, detención y violencia física que les causó lesiones en su camino a la clínica. MSF decidió cerrar la clínica porque ponía en peligro a los pacientes que intentaban llegar a ese centro de salud. Como alternativa, MSF abrió una clínica móvil cerca del barrio de Jaber fuera del puesto de control. En teoría, los pacientes que tuvieran un documento que indicara que eran pacientes de MSF podrían cruzar el puesto de control fuera de las horas de toque de queda, pero solo durante un período de tiempo definido. En la práctica, la mayoría de los pacientes no pudieron comunicarse con nosotros.

El 14 de noviembre, MSF abrió una clínica móvil en Tel Rumeida Vecino en H2. Sin embargo, los pacientes de Jaber no pudieron llegar a esta clínica. Solo unos pocos pacientes jóvenes llegaron a la clínica utilizando rutas alternativas y callejones, saltando muros, vallas o techos, todo para evitar las calles principales donde son más vulnerables a la violencia de las fuerzas israelíes o los colonos. En la clínica expresaron miedo y ansiedad, algunos pacientes llegaron temblando y sudando. Como el Ministerio de Salud palestino todavía tiene prohibido brindar atención médica en Tel Rumeida a partir de abril de 2024, MSF brinda apoyo trayendo a H2 a un farmacéutico del Ministerio de Salud que proporciona medicamentos a pacientes con enfermedades crónicas semanalmente.

Durante más de cinco meses, a principios de diciembre, las autoridades israelíes impidieron a MSF operar una clínica móvil regular en Jaber en H2 alegando “temores de seguridad”. El 15 de mayo de 2024, las autoridades israelíes permitieron a MSF brindar atención médica nuevamente en Jaber. En H2, los pacientes con enfermedades crónicas informan que no pueden acceder a sus medicamentos

Residente y madre de familia de las Colinas Sur de Hebrón: “Hace un mes, el hijo de mis vecinos [de 7 años] se rompió el brazo. Su padre, su tío [de 20 años] y su hermano [de 15 años] fueron en coche a llevarlo a un hospital. Los colonos los detuvieron en la carretera. Pusieron obstáculos en el camino para que no pudieran continuar y retuvieron al hermano y al tío como rehenes. Los colonos amenazaron: ‘Si hacen algo malo o si no regresan lo suficientemente rápido, los mataremos’. Tuvieron que dar la vuelta por el camino de tierra y retuvieron al tío y al hermano todo este tiempo. Les apuntaron con armas, los esposaron, los golpearon y dijeron: ‘Si se mueven, los mataremos’”.

Trabajadora de MSF y residente de H2: “Actualmente no hay clínicas en funcionamiento dentro de la zona cerrada, e incluso si las hubiera, los residentes viven con el miedo de perder la vida por la medicina. Aquí no puedes enfermarte, no está permitido”.

⁷⁶ Véase: Humanitarian Situation Update #213 | West Bank [EN/AR/HE] | OCHA (unocha.org).

Ataques a la atención sanitaria

Hasta el 7 de mayo de 2024, la OMS informó de 447 ataques a la atención sanitaria en Cisjordania desde el 7 de octubre de 2023, un aumento significativo.⁷⁷ El Ministerio de Salud solicitó el apoyo de MSF para proporcionar atención sanitaria en Susiya y Shi'b al Butum, comunidades de la colina del sur de Hebrón que corren un riesgo inminente de desplazamiento forzado. El Ministerio de Salud no había podido llegar a estas aldeas desde el 7 de octubre y las aldeas estaban completamente aisladas porque los colonos con uniforme militar bloqueaban las entradas de la comunidad (incluido el acceso de los camiones cisterna). El 20 de noviembre, el equipo de la clínica móvil de MSF fue detenido, acosado e intimidado por un grupo de hombres con uniforme militar, y no pudo llegar a las aldeas. A finales de noviembre, tras una intervención de la Oficina de Coordinación y Enlace del Distrito (DCL) de Israel y la administración civil, MSF pudo llegar a las aldeas.

Los voluntarios comunitarios del campo de refugiados de Al Fawwar, que recibieron soporte vital básico y formación en primeros auxilios por parte de MSF, expresaron su extrema necesidad de equipo de protección (es decir, chalecos antibalas y cascos) al denunciar que las fuerzas israelíes les dispararon mientras intentaban prestar primeros auxilios que les salvarían la vida, lo que ilustra su precaria realidad. En el campo de refugiados de Al Aroub, MSF impartió varias formaciones médicas, entre ellas sobre el manejo de las vías respiratorias y las técnicas de intubación, lesiones en el pecho y hemorragias masivas, y lesiones en la cabeza y la columna vertebral a los voluntarios médicos del centro de ambulancias de Al Aroub. Los voluntarios compartieron con MSF sus diversas experiencias de haber recibido disparos mientras conducían la ambulancia, antes y después del 7 de octubre de 2023, con y sin pacientes. Mostraron a MSF los agujeros de bala en el interior y el exterior de la ambulancia. MSF vio la marca en el asiento plegado de la ambulancia que había impedido que una bala alcanzara a la enfermera después de penetrar en la ambulancia. Los voluntarios médicos dijeron a MSF que, dado que las fuerzas israelíes dañan el equipo médico dentro de la ambulancia tanto disparando a la ambulancia como entrando y rompiendo objetos deliberadamente, el personal de la ambulancia guarda todo lo que es caro (por ejemplo, respirador, desfibrilador, aspirador) en el centro médico en lugar de en la ambulancia.

⁷⁷ Véase: oPt Emergency Situation Update 30 (7 Oct 2023 - 8 May 2024 at 16:00) - occupied Palestinian territory | ReliefWeb

IV. La guerra sin cuartel de Israel contra Gaza debe terminar y sus aliados deben dejar de permitirla⁷⁸

Durante un año, Israel, Hamás y sus respectivos aliados han fracasado catastróficamente en su intento de llegar a un acuerdo sobre un alto el fuego duradero en Gaza, mientras aumenta ahora el riesgo de un conflicto regional en toda regla. Israel debe poner fin de inmediato a la matanza indiscriminada de civiles en Gaza y facilitar urgentemente la entrega de ayuda para aliviar el sufrimiento dentro de la Franja, incluyendo la reapertura de pasos fronterizos vitales, en cumplimiento de las medidas solicitadas por la Corte Internacional de Justicia.

El personal médico de Médicos Sin Fronteras (MSF) atiende a diario a pacientes con heridas causadas por bombardeos masivos. Hay personas con quemaduras extensas, huesos aplastados y que han sufrido desmembramientos. Desde el inicio de la guerra, los equipos de MSF han tratado a más de 27.500 pacientes por heridas relacionadas con la violencia, y más del 80% de las heridas están relacionadas con bombardeos.

“Los bombardeos israelíes sobre zonas densamente pobladas han causado repetidamente heridos a gran escala. Nuestros equipos se han visto obligados a realizar intervenciones quirúrgicas sin anestesia, a presenciar la muerte de niños en las plantas de los hospitales por falta de recursos, e incluso a tratar a sus propios colegas y familiares”, afirma la Dra. Amber Alayyan, responsable del programa médico de MSF. “Mientras tanto, el sistema sanitario de Gaza ha sido sistemáticamente desmantelado por las fuerzas israelíes”.

Los equipos de MSF ya estaban tratando los efectos de los 17 años de bloqueo y ataques recurrentes de Israel contra la población de Gaza, incluyendo el tratamiento de pacientes con lesiones de larga duración, problemas de salud mental y quemaduras graves, infligidas antes del 7 de octubre. Sin embargo, desde esa fecha, mientras las necesidades se han disparado como consecuencia del azote israelí a la Franja, el acceso a la asistencia sanitaria se ha reducido drásticamente.

En la actualidad, solo 17 de los 36 hospitales funcionan parcialmente.⁷⁹ Las partes enfrentadas han llevado a cabo hostilidades cerca de instalaciones médicas, poniendo en peligro a pacientes, cuidadores y personal médico. También han muerto seis colegas de MSF. Desde octubre de 2023, el personal y los pacientes de MSF han tenido que abandonar 14 estructuras sanitarias diferentes, debido a graves incidentes y a los combates en curso. Cada vez que se evacua un centro médico, miles de personas pierden el acceso a atención médica vital. Esto tendrá consecuencias en la salud de la población, no solo en lo inmediato, sino en las semanas y meses venideros.

⁷⁸ Comunicado emitido por Médicos Sin Fronteras el 2 de octubre en vísperas del cumplimiento de un año de la escalación del conflicto en Gaza y Territorios Palestinos Ocupados.

⁷⁹ Véase: Humanitarian Situation Update #221 | Franja de Gaza | Oficina de Coordinación de Asuntos Humanitarios de las Naciones Unidas - Territorio Palestino Ocupado (ochaopt.org).

La falta de acceso a la asistencia sanitaria se ve agravada por la escasez de suministros humanitarios en Gaza. Las autoridades israelíes han impuesto sistemáticamente criterios poco claros e impredecibles para autorizar la entrada de suministros. Una vez que los suministros entran en la Franja de Gaza, a menudo no llegan a su destino, debido a la ausencia de carreteras seguras y accesibles, los continuos combates y el saqueo de alimentos y artículos de primera necesidad.

A medida que ha disminuido la disponibilidad de atención médica, también lo han hecho las opciones de las personas que buscan en Gaza la asistencia sanitaria que necesitan desesperadamente. Las repetidas órdenes de evacuación han desplazado al 90% de la población a las denominadas zonas seguras, que Israel ha bombardeado una y otra vez. Ahora se insta a la población a permanecer en una pequeña zona de 41 kilómetros cuadrados⁸⁰, con escasos refugios, alimentos y agua. El hacinamiento aumenta el riesgo de enfermedades. De los dos millones de habitantes de la Franja de Gaza, al menos 12.000 personas necesitan desesperadamente una evacuación médica⁸¹. Debe facilitarse inmediatamente la evacuación médica de quienes lo necesiten, así como el derecho de los palestinos que simplemente buscan seguridad para ellos y sus familias a abandonar la Franja, sin perjuicio de su derecho al retorno.

Aunque los últimos 12 meses han estado marcados por acciones destructivas, también se han definido por una vergonzosa inacción. “Durante un año, los aliados de Israel han seguido prestando su apoyo militar a Israel, mientras los niños son asesinados en masa, los tanques disparan contra refugios considerados fuera del conflicto y los aviones de combate bombardean las denominadas zonas humanitarias”, afirma Chris Lockyear, secretario general de MSF. “Esto ha ido acompañado de una narrativa pública constante que deshumaniza a la población de Gaza y no distingue entre objetivos militares y vidas civiles. La única forma de detener la matanza es con un alto el fuego inmediato y duradero”.

Una y otra vez, las lealtades políticas se han antepuesto a la vida humana. Aunque los aliados de Israel hablan públicamente de la importancia de un alto el fuego y de la necesidad de facilitar la ayuda humanitaria a Gaza, siguen suministrando armas a Israel. Estados Unidos, en particular, aunque recientemente ha hecho llamamientos al alto el fuego, ha trabajado con frecuencia para complicar, bloquear y socavar los esfuerzos de alto el fuego a través de su papel en el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. Mientras tanto, la guerra de Gaza aviva las tensiones regionales, que están alcanzando cuotas desastrosas. Los ataques israelíes se han recrudecido en Cisjordania, y ahora en el Líbano, con consecuencias ya devastadoras para la población civil.

⁸⁰ Véase: <https://www.ochaopt.org/content/humanitarian-situation-update-209-gaza-strip>

⁸¹ Véase: Microsoft Power BI.

Las peticiones de MSF:

- Debe aplicarse inmediatamente un alto el fuego duradero.
- La matanza masiva de civiles debe cesar inmediatamente.
- La destrucción del sistema sanitario y de las infraestructuras civiles debe detenerse.
- El bloqueo de Gaza debe terminar.
- Israel debe abrir las fronteras terrestres vitales, incluido el paso fronterizo de Rafah, para garantizar que la ayuda humanitaria y médica masiva pueda llegar urgentemente a quienes la necesitan.
- Israel debe garantizar la evacuación médica de quienes necesiten atención médica especializada, incluidos sus cuidadores, y permitir que quienes deseen buscar seguridad en el extranjero puedan hacerlo, garantizando al mismo tiempo a todos un regreso seguro, voluntario y digno a Gaza.
- El Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas debe tomar medidas para garantizar un alto el fuego como garante de la paz y la seguridad internacionales y poner fin a su complacencia con la destrucción en curso de la Franja de Gaza.
- Cisjordania también se ha visto fuertemente afectada por la guerra. Incluso antes de octubre de 2023, la población de Cisjordania había sufrido repetidos y violentos ataques tanto de colonos como de fuerzas israelíes, convirtiéndose en el periodo más mortífero en años para esta zona. Desde octubre de 2023, las incursiones militares y los ataques de los colonos israelíes se han vuelto más recurrentes y violentos. Las fuerzas israelíes realizan incursiones periódicas en zonas palestinas de todo el territorio y han aumentado los puestos de control y las restricciones de circulación en muchas zonas de Cisjordania. Hasta el 25 de septiembre, 693 palestinos habían muerto en Cisjordania, según el Ministerio de Sanidad. El acceso de la población a la atención sanitaria se ha vuelto más difícil, y la OMS ha registrado más de 527 ataques contra la asistencia sanitaria.⁸²

⁸² Véase: <https://www.ochaopt.org/content/humanitarian-situation-update-222-west-bank>



Breves apuntes sobre la destrucción del patrimonio cultural de Gaza

ALEJANDRA GÓMEZ COLORADO⁸³

Resumen

El presente artículo aborda la destrucción del patrimonio cultural en Gaza como una dimensión crucial y poco visibilizada en el marco del genocidio, que amenaza la memoria histórica y la identidad del pueblo palestino. Se denuncia el "culturicidio" que implica la devastación de bienes culturales milenarios, negando el derecho a la cultura, la expresión y la memoria no solo de Gaza, sino también de su legado compartido con el Creciente Fértil y la cultura árabe. Utilizando los principios de la UNESCO y la Convención de la Haya, se documenta el bombardeo de monumentos, iglesias, hospitales y universidades, incluso cuando servían como refugios humanitarios, subrayando la urgencia de proteger este patrimonio en peligro.

Palabras clave: Culturicidio, patrimonio cultural, Gaza, UNESCO, crisis derechos humanos

Abstract

This article addresses the destruction of cultural heritage in Gaza as a crucial and under-recognised dimension of genocide, threatening the historical memory and identity of the Palestinian people. It denounces the 'culturicide' that involves the devastation of millennia-old cultural property, denying the right to culture, expression and memory not only of Gaza, but also of its shared heritage with the Fertile Crescent and Arab culture. Using the

⁸³ Antropóloga social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia; cursó la maestría en estudios de Medio Oriente en El Colegio de México. Trabajó como responsable de la Sala del Mundo Árabe en el Museo Nacional de las Culturas del Mundo (MNCM). Fue directora del Museo Regional de Guerrero, editora de la *Gaceta de Museos*, entre curadora de las exposiciones: "Persia: fragmentos del paraíso", "La poesía como experiencia cotidiana en Irán" y de la Sala de Mesopotamia del MNCM. Entre 2008 y 2011 colaboró con el Centro Cultural de España como coordinadora para México del proyecto de "de rasgos árabes...". En 2013 trabajó la colección de trajes árabes de la Fundación Widad Kamel Kawar en Amán, Jordania. Ha dictado conferencias en México y Medio Oriente y escrito diversos artículos en revistas académicas y de divulgación; fue miembro del Comité Editorial de la *Gaceta de Museos* entre 2004 y 2016 y ha impartido diversos cursos sobre curaduría en varias partes de la República. Actualmente se desempeña como directora del Museo Nacional de las Culturas del Mundo.

principles of UNESCO and the Hague Convention, it documents the bombardment of monuments, churches, hospitals and universities, even when they served as humanitarian shelters, underlining the urgency of protecting this endangered heritage.

Keywords: culturicide, cultural heritage, Gaza, UNESCO, human rights crisis

La tragedia humanitaria que se vive en Gaza a raíz del genocidio que estamos presenciando ha concentrado la atención en la víctimas y en la destrucción de hospitales y escuelas, como es natural. Sin embargo, sumado a todo este dolor, es importante hacer notar que los bienes culturales de Gaza están siendo destruidos.

Para abordar el tema del patrimonio cultural gazatí, brindaremos un poco de contexto que nos ayude a comprender la profundidad histórica de Palestina.

Gaza se encuentra al norte de la península del Sinaí, en lo que se conoce como el Levante del mar Mediterráneo, que se alza desde el desierto árabe al sur, hasta los montes Tauro en el norte, se trata de un gran arco que se conoce también como el “creciente fértil”. Esta región tiene 9000 años de historia documentada y es el origen de la agricultura, la domesticación de animales y la sedentarización. La ciudad de Jericó, que se encuentra actualmente en Cisjordania, ha sido identificada como uno de los centros agrícolas más antiguos del mundo. Hacia el 5500 a. C, esta región, vinculada al complejo sirio mesopotámico, dio a la humanidad canales de riego, lugares de culto; vio nacer el comercio a larga distancia y el origen de grandes imperios. Estamos hablando, nada más y nada menos, que del origen de la vida urbana expresada en valores religiosos, políticos y sociales que perduran hasta el día de hoy.

Es así como Gaza fue desde siempre un lugar de tránsito y cruce de culturas. Ubicado en el extremo de un desierto y contando con un puerto, tierra fértil y suficientes manantiales de agua fresca para albergar huertos, cultivos y cereales, fue desde las épocas cananeas y egipcias un centro de comercio. En la época otomana, Gaza fue conocida por su cerámica, sus capas de pelo de camello y sus alfombras. Los pobladores de las regiones vecinas adquirían en Gaza textiles y joyería y era un punto de encuentro entre grupos beduinos y sedentarios. Desde la ciudad de Gaza, las caravanas partían en varias direcciones, los peregrinos palestinos se congregaban en Gaza en su camino hacia La Meca. La ciudad estaba rodeada por una infinidad de pueblos y aldeas que constituían una red cultural y comercial.

Tras la ocupación israelí en 1948, gran cantidad de palestinos fueron deportados hacia la franja de Gaza, se asentaron en campos de refugiados junto con la población que ya estaba establecida. Posteriormente, con el control de las fronteras, las relaciones de intercambio regional que vinculaban a Gaza con todo el Medio Oriente se destruyeron, y desde allí su tradición cultural ha sido mermada (Kawar, 2011, 343-348).

Pasemos ahora al campo del patrimonio cultural y su legislación. En 1972, la UNESCO convocó en París a una convención sobre la protección del patrimonio cultural y natural que estableció la regulación internacional de tránsito de obras de arte, monumentos arqueológicos y las normas para su protección.

La Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural establece que el deterioro o la desaparición de un bien del patrimonio cultural y natural constituye un empobrecimiento nefasto del patrimonio de todos los pueblos del mundo. En su artículo I establece que:

Los monumentos son obras arquitectónicas, de escultura o de pintura, monumentales, elementos o esculturas de carácter arqueológico, inscripciones, cavernas y grupos de elementos, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia del arte o de la ciencia.

Los conjuntos son grupos de construcciones, aisladas o reunidas, cuya arquitectura, unidad e integración en el paisaje les dé un valor universal excepcional.

Los lugares son obras del hombre u obras conjuntas del hombre y la naturaleza, así como las zonas, incluidos los lugares arqueológicos que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico.

La Convención fue suscrita por Israel en 1999 y por Palestina en 2011 y ha sido ratificada por 191 países. Además de establecer los monumentos, conjuntos y lugares que son sujetos de protección, indica claramente en el artículo 6 que:

Cada uno de los Estados Partes en la presente Convención se obliga a no tomar deliberadamente ninguna medida que pueda causar daño, directa o indirectamente, al patrimonio cultural y natural de que tratan los artículos 1 y 2 situado en el territorio de otros Estados Partes en esta Convención (UNESCO, 1972).

Lo establecido en la Convención de París define los espacios que deben cuidarse como parte del patrimonio cultural de las naciones. Sumado a ello, la comunidad internacional cuenta con otro tratado internacional muy importante, la Convención de la Haya para la Protección de Bienes Culturales en caso de conflicto armado. Esta convención se dio en 1954 tras la destrucción masiva del patrimonio cultural en la Segunda Guerra Mundial. La convención de la Haya abarca también monumentos arquitectónicos, artísticos, históricos, sitios arqueológicos, e incluye como sujetos de protección obras de arte, manuscritos, libros y otros objetos de interés artístico, histórico, arqueológico y también colecciones científicas.

Los Estados miembros de la Convención de La Haya se han comprometido a paliar las consecuencias de los conflictos armados sobre patrimonio cultural y adoptar medidas preventivas para dicha protección, no solo en tiempo de guerra, sino en tiempo de paz. Los países miembros están obligados también a salvaguardar y respetar los bienes culturales durante un conflicto armado, e instituir mecanismos para la protección de estos bienes, marcar los edificios y los monumentos importantes y a crear unidades especiales dentro de las fuerzas armadas para la protección y resguardo del patrimonio cultural. La Convención de la Haya fue aprobada junto con un protocolo que prohíbe la exportación de bienes culturales de un territorio ocupado y exige el retorno de este tipo de bienes al Estado del que fueron sustraídos. Israel ratificó esta convención en 1957, y entró en vigor en 1958. Sin embargo, como vamos a ver ahora, ninguno de estos procedimientos se está cumpliendo (UNESCO, 1954).

Sumado al genocidio, tenemos que hablar de un culturicidio. Según reportes de periodistas en Gaza, hasta el 1 de enero de 2024, Israel había destruido 198 sitios patrimoniales, para febrero del 2024, según el Ministerio de Cultura palestino, los bombardeos israelíes sobre la Franja habían destruido 207 edificios de importancia cultural o histórica, 144 de ellos en el casco antiguo de la Ciudad de Gaza y 25 en lugares religiosos.

Para dimensionar la profundidad de este desastre mencionaremos algunos de los recintos históricos destruidos, las referencias que ofrecemos han sido tomadas de la prensa (Estrin, 2024).

El palacio Qasr al-Bahsa, del siglo XIII, albergaba al Museo del Palacio del Pashá. Este inmueble junto con su museo fueron renovados en 2023 con apoyo de la Agencia Turca de Cooperación y Coordinación, TIKA. El museo albergaba piezas de la época cananea, griega, romana e islámica, y contaba con 35,000 visitantes locales por año. Como saben, Gaza es un territorio al que muy difícilmente pueden acceder los extranjeros o los turistas. Como sabemos también, la renovación de un museo no es nada sencilla, implica contar con un grupo de especialistas para elaborar guiones, incorporación de acervos, restauración, gasto en museografía, en iluminación, en gráficos, etc. Imaginemos lo difícil que fue construir este museo en un contexto como el de Gaza. Es realmente muy doloroso que haya sido bombardeado y saqueado (TIKA, 2023).

La gran mezquita de Gaza o Mezquita Omari, se trata de un edificio que, como muchos en el Levante, ha tenido varios usos. Fue un templo desde tiempos filisteos en el siglo V, posteriormente fue una iglesia bizantina y una mezquita desde la época islámica, que además de su valor arquitectónico e histórico, resguardaba una colección importante de manuscritos. Este edificio fue bombardeado en el último asedio a Gaza.

Los baños samaritanos, ocupados también desde la época preislámica, fueron restaurados en el año 1320. Todavía no se fundaba Tenochtitlan, cuando estos baños estaban siendo restaurados. También fueron bombardeados, y algo que hay que decir sobre estos sitios patrimoniales es que tienen un uso cultural. No son museos, son espacios en los que la gente se reúne y comparte, son espacios de socialización y también se han perdido (Estrin, 2024).

La iglesia de San Porfirio, la población de Gaza es de diferentes cultos, existen musulmanes y un importante número de cristianos. La iglesia San Porfirio fue fundada en el siglo V y reconstruida en el siglo XII, es una de las iglesias en uso más antiguas del mundo y también la hemos perdido a causa de los bombardeos (Fundación Tierra Santa, 2023).

Es muy importante mencionar que tanto las iglesias como las mezquitas son lugares en donde la gente se refugia cuando les destruyen la casa. En este caso no solo se destruyó una iglesia, también un refugio.

El museo cultural de Qarara es un museo que una familia gazatí habilitó con muchísimos esfuerzos en 2016. Nahla Abu Lahia estudió arqueología en la universidad de Gaza y logró consolidar un museo comunitario al que la gente llevaba sus

artefactos, las piezas que encontraba en los campos de cultivo. El museo albergaba 3,000 piezas de cerámica cananea, monedas romanas, mosaicos bizantinos, espadas de los cruzados, herramientas agrícolas del siglo XIX, trajes tradicionales y joyería palestina de antes de la Nakba. La Nakba es la gran tragedia Palestina de 1948, cuando alrededor de 750,000 palestinos fueron expulsados de sus poblados, muchos de ellos fueron deportados a Gaza. El museo fue bombardeado en octubre de 2024, no se sabe el paradero de las colecciones. Normalmente, cuando esto sucede, como lo vimos en Irak, las colecciones son sujeto de tráfico ilegal, que no nos sorprenda que las encontremos próximamente en museos israelíes, museos de Estados Unidos o en bodegas de Suiza, porque también los bienes culturales se convierten en botín de guerra (Karajeh, 2023).

El museo de Qarara ganó el premio de Sharjah de la UNESCO en 2022, se trata de un premio de cultura árabe muy difícil de lograr. El esfuerzo que esta familia hizo para tener un museo local es mucho. Como es bien sabido, los museos comunitarios generan y refuerzan la identidad, se nutren de la buena voluntad de la gente que busca resguardar sus bienes culturales de forma colectiva como parte de su memoria de su historia. Es realmente lamentable que este museo también haya sido destruido (ICROM, 2022).

Un ejemplo de los objetos que llegaron a este museo es el de la cabecita cananea de la diosa Anat que fue encontrada en 2022 por Nidal Abu el Eid, un campesino de Gaza. La noticia se publicó en 2022, en *The New Arab*. En su momento, Yamal Abdurrida, el encargado del Ministerio de Turismo y Antigüedades de Hamás, explicó que la diosa cananea tiene una serpiente como corona y símbolo de poder de los dioses. Anat fue la Diosa del amor, la belleza y la guerra en la mitología palestina. Abdurrida explicaba que la presencia de esta escultura evidencia que la tierra de Palestina, y Gaza en particular, ha visto pasar muchas civilizaciones como los cananeos, romanos, bizantinos y musulmanes, lo que invalida el tema del ocupante que dice que Palestina es “una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra” (Ibrahim, 2022).

Cuando se encontró a la diosa Anat, un chico palestino escribía en Facebook: “Durante miles de años, los faraones, los persas, los griegos, los romanos, los bizantinos, los árabes, los fatimíes, los mamelucos y los cruzados, pasaron por aquí, pero ninguno destruyó a la diosa de Gaza. Triste y con lágrimas, Anat se mantiene junto a su pueblo esperando paz y justicia”. El artista palestino Suliman Mansour recuperó esta frase y la publicó en su Instagram en enero del 2024 tratando de enfatizar y demostrar, una vez más, la larga ocupación humana y la riqueza del patrimonio cultural de Gaza (Sliman Mansour, 2024).

También en 2024, la UNESCO actualizó su listado de patrimonio cultural en riesgo, incluyendo las ruinas del Monasterio de San Hilarión / Tell Umm Amer, ubicadas en el Municipio de Nuseirat, ocho kilómetros al sur de la ciudad de Gaza. Fue uno de los primeros sitios monásticos en el Medio Oriente, data del siglo IV, su ubicación estratégica, en la encrucijada de importantes rutas de comunicación entre Asia y África, facilitó su papel como centro de intercambio religioso, cultural y económico (UNESCO, 2024).

Además de las atrocidades que se comenten en Gaza, Israel también lanza ataques y hace incursiones militares en Cisjordania por lo que, también en 2004, la lista de lugares en riesgo que son patrimonio de la humanidad incluyó el Paisaje cultural de los olivos y viñedos del sur de Jerusalén, un sistema de terrazas en donde se cultivan también hortalizas junto con árboles plantados desde hace milenios y que se alimentan de fuentes subterráneas con un sofisticado sistema de riego. Como ha sido ampliamente documentado, Israel se ha encargado de arrancar de cuajo cientos de olivos, mostrando un claro desdén por el cuidado de la tierra, sus frutos y la tradición milenaria del cultivo. Esto, sin duda, busca una desarticulación de la cultura y la identidad palestinas, en donde las cosechas de olivas y uvas son parte fundamental de la economía y del ciclo de vida. Los frutos de la tierra y las flores se bordan en los trajes tradicionales como elementos identitarios por excelencia (UNESCO, 2014).

Como el genocidio en curso no comenzó el 7 de octubre de 2023, desde 2017 se incorporó a la lista de patrimonio en riesgo la ciudad antigua de Hebrón/Al Khalil, que alberga la tumba de los Patriarcas en un santuario construido en el siglo I y que recibía peregrinos de las tres grandes religiones monoteístas. La ciudad destaca también por un peculiar sistema de construcción en piedra que data de la época mameluca del siglo XIII. Actualmente Hebrón está dividida por un muro físico, el llamado Muro del apartheid (UNESCO, 2017).

La antigua ciudad de Jerusalén y sus murallas está en riesgo desde 1982. Desde entonces, los 220 monumentos históricos que alberga esta ciudad, por demás importantes para las religiones monoteístas, se ven asediados por los constantes enfrentamientos derivados de la ocupación israelí de Palestina (UNESCO, 1982).

Como ustedes saben, la Franja de Gaza es un territorio pequeño de apenas 365 m² con una población de más de dos millones de habitantes, un territorio con un fuerte hacinamiento descrito, ya desde hace muchos años, como la cárcel a cielo abierto más grande del mundo. En este contexto, resguardar e investigar el patrimonio histórico y cultural es un gran reto. Levantar y sostener museos ha sido un trabajo muy difícil para los gazatíes en el que se ha puesto todo el empeño posible. El pueblo palestino sabe que resguardar el patrimonio es la salvaguarda de la memoria.

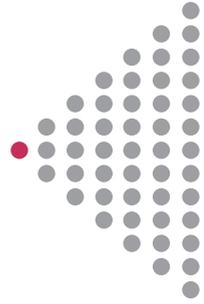
Como apunte final reflexionemos un poco: ¿Qué sería de México sin Monte Albán, sin Teotihuacán, sin Uxmal, sin las zonas arqueológicas que nos dan perspectiva de pasado, vínculos al territorio, que nos identifican como herederos de diversas culturas? ¿Qué sería de nuestro país sin la red de museos que resguarda la evidencia material de estas culturas? Imaginemos por un momento que desaparece. Esto es lo que está pasando en Palestina desde 1948, la destrucción sistemática de esa memoria histórica. Es por ello que las personas que trabajamos en el ámbito patrimonial debemos alzar la voz y denunciar el culturicidio que acompaña el genocidio en Gaza.

Referencias

- ESTRIN, D. (2024, 4 de febrero). A requiem for Gaza's iconic sites, destroyed in the war. npr. <https://www.npr.org/2024/02/04/1226295081/gaza-iconic-sites-destroyed-in-war>
- FUNDACIÓN TIERRA SANTA (2023, 8 de noviembre). *San Porfirio: los cristianos muertos en Gaza, junto a la tumba de un gran obispo*. Fundación Tierra Santa. <https://fundaciontierrasanta.es/san-porfirio-cristianos-muertos-gaza-tumba-obispo-santo>
- IBRAHIM, S. (2022, 27 de abril). *4,500-year-old rare Canaanite goddess statue of 'Anat' unearthed in Gaza*. The New Arab. <https://www.newarab.com/news/4500-year-old-canaanite-goddess-statue-unearthed-gaza>
- ICCROM. (2022, 11 de junio). *2021-2022 ICCROM-Sharjah Award winners*. <https://www.iccrom.org/news/2021-2022-iccrom-sharjah-award-winners>
- KARAJEH, N. (2023, 27 de julio). *Najla Abu Lahia starts cultural museum in Gaza by collecting more than 3,000 artifacts*. Jinaagency. <https://jinhaagency.com/en/art-and-culture/najla-abu-lahia-starts-cultural-museum-in-gaza-by-collecting-more-than-3-000-artifacts-33606>
- KAWAR, W. (2011). *Threads of Identity Preserving Palestinian Costume and Heritage*. 1a (ed.) Nicosia, Cyprus. Rimal Publications.
- MATSON, G. (1898-1946). *Photograph Collection*, Library of the Congress, USA. <https://www.loc.gov/collections/g-eric-and-edith-matson-photographs/about-this-collection/>
- SLIMAN Mansour [@sliman.mansour]. (12 de enero 2024). *The Tear of the Goddess from the Gaza Strip The sorrowful goddess of Palestine or otherwise, the "goddess with the tear"*. [Texto]. Instagram. https://www.instagram.com/sliman.mansour/p/C2ANdoZt6SO/?img_index=1
- TİKA. (2023, 3 de octubre). *TİKA Equipped the historical Ali Pasha's Palace Museum in Palestine*. TİKA. <https://docs.google.com/document/d/1CytEyfzayoMldIX5ft5EIMUcSjsouMZr/edit#heading=h.4o76ddu4x1xe>
- UNESCO. (1954). *Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado y Reglamento para la aplicación de la Convención*. UNESCO. <https://www.unesco.org/es/legal-affairs/convention-protection-cultural-property-event-armed-conflict-regulations-execution-convention>
- UNESCO. (1972). *Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural*. <https://whc.unesco.org/archive/convention-es.pdf>
- UNESCO. (1982). *Old City of Jerusalem and its Walls*. UNESCO. <https://whc.unesco.org/en/list/148>
- UNESCO. (2014). *Palestine: Land of Olives and Vines-Cultural Landscape of Southern Jerusalem, Battir*. UNESCO. <https://whc.unesco.org/en/list/1492>
- UNESCO. (2017). *Hebron/AI-Khalil Old Town*. UNESCO. <https://whc.unesco.org/en/list/1565>
- UNESCO. (2024). *Saint Hilarion Monastery/ Tell Umm Amer*. UNESCO. <https://whc.unesco.org/en/list/1749>
- VATICAN News. (2023, 20 de octubre). *Patriarcado greco-ortodoxo en Gaza: El ataque sobre Iglesia es un crimen de guerra*. Vatican News. <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2023-10/gaza-iglesia-ortodoxa-griega-ataque-crimen-guerra.html>

...MIENTRAS
...AL PA
...SU SU
...JADEOS
...OCULTO
...DURANTE
...PRIMERO
...DÍAS
...PIE
...MIDA
...QUE
...SUER
...TUDO
...EL
...PRIMOGENITO
...HASTA EL
...DE MARTIR
...SOMOS
...CONCILIABLES
...HISTORIAS
...LEVANTAD
...INJURO
...MID





Segunda parte

Un giro reflexivo: la urgencia de repensar los términos de la humanidad en medio del genocidio

El doble filo de la deshumanización del otro

SILVANA RABINOVICH¹

Resumen

El presente artículo explora el malestar moral de quienes, criados bajo la influencia del judaísmo, se distancian del sionismo al considerar que ambos no representan el mismo proyecto. La reflexión identifica el origen del proyecto colonial sionista en Europa y denuncia cómo la educación nacionalista israelí ha desfigurado la imagen del palestino, manipulando la memoria del Holocausto para generar conmoción interna. Todo genocidio comienza con la invisibilización de actos de crueldad, que se normalizan hasta alcanzar expresiones extremas, para ejemplificar la complejidad de la dimensión ética, se toma como ejemplo el caso de un militar que, tras presenciar los efectos de la ocupación durante la segunda intifada, declara su objeción de conciencia, pero tras el 7 de octubre de 2023, se reintegra al ejército israelí dando cuenta de un giro moral sobre el que gira la reflexión del texto.

Palabras clave: teología política; judaísmo, crueldad, ética, genocidio palestino, Holocausto; deshumanización

¹ Investigadora titular C del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, México, SNII, nivel 3. Es doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México; maestra en Filosofía por la Universidad Hebrea de Jerusalén, y licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Su eje de investigación es la interpretación de la heteronomía en tanto “justicia del otro” (distinta del altruismo, pues este remite a un reclamo de la misma justicia para el otro). Autora de los libros: *La Biblia y el dron* y *Trazos para una teología política descolonial*, entre otras publicaciones.



Abstract

This article explores the moral discontent of those who, raised under the influence of Judaism, distance themselves from Zionism, believing that the two do not represent the same project. The reflection identifies the origin of the Zionist colonial project in Europe and denounces how Israeli nationalist education has disfigured the image of the Palestinian, manipulating the memory of the Holocaust to generate internal commotion. All genocide begins with the invisibility of acts of cruelty, which are normalised until they reach extreme expressions. To exemplify the complexity of the ethical dimension, the case of a soldier who, after witnessing the effects of the occupation during the second intifada, declares his conscientious objection, but after 7 October 2023, he rejoins the Israeli army, demonstrating a moral twist on which the text's reflection revolves, is taken as an example.

Keywords: political theology; Judaism; cruelty; ethics; Palestinian genocide; Holocaust, dehumanization

Desde el 7 de octubre de 2023 una y otra vez vuelve a mi mente una figura: la deshumanización del otro es un arma de doble filo que no tiene empuñadura. Quien deshumaniza se deshumaniza: puede tratar de borrar la *imagen y semejanza* del rostro del otro, pero lo único que logra es perder el reflejo en el propio.

A continuación, elaboraré algunas reflexiones que provienen de un malestar moral transgeneracional. Escribo como judía, formada en las letras cuadradas que expresan los milenarios y recurrentes reclamos de justicia de los profetas bíblicos. Mi lectura se cuele por el bias teológico-político del horror que hoy azota a la humanidad toda en Palestina. Desde hace años, gracias a la guía de grandes maestros de vida,² advierto la perversión colonial de la promesa de justicia social. Se trata de la teología política nacional colonial que el 7 de octubre de 2023 soltó su última, ya entonces raída, amarra apocalíptica.

Un genocidio no irrumpe de forma sorpresiva: es consecuencia de una violencia estructural sostenida por un consenso en la población. Es el resultado de la naturalización gradual de prácticas moralmente inaceptables, un acostumbramiento a situaciones que minan la dignidad humana de un grupo determinado. En el contexto del colonialismo de asentamiento, el objeto de esta violencia estructural suelen ser las poblaciones nativas (precarizadas) de los territorios ocupados.

Palestina, al borde del mar Mediterráneo, vista desde una teleología colonial (que solo ve mapas y “recursos”, pero no la vida), es un enclave intercontinental estratégico. Si los otomanos, hasta 1917 respetaron las formas de organización locales, el acuerdo Sykes-Picot, de 1916, dividió la región desde la perspectiva colonialista de Gran Bretaña y Francia e impuso el modelo –ajeno– del Estado nacional. Se trató de

² Nombro solo tres, en cuya proximidad me formé, pero son muchos más: el historiador Amnon Raz-Krakotzkin (Nono), la escritora Ronit Chacham y el filósofo Enrique Dussel.

dividir el mapa (y sobre todo la vida comunitaria de la gente) para alimentar al monstruo de la acumulación por despojo al que llaman orden económico y sienta sus bases en la meritocracia.

El antisemitismo europeo, otrora odio religioso, en la era de la ilustración se secularizó³ creando la estrategia de incluir para excluir. El siglo XVIII ofreció a los judíos la posibilidad de “integrarse” al mundo secularizado, es decir, dejando de verse como judíos por su aspecto exterior. Entonces, aquella vieja intolerancia religiosa, de la mano de la *laicidad* (el derecho de ocultar cualquier signo religioso no cristiano) fue mutando en una aparente inclusión como una nación más, con “derecho” a un territorio... fuera de Europa: justamente en aquel enclave estratégico. Así, en el contexto nacional-colonial, ante las instancias internacionales, se hizo valer a la Biblia hebrea (considerada cristianamente *Antiguo Testamento*) como hijuela en el expediente del juicio de Sucesión “Abraham e hijos”. El detalle olvidado en el proceso tan descuidado de secularización es que la “tierra prometida” al padre común Abraham-Ibrahim (Génesis 15: 18-21) no podría soslayar la ley de la primogenitura (Deuteronomio 21: 15-17) que atribuye al primer nacido (en este caso Ismael) el doble de herencia que el correspondiente a los demás hijos. Semejante desprolijidad argumentativa, característica de la teología política nacional-colonial, tuvo consecuencias humanas que se sostenían en un cálculo demográfico que parte de los miembros del movimiento sionista señalaron como inmoral.⁴ Dicha inmoralidad –que redujo a cifras a los habitantes originarios de la tierra– se fue demostrando y hoy exhibe su rostro genocida. Es preciso preguntarse cómo fue posible que refugiados –víctimas de persecuciones y genocidio– transfirieran el mismo sistema que los expulsó y aniquiló.

La educación nacionalista: pilar de la deshumanización del otro

La *integración* secularizada de los judíos en Europa tenía por horizonte al orientalismo, que en el siglo XIX inventó el par de gemelos ario-semita (este tenía como antecedente el concepto de “semita”, que puede rastrearse hasta el siglo XVIII, por ejemplo, en Herder).⁵

Asumiendo como propia la mirada orientalista,⁶ los judíos europeos emancipados, enrolados en la militancia del movimiento sionista, la proyectaron sobre la población palestina, así como también sobre sus correligionarios que habitaban desde hacía más de un milenio en sociedades musulmanas de Asia y África. El desprecio

³ La palabra “secularización” es parte del léxico de la cristiandad.

⁴ Cf. Buber, Martin, “¿Mayoría o muchos?” (mayo de 1944) en *Una tierra para dos pueblos*, Sígueme-UNAM, 2009, pp. 155-159. En ese mismo texto, el autor sostiene que la única forma en que los judíos refugiados de Europa podrían integrarse en la región sería “entrar en una federación con los países de la gran Siria”.

⁵ Cf. Olender, Maurice, *Las lenguas del Paraíso*, FCE, Buenos Aires, 2005.

⁶ Cf. Said, Edward, *Orientalismo*, Debolsillo, Barcelona, 2004.



racista propio del orientalismo embistió a la nostalgia bíblica de Sión (Salmo 137) y emprendió así, desde fines del siglo XIX, con una literalidad sobrecogedora del texto religioso, la emigración de la expulsiva Europa.

Además del modelo soviético de vida en comunidad (un medio de colonización por la izquierda que, desde una peligrosa superioridad moral, en las granjas colectivas –*kibutzim*– con el pretexto de combatir la explotación de los asalariados, daba la espalda a la población local y a la inmigración forzada de los judíos árabes),⁷ las organizaciones guerrilleras judías bajo el mandato británico (en el espectro que va del laborismo a la derecha más extrema) avanzaban por la vía armada en la meta del despojo territorial. La lengua hebrea secularizada, ignorante de la lengua árabe local, era el medio en el cual se producía la colonización. La red educativa fue y sigue siendo uno de los pilares fundamentales para la invención de una “conciencia nacional” en versiones cada vez más extremistas.

Además de las universidades, el sistema escolar era clave. Nurit Peled-Ehanan lo analiza por etapas en su libro *Palestina en los textos escolares de Israel*.⁸ Allí, es posible comprender el borramiento de la población palestina, de sus rasgos humanos. Como es frecuente en el colonialismo de asentamiento, los palestinos en los libros escolares son representados como caricaturas de un orientalismo que los pinta como seres del pasado o como *terroristas* (figuras despiadadas carentes de toda *imagen y semejanza*). Reducido a un *otro-amenaza*, despojado de humanidad, del derecho a la contemporaneidad, el poblador originario actual se vuelve un subhumano que irrumpe desde un pasado perimido, que merece como único destino la desaparición. La educación judía (cuyos textos sagrados enseñan el libre albedrío), en Palestina/Israel se considera presa de un inevitable *destino* militarista que es irradiado a la red de educación judía de todo el mundo. Condenados... a (la ¿libertad? de) matar a la población originaria que no se deja expulsar, imposible de desaparecer.

El último año de la escuela, suele hacerse un viaje a Polonia que tiene por objeto activar la memoria de los campos de exterminio nazi con el fin de reforzar la función redentora del sionismo. Ese viaje estudiantil refrenda el lazo entre Europa y el Estado de Israel. Antes de enrolarse en el servicio militar esta experiencia resignifica el nacionalismo israelí (y poco importa si los ancestros de los alumnos provienen de países europeos o árabes, *todos* los israelíes asumen el antisemitismo europeo como su pasado directo y como justificación irrefutable de la violencia colonial en Palestina, a la que se interpreta como necesidad de *supervivencia*). Con el sionismo, la Europa antisemita no solo expulsó a sus judíos, sino que logró transerrar con ellos su odio al otro, al semita.

A partir de 1998, la ONG *New Profile*,⁹ desde una crítica valiente y radical, se ha dedicado a documentar el militarismo que penetró por todos los poros de la

⁷ Cf. Arendt, Hannah, *Escritos judíos*, Paidós, 2016.

⁸ Cf. Peled-Ehnanan, Nurit, *Palestina en los textos escolares de Israel*, Canaán, Buenos Aires, 2016.

⁹ New Profile, *Who said there is no choice?* Disponible en: <https://newprofile.org/en/>

sociedad israelí la necesidad de detener este rumbo que conduce a suicidarse con el “enemigo”. Se trata de un llamado a la desobediencia civil, esto es, a la objeción de conciencia. Por eso, aunque se dirige a toda la sociedad, se enfoca en los escolares. Pero el llamado a la desmilitarización de la sociedad proviene de antes.

Des-obediencia civil... ¿(Des)?-objeción de conciencia: rebelarse contra la deshumanización

En 1982 el filósofo Yeshayahu Leibowitz, hombre religioso ortodoxo, en el contexto de la invasión israelí al Líbano, en un anfiteatro repleto, llamaba al estudiantado de la Universidad Hebrea de Jerusalén a la desobediencia civil. Invocando a Maimónides, el profesor exhortaba a la objeción de conciencia. Ese año se formó un movimiento llamado *Yesh Gvul* (traducible por “hay un límite” en varios sentidos del término: respetar los límites del país sin invadir el Líbano ni tampoco los territorios ocupados en 1967; también, por supuesto, en el sentido del límite moral que lleva a desobedecer órdenes inhumanas y aun como un equivalente al “ya basta”).¹⁰ Este movimiento se debilitó con los acuerdos de Oslo (1993): ese “mañana embaucador” al que alude el poeta Mahmud Darwish.¹¹ En el año 2000 estalló la segunda Intifada.

En 2002, Ronit Chacham escribió un libro clave para escuchar los testimonios de nueve objetores de conciencia.¹² En la introducción cita *in extenso* la carta publicada en el diario *Haaretz* el 25 de enero de 2002, firmada por 52 reservistas que llamaban a negarse a servir al ejército en los territorios ocupados de Cisjordania y la Franja de Gaza (ocho meses después las firmas habían aumentado a 480). La declaración, firmada “en tanto soldados y oficiales combatientes” informaba que desde ese momento se rehusarían a cumplir órdenes que “nada tenían que ver con la seguridad de nuestro país y cuyo único objetivo era el de perpetuar nuestro control sobre el pueblo palestino” pues dichas órdenes, según los autores de este exhorto, destruyen los valores recibidos. En la declaración de la organización llamada “el coraje de rehusarse” (*ómetz lesarev*) escriben:¹³

Nosotros, que desde ahora comprendemos que el precio de la ocupación es la pérdida por el ejército israelí de todo carácter humano y la corrupción de toda la sociedad;
Nosotros, quienes sabemos que los territorios no son Israel, y que en definitiva todas las colonias deberían ser evacuadas;
Nosotros declaramos que desde ahora no combatiremos más en esta guerra sobre las colonias;

¹⁰ El sitio de Yesh-Gvul se puede consultar en: <https://www.yesh-gvul.org.il/english>AboutYesh-Gvul>

¹¹ Cf. Darwish, Mahmud, “El guion es éste” (trad. Luz Gómez) en *Memoria. Revisata de crítica militante*, núm. 290, 2024-3, pp. 71-72. Disponible en: <https://revistamemoria.mx/wp-content/uploads/2024/05/Memoria-290-pantalla.pdf>

¹² Chacham, Ronit, *Rompres los rangos. Être Refuznik dans l'armée israélienne*, Fayard, Paris, 2003.

¹³ *Ibid.* pp. 20-21.

No combatiremos más allende las fronteras de 1967 para dominar, expulsar, hambrear y humillar a un pueblo entero.
Declaramos que continuaremos sirviendo al ejército en toda misión para la defensa de Israel.
Las misiones de ocupación y de opresión no sirven para este objetivo y no tomaremos parte en ellas.

En su prólogo, la autora describe el marco socio-cultural en el cual explica la importancia del servicio militar en las vidas de hombres y mujeres israelíes: “es la vía por la cual uno se vuelve miembro de pleno derecho de la sociedad: el ejército sella la relación entre los ciudadanos y el Estado” (28). Como bien marca Ronit Chacham, estos objetores (llamados *refuzniks*) se dirigen en tanto *uniformados* a la sociedad israelí (no como desertores), provienen de estratos acomodados en esa sociedad, desean seguir formando parte del ejército dentro de las fronteras de 1948 y creen que lograrán llamar a la reflexión pública sin que su posición social se vea afectada. Sin embargo, más allá de los debates que provocaron (incluso fueron criticados duramente en partidos que se consideran más a la izquierda...), la institución castrense los denostó y negó sus dichos, más tarde entendió que no hacerles caso era lo más efectivo. Algunos atentados durante la segunda Intifada, que unieron a la población israelí en el miedo, sirvieron para marginalizarlos. Pero un mes después de iniciada la operación Escudo Defensivo (marzo de 2002), con toda la violencia desplegada en los territorios ocupados, contraviniendo los acuerdos de Oslo, el movimiento “el coraje de rehusarse” volvió a atraer adherentes, pues la moralidad de la institución castrense se puso en tela de juicio, incluso la sociedad israelí empezó a entender que Israel tenía *alguna responsabilidad* en la hostilidad e incluso en los actos violentos perpetrados por palestinos. En su estudio introductorio (35-36), firmado en agosto de 2002, la autora concluye:

Los Refuzniks han subrayado ampliamente el hecho de que Israel no puede contentarse deseando que el problema palestino desaparezca, y que esto seguramente no se producirá a través de una política de penurias, de bombardeos aéreos, de cierres, demoliciones, humillación generalizada y asesinatos. Sin embargo, más allá de sus cuestionamientos en torno a las consecuencias políticas de los ideales sionistas, no elaboraron otras visiones del porvenir.

Esta laguna, que además es común a todos aquellos que llaman sinceramente a partir de sus deseos de un arreglo pacífico del conflicto entre Israel y Palestina, podrían estar en el origen del drama que actualmente acontece en Medio Oriente. ¿Por qué es tan difícil imaginar un espacio para una sociedad nueva en el seno de la cual los dos pueblos puedan vivir lado a lado? Si tal idea pudiera ser al menos concebida tanto por los israelíes como por los palestinos, la reconciliación y el perdón serían quizás algo más que un sueño.

Pasaron 22 años desde que se publicó aquel libro. Varios de los entrevistados cambiaron su posición (des-objetaron) después del 7 de octubre de 2023. Uno de ellos, el 11 de enero de 2024, escribió en el mismo diario *Haaretz* sus razones.¹⁴

¹⁴ El estudio se puede consultar en el sitio: <https://www.haaretz.co.il/opinions/2024-01-11/ty-article-opinion/premium/0000018c-f885-d30b-a59d-f8cfe78f0000>

A los 27 años, el lugarteniente de reserva Yaniv Iczkovitz fue entrevistado por la autora del libro quien, con un oído sensible, escuchaba dos discursos superpuestos: el más crítico, causante de su decisión de escribir la carta citada más arriba y el otro... más antiguo, que lo llevó a enrolarse en la milicia nueve años antes. Chacham pone el acento en la expresión “individuo moral” del entrevistado, en la cual conviven dos códigos disonantes: por un lado, el discurso nacional, que “defiende los derechos del pueblo judío a vivir en su tierra” y, por otro, el discurso de los derechos humanos, de dignidad e igualdad... La entrevistadora narra el sentimiento de *vergüenza* que llevó al entrevistado a tomar tan difícil decisión, cuestionadora de la educación que le había impedido imaginar la humanidad de los palestinos. Ver un día normal de una familia en Gaza, durante seis horas, desde sus binoculares, le reveló aquella humanidad que la educación israelí había escamoteado al diabolizar al “enemigo”. El proceso que lo llevó a humanizar a los palestinos, a tratar de entender sus razones, le hizo comprender al movimiento de mujeres conocido como “las cuatro madres” que, iniciado en 1997 en honor a la memoria de sus hijos muertos en una guerra larga y sin sentido, abogaron por la retirada de Israel del sur del Líbano, que se logró en el año 2000. En un momento de la entrevista, Iczkovitz dice: “El error más grande de la izquierda es haberse preocupado por cuestiones de seguridad. No ha tenido en cuenta para nada a sectores sociales que hoy ya no puede alcanzar. Esos grupos se tapan los oídos cuando ella habla. Es un pecado que comenzó con la creación del Estado y dudo que se pueda remediar”. El entrevistado reconoce que, por el puesto que había alcanzado en el ejército, en aquel tiempo se sentía superior a la mayoría de las personas, dando la impresión de que, tras la decisión de negarse a servir al ejército, se había vuelto más humilde.

Con todas las contradicciones entre, por un lado, una educación arraigada en la paranoia transferrada al continente asiático de un pueblo que fue víctima de un genocidio en Europa y, por el otro, el deber de respetar los derechos humanos, el objetor de conciencia dejó atrás sus contradicciones el 7 de octubre de 2023. Ese día algo cambió en él y un tiempo más tarde decidió hacer pública su des-objeción de conciencia (esto es, su re-sujeción al militarismo israelí). Si 20 años antes “rompió filas”, el 7 de octubre de 2023 Yaniv Iczkovitz “cerró filas” otra vez.



Cerrar filas después de haberlas roto

El título de la nota en el diario *Haaretz* del 11 de enero de 2024 dice: “Hace 20 años me negué a servir en los territorios ocupados. Esta vez me enrolé para luchar. Esta es la causa”. El autor elige la figura de una pirámide para explicar los distintos niveles de su decisión. La primera razón que esgrime, en la base de la pirámide, es “defenderse”, pues esta vez el gobierno no tuvo la necesidad (siempre sospechosa) de convencer a la población de haber sido atacada. El segundo nivel piramidal es descrito como la necesidad de defenderse física y también afectivamente: defender la identidad, los afectos, pues amigos pacifistas fueron asesinados aquel día en la operación “inundación de Al Aqsa”. Esto le reveló que los miembros de Hamás ya no tienen por objetivo regresar a las fronteras de 1948 ni combatir solamente a los colonos de derecha, sino que se proponen eliminar a todos los israelíes, sin distinguir posicionamientos políticos, por considerar a todos colonos sionistas. El ex objetor de conciencia sostiene que ni siquiera lazos personales fueron respetados (pues algunos israelíes se ocupaban de que niños de Gaza fueran atendidos en hospitales del otro lado del muro). Por otra parte, en el tercer nivel de la pirámide de su des-objeción, el autor alega un sentimiento de culpa en relación con los granjeros israelíes que viven cerca de la frontera con la Franja, pues desde hace años padecen de ataques con cohetes. Ese día, el que otrora rompiera filas con la institución castrense, cerró filas para que sus hijos no sean más *los niños de los refugios y de los cuartos de seguridad de sus casas*. Esto es, se dejó disuadir por el militarismo como vía para la paz... Otra dimensión de su decisión (situada en el cuarto piso de su pirámide) es “personal y política”, pues hasta entonces los palestinos le parecían personas amables, excepto algunos extremistas (igual que los israelíes), y por eso él había formado parte de organizaciones pacifistas como la de objetores de conciencia *Ometz lesarev*, pero también la prestigiosa *B’tselem* (de derechos humanos), *Breaking the silence*, en la cual soldados confiesan atrocidades cometidas en los territorios ocupados (incluso toleró las elecciones de 2006 en las cuales los gazatíes eligieron a Hamás en el gobierno). Convencido de que Israel, antes del gobierno actual, “hizo todo” para lograr un acuerdo político, repasa su juicio severo hacia Ehud Barak y concluye que quizás, así como la sociedad israelí se fue al extremo, también la palestina, e incluso sospecha que tal vez los palestinos nunca estuvieron suficientemente *maduros* como para llegar a un acuerdo con los israelíes. La mirada paternalista (de padre decepcionado), el reclamo al otro desde el espejo propio, indica el retorno de aquel *segundo discurso* que Ronit Chacham supo escuchar en el trasfondo de la crítica del objetor (el discurso arraigado en la educación colonial nacionalista). La desconfianza se apodera del ahora des-objetor: quizás los palestinos nunca quisieron dos Estados, y consideran asentamientos ilegales a los que se encuentran en la línea verde marcada por la ONU ¿Acaso anhelan los palestinos borrar el sionismo?, se pregunta... Por lo visto la humildad no era tal. El arrepentido no toma en cuenta el borramiento sistemático de las poblaciones palestinas durante la *nakba*, la plantación de bosques

para borrar las pruebas.¹⁵ La desconfianza lo lleva a la hipótesis de... que en realidad los palestinos son instrumento de Irán, el gigante que está detrás de todo esto. Con mentalidad de colonizador, el des-objeto priva de agencia al colonizado.

En el cuarto nivel de la pirámide de des-objeción reaparece el concepto de “enemigo”. Pero el autor se da lugar para pensar en la esperanza (a la cual evoca con sutileza, a través de una cita de contenido muy discutible de Amos Oz, en relación con el nombre del himno nacional de Israel). Y para él la esperanza es colonial, la describe como una zona de desarme una vez erradicado Hamás de Palestina (21 años de negarse a ser parte del ejército colonial lo llevaron al mismo argumento que esgrime el colonialismo del gobierno de Israel y sus cómplices estadounidenses y europeos).

Con un resabio de moral tomado de Proverbios 24, el arrepentido llama (de manera laxa) a no alegrarse con la derrota del enemigo o al menos no llamar a la venganza, pues culpabiliza a Hamás de las muertes masivas en la población gazatí... (a quienes acusa sin dudarlos de todos los actos atroces cometidos el 7 de octubre). Se refiere a una diferencia insalvable entre los palestinos y los israelíes, pues estos últimos son responsables unos de otros como “una familia”. El hasta hace un año objeto de conciencia –creyendo plenamente las acusaciones totalizadoras de la prensa hegemónica– amonesta a los humanistas acrílicos, los considera *peligrosos*. Ser humanista crítico, para Yaniv Iczkovitz, es no llamar al cese al fuego de manera definitiva (solo lo admite temporalmente para el retorno de los rehenes) pues, en sus palabras, Israel debe “arrancar” a Hamás de los puestos de gobierno... (quizás esté arrepentido por no haber participado hace 16 años en la operación “Plomo fundido”, cuya justificación era “corregir” la mala elección que hizo la población de Gaza a los ojos del civilizado “Occidente”). La nota de 2024 concluye, con “ecuanimidad”: que “no aceptaremos más vivir en la tierra de los refugios y cuartos de seguridad, rodeados de guerrilleros envenenados a la espera de una orden de ataque, no nos haremos cargo de toda la responsabilidad, pues la obligación también recae sobre el lado palestino”.

¹⁵ No nombra el trabajo de memoria descolonial de la ONG Zochrot, por ejemplo, que documenta esos borramientos típicos del colonialismo de asentamiento.

El doble discurso del orientalismo: deshumanizar para (re)humanizar, destruir para (re)construir

El caso que acabamos de abordar marca un giro de 360° que duró 21 años. Desanima, sin duda, que el intento de descolonizarse haya terminado refrendando el colonialismo. Pero hay, al menos, una explicación: el orientalismo siguió presente, aun en el momento más lúcido y valiente de aquel joven de 2002. Para decirlo en términos de la ética heterónoma (a la cual interpreto –mucho más radicalmente que el altruismo– como justicia *del otro*): la *empatía* tan reclamada por la población israelí que se considera de izquierda (pues tenía amigos palestinos) hacia su *justificado* dolor por las víctimas del 7 de octubre de 2023, tiene por horizonte la mismidad, y no logra cruzar a la otra orilla, asomarse a la perspectiva del otro. La mejor voluntad en los lazos personales no borró nunca la violencia estructural. El artículo de des-objeción de conciencia, en el cual me detuve, muestra que el espejo orientalista impidió siempre –salvo honrosas excepciones, entre las que se cuenta la entrevistadora de 2002– dejarse interpelar a fondo por la *justicia del otro*.

La educación colonial, en las cuatro diversas etapas que registra en su libro Nurit Peled-Elhanan, también marca una vuelta completa que se radicaliza (pues la actualidad –pasando por el expansionismo de 1967 y la ilusión de Oslo de 1993, profundizó la *nakba* de 1948).

El paternalismo orientalista (que disfraza el racismo como gesta civilizadora) está tocando su fase más violenta en el genocidio palestino. La industria bélica, base de la economía de muerte, aparece como sustento... pero asegura la autodestrucción. La sombra de Sansón en Gaza pesa sobre la sociedad militarista israelí: suicidarse con el enemigo y matar más al morir que los que había matado en vida.

La ebriedad genocida solo se neutraliza con un verdadero golpe de humildad. Solo así será posible descolonizar la teología política (del sionismo judío alimentado por el sionismo cristiano) en su momento más peligroso. En medio del caos ensordecedor, la plegaria repetida –lejos de las fantasías de un Josué secularizado (10: 12), como aquel que ordenó a su dios detener al sol y la luna– podría recordar que hay un único soberano y es imposible de someter o instrumentalizar: "¡Escucha, oh, Israel".

¡Escucha, oh, Israel!

La teología política colonial transita por la cornisa apocalíptica con los ojos vendados. Solo aguzar el oído podría salvarla. La plegaria fundamental del monoteísmo judío, aquella que lo vacuna contra la arrogancia y la tentación de omnipotencia ordena (Deuteronomio 6: 4):

Oye, Israel: Jehová nuestro Dios, Jehová uno es.

Y amarás a Jehová tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y con todas tus fuerzas.

Y estas palabras que yo te mando hoy, estarán sobre tu corazón;

y las repetirás a tus hijos, y hablarás de ellas estando en tu casa, y andando por el camino, y al acostarte, y cuando te levantes.

Y las atarás como una señal en tu mano, y estarán como frontales entre tus ojos; y las escribirás en los postes de tu casa, y en tus puertas.

Desde la fragilidad humana, la autoridad moral de Primo Levi *actualiza* esta plegaria con severidad (el subrayado es mío). Quizás esta actualización de la oración fundamental del judaísmo propine el golpe de humildad urgente para detener el genocidio que están perpetrando los descendientes de quienes fueran víctimas de aquel al que el autor del poema sobrevivió.

Si esto es un hombre

Ustedes que viven seguros

En sus cálidos hogares

Ustedes que al volver a casa

Encuentran la comida caliente

Y rostros amigos

Pregúntense si es un hombre

El que trabaja en el lodo

El que no conoce la paz

El que lucha por medio pan

El que muere por un sí o un no

Pregúntense si es una mujer

La que no tiene cabello ni nombre

Ni fuerza para recordarlo

Y si la mirada vacía y el regazo frío

Como una rana en invierno

Piensen que esto ocurrió:

Les encomiando estas palabras.

Grábenlas en sus corazones

Cuando estén en casa, cuando anden por la calle

Cuando se acuesten, cuando se levanten;

Repítanselas a sus hijos.

Si no, que sus casas se derrumben

Y la enfermedad los incapacite

Y sus descendientes les den la espalda.



Necroderecho y suspensión permanente del *ius gentium* en Gaza

SILVANO CANTÚ^{16*}

Resumen

El presente texto analiza críticamente cómo el derecho humanitario y los derechos humanos han sido manipulados por el Estado genocida durante la ocupación de Palestina. Se argumenta que, mientras el genocidio es un crimen de lesa humanidad, el derecho mismo sufre un "crimen de lesa juridicidad" al ser instrumentalizado para justificar violaciones. El texto se estructura en tres partes: primero, describe a Gaza como un laboratorio del "necroderecho", donde se normaliza la suspensión de normas internacionales; luego, propone una salida basada en los principios del derecho para desafiar la lógica de seguridad que Israel usa para justificar su defensa "legítima". Finalmente, aboga por la cooperación entre los pueblos del Sur global, inspirada en la demanda de Sudáfrica, para utilizar el derecho de manera crítica y reescribir la historia desde una perspectiva descolonizadora.

Palabras clave: estado genocida; necroderecho, violaciones de lesa humanidad, Gaza, Sudáfrica, descolonización del derecho

Abstract

This paper critically analyses how humanitarian law and human rights have been manipulated by the genocidal state during the occupation of Palestine. It argues that while genocide is a crime against humanity, the law itself suffers a 'crime against humanity' when it is instrumentalised to justify violations. The text is structured in three parts: first, he describes Gaza as a laboratory of "necrolaw", where the suspension of international norms is normalised; then, he proposes a way out based on the principles of law to challenge the security logic that Israel uses to justify its "legitimate" defence.

¹⁶ Maestro en Derechos Humanos y Democracia por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede México y doctorante en Derechos Humanos por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Director del Laboratorio de Innovación para la Paz, asociación civil que promueve la construcción de política pública y defensa integral en derechos humanos. Activo promotor de la armonización legislativa constitucional y legal en materia de derechos humanos, derechos de las víctimas de violaciones graves de derechos, tortura, desaparición forzada y justicia transicional.



Finally, it advocates cooperation between the peoples of the global South, inspired by South Africa's demand, to use law critically and rewrite history from a decolonising perspective.

Keywords: genocidal state; necrolaw, violations against humanity, Gaza, South Africa, decolonisation of law

*4 de noviembre del 2023. 8:56 de la noche
En esta hora oscura,
dentro del vientre de una guerra,
el tiempo pasa y no pasa.
No encuentro, por delante, ningún cuento.
para contarles a mis hijos.
Y en honor de separar el pasado
del porvenir,
tampoco detrás lo encuentro.
“Érase una vez” ya es un cementerio.
Pero debo contarles algún cuento,
y lo empiezo con “Será, una vez será...”*

Del perfil de Facebook de Manal Miqdad. Poeta e ingeniera gazatí.
Madre de Rita, Rasel y Aaser (Rohana, 2024)

Entre los escombros de Gaza yacen también los restos del proyecto civilizatorio que representó el derecho moderno. Con el tiempo, es probable que veamos en la masacre en curso en Palestina una profundización en el abismo de lo que advertimos tras el 11 de septiembre de 2001 y las subsecuentes guerras punitivas: un crimen de *lesa juridicidad*, una invectiva de violencia desproporcionada que, además de precipitar la crisis de los valores civilizatorios del orden mundial, ha segado la vida de más de 43 mil palestinas y palestinos, en su mayoría niñas, niños y adolescentes (Agencia EFE, 2024, 28 de octubre).¹⁷

El orden jurídico internacional yace ahora más débil, crecientemente inocuo. Entre las ruinas del proyecto emancipatorio de la modernidad, revuelan los escombros de los bombardeos indiscriminados perpetrados por el régimen sionista en Israel.

La media diaria de muertes pasó de 800, en octubre de 2023, a más de 2 mil en marzo de 2024. Ha sido metódicamente reducida a escombros la infraestructura civil de Palestina, especialmente en la Franja de Gaza, hospitales, escuelas, mezquitas, incluso refugios de la ONU y oficinas de la Agencia de Naciones Unidas para los Refugiados de Palestina en Oriente Próximo (UNRWA, por sus siglas en inglés).

¹⁷ Cifra reportada por la agencia noticiosa EFE Noticias, con información oficial de las autoridades en Gaza. No se incluyen las cifras de muertes en otros países de la región, atacados también por el régimen sionista en meses recientes (Líbano, Yemen, Irak, Irán, Siria).

Estamos ante un conflicto en red que no puede reducirse a ninguno de sus conflictos parciales: abarca dimensiones que van desde la relación histórica de Israel y Palestina, hasta la tensión Occidente-BRICS,¹⁸ pasando por conflictos interreligiosos y la compleja malla de intereses del capitalismo global.

Desde el más rancio neoliberalismo necropolítico, Netanyahu y sus aliados implementan un conjunto de acciones bélicas, diplomáticas, tecnológicas, económicas y jurídicas coordinadas que responden a una lógica política que subsume la agenda pública a la agenda de seguridad en todas las escalas del conflicto, en un multiverso en el que cada esfera configura el derecho internacional a modo, creando regímenes estratificados de relaciones entre Israel, sus ciudadanos y los ciudadanos de un reducido número de Estados aliados y poderosos (los del G7, por ejemplo), que gozan del estatus de humanos de pleno derecho, los ciudadanos y Estados extranjeros no aliados o no estratégicos para el sionismo, así como persona palestinas con ciudadanía israelí, se colocan en el estrato de humanos de segunda, y los enemigos (habitantes de la Franja de Gaza, de Cisjordania y de los territorios ocupados), ocupan la casta de los sin derechos.

Esta mutación del viejo estado de excepción profundiza las amenazas civilizatorias que se encendieron con la inoperancia del sistema multilateral en el marco de las guerras de George W. Bush. En la actualidad, la suspensión del orden jurídico ha dejado de ser una medida estado-centrada, pública, extraordinaria y temporal para convertirse en un paradigma (discreto) de gobierno, incluso en Estados que se precian de ser democráticos.

La necesidad que funda el estado de excepción en su estándar clásico ahora se confecciona o se pospone infinitamente desde su incierta presencia, justificando la militarización, el exterminio, la desproporción en el uso de la fuerza de autodefensa y el desparpajo diplomático.

Para entender mejor la evolución del estado de excepción global abierto al menos desde el 9/11 hacia el actual *necroderecho* selectivo, perennizado, extraestatal, pero entreverado a figuras y normas jurídicas vigentes como instrumento legitimador, propongo emplear el concepto de *necroderecho*, en espera de que nos ayude a

¹⁸ Cabe precisar que esta tensión se manifiesta en diversas dimensiones de las cuales quisiera destacar tres que estimo relevantes para esta caracterización del conflicto como uno en una red de conflictos más amplios, aunque el espacio del texto solo me permitirá sugerir este punto: 1) En el Consejo de Seguridad de la ONU, mientras Estados Unidos ha vetado sistemáticamente las resoluciones que condenan las acciones israelíes, incluyendo el reciente veto a la resolución de alto el fuego humanitario en Gaza, Rusia y China han respaldado consistentemente las resoluciones por el cese al fuego, y han cuestionado la legitimidad del apoyo occidental incondicional a Israel. Por su parte, Brasil presentó una resolución para un alto el fuego humanitario que fue vetada por Estados Unidos, mientras que Rusia y China propusieron una investigación internacional sobre los crímenes de guerra. Sudáfrica, por su parte, fue pionero en la acusación contra Israel por genocidio ante la Corte Internacional de Justicia. 2) Las interpretaciones divergentes del derecho internacional se han polarizado entre la posición occidental, que prioriza el derecho de Israel a la "autodefensa", frente a la posición de los BRICS, que enfatiza la ilegalidad de la ocupación y el derecho palestino a la resistencia. 3) En términos económicos y geopolíticos, China incrementa su presencia económica en la región mediante la *Iniciativa de la Franja y la Ruta*, mientras se desarrollan alianzas militares y comerciales alternativas, como el acercamiento de Irán a los BRICS y la desdolarización de las operaciones comerciales internacionales en Medio Oriente.



analizar cómo la excepcionalidad de hoy, que suspende sistemáticamente el *Ius Gentium* (derecho internacional), representa un nuevo estadio en la campaña de desmantelamiento neoliberal de las mediaciones democráticas que contienen los poderes salvajes del capitalismo global y la militarización de los aparatos a su servicio.

Así como la globalización neoliberal ha hecho proliferar zonas francas de exención de obligaciones fiscales, sindicales o de desarrollo para con los Estados y pueblos en los que operan los grandes corporativos capitalistas, las élites de Occidente y el sionismo han profundizado la instrumentalización del Estado de Israel como *proxy* colonialista en la región, y es ya un caso execrable de *paraíso genocida*, libre de obligaciones internacionales y de consecuencias jurídicas y económicas efectivas.

Con estos problemas en mente, dedicaré las líneas restantes a sugerir una vista panorámica al *necroderecho* como fenómeno jurídico contemporáneo: primero, en su calidad de paradigma que hace jurídico lo antijurídico, convirtiendo a Gaza en su laboratorio más cruento; posteriormente, en su papel de principal amenaza actual a la vigencia del orden jurídico internacional, y finalmente, como objetivo de algunas resistencias posibles contra la distopía.

Como se verá, lo que está en juego en la crisis actual no es solo la viabilidad de un Estado palestino, ni aun la supervivencia misma del pueblo palestino, que ya es suficientemente grave, sino también la posibilidad misma de un orden internacional que sirva a la emancipación humana y no a la dominación de los más por los menos.

En la medida en la que el fantasma que recorre Medio Oriente –el fantasma del *necroderecho*– siga sembrando la destrucción en la región, las luchas democráticas del mundo deberían asumirse como interpeladas y leer en esta nueva edición de la barbarie ultramoderna la plataforma en la que pueden inscribirse las luchas democráticas de nuestro tiempo.

I. Gaza como laboratorio del necroderecho

Nos enfrentamos a animales humanos y actuamos en consecuencia.

Yoav Gallant, ministro de Defensa israelí, 2023

Siguiendo los conocidos análisis de Carl Schmitt, Giorgio Agamben y Achille Mbembe sobre el poder moderno, podríamos sugerir que la dimensión necropolítica del derecho se manifiesta en su función central de naturalizar el ejercicio soberano de determinar quién puede vivir y quién debe morir, decisión que se presenta revestida de legitimidad jurídica, en calidad de defensa ante una amenaza excepcional.

El *necroderecho* opera como una tecnología de poder que no solo mata, sino que fundamenta jurídicamente el derecho a matar, transformando la violencia estatal extrema en imperativo legal. En esta línea, el aparato jurídico que sostiene esta

realidad reinterpreta constantemente las normas del derecho internacional para justificar prácticas que, en esencia, contradicen sus principios fundamentales.

Para aceptar estas operaciones, se parte del diseño de un *enemigo absoluto* como exterior constitutivo, que funciona como la cifra misma de la identidad y el poder del sistema. El enemigo absoluto, el perfecto excluido de la *normalidad*, es la cifra de la identidad de su *otro* correspondiente, y también de su poder. A mayor enemigo, mayores poderes deberá desplegar su *otro* para *combatirlo*. De ahí que la medida del poder necrojurídico sea la medida del peligro asociado a este enemigo del que se espera esté en cualquier lugar, todo el tiempo y sin posibilidades de mediación o diálogo alguno, toda vez que no depende de un mando centralizado por su naturaleza no-estatal (o con componentes centrales paraestatales, como Hamás con respecto a Gaza, las Brigadas de Al-Quds –o Yihad islámica–, los denominados rebeldes hutíes de Yemen, Hezbollah en Líbano o las numerosas milicias irregulares a lo largo de Egipto, Siria, Irak, Irán, Turquía y el mismo Israel).¹⁹

La securitización del discurso jurídico constituye el núcleo duro del *necroderecho*. A través de esta estrategia de rearticulación e instrumentalización normativa, el *necroderecho* transforma cuestiones políticas en asuntos de seguridad nacional, justificando la implementación de medidas excepcionales y desproporcionadas como necesarias y legítimas. El militarismo es también consustancial a esta estrategia, lo mismo que el diseño de enemigos a la medida y complejos entramados de operaciones de corrupción, privatización y blanqueo de fondos a escala transnacional.

Con todo, pese a la evidencia de comportamiento antijurídico de sus operadores, la impune efectividad del *necroderecho* radica en su capacidad para construir un universo paralegal que, mediante la perversión de diversos puntos flotantes del derecho moderno (“derechos humanos”, “democracia”, “orden”, la fórmula neoliberal para *freedom*, “paz”) en torno al significante vacío “seguridad”, normaliza jurídicamente la inoperancia del derecho frente a comportamientos que lo desafían, como lo hacían los totalitarismos del siglo pasado.

Este proceso, desde luego, tiene su prehistoria y evolución. Como recuerda Ilan Pappé (2006), la limpieza étnica de Palestina en 1948 no fue un acontecimiento accidental, sino una política sistemática implementada a través de mecanismos jurídicos y administrativos que consumaron un régimen de excepción que permitió la expulsión masiva de la población palestina, la ocupación de sus territorios y la marginación de la población restante a lo que muchos han llamado “la prisión a cielo

¹⁹ Cabe aclarar que no estoy afirmando que no existan los grupos armados, incluidos los calificados como fundamentalistas que desde hace años se señalan en Medio Oriente. Tampoco justifico sus hechos, especialmente el atentado de 7 de octubre de 2023 consumado por Hamás, que ha servido al sionismo como pretexto para activar la agenda necrojurídica. Lo que afirmo es más bien que en su significación hay un surplus que subvierte los campos discursivos del derecho internacional, con lo cual se consolida una práctica articuladora cuyos propósitos exceden el mero combate a estos presuntos enemigos, apuntando hacia una nueva edición del proyecto globalista. El *necroderecho* funciona más como un síntoma de la subjetividad política del emisor del discurso que como una descripción de su supuesto enemigo.

abierto más grande del mundo”. La *Nakba* y las sucesivas intervenciones en la zona no fueron solo un fenómeno de violencia residual, sino un proyecto para la ejecución de un orden social experimental.

Alrededor de este experimento, la ocupación israelí ha desarrollado una *arquitectura necrojurídica* que se materializa en un sistema de control capaz de fragmentar el espacio palestino en múltiples zonas de excepción, cada una con su propio régimen jurídico de emergencia discriminatorio. Los asentamientos israelíes, como señala el arquitecto crítico israelí Eyal Weizman (2007), funcionan como “dispositivos ópticos urbanos al servicio de la vigilancia y el ejercicio del poder”.

La genealogía del *necroderecho* israelí revela una sistemática instrumentalización del aparato jurídico como tecnología de muerte y desposesión. Este entramado legal hunde sus raíces en normativas de carácter fundamental del Estado de Israel como la *Ley de Retorno* (1950), que establece un régimen diferencial de ciudadanía, y la *Ley de Tierras de Israel* (1960), que ha servido para concentrar el territorio palestino bajo control israelí. Esta última, sistemáticamente ampliada mediante confiscaciones como la anunciada en julio de 2024 –la mayor desde los Acuerdos de Oslo–, ha restringido progresivamente el acceso palestino a la tierra, y ha despojado a los palestinos de sus derechos de propiedad y uso del territorio (Deutsche Welle: 2024, 3 de julio).

La *Ley de Ciudadanía* (2003, renovada en 2022), institucionalizó el desmembramiento del tejido social palestino, al impedir la reunificación familiar bajo pretextos de seguridad. La *Ley Fundamental Israel como Estado-Nación del Pueblo Judío* (2018) elevó el sionismo a rango constitucional, degradó el estatus del árabe como lengua oficial y consagró el despojo y el desplazamiento de la población árabe como “valor nacional”. En tanto, la llamada *Ley de la Nakba* autoriza desde 2011 la retirada de financiamiento público a instituciones que conmemoren la fundación de Israel como día de duelo palestino. La violación al derecho a la memoria vuelve a la guerra retroactiva en el tiempo.

Este marco jurídico discriminatorio preparó el terreno para la actual escalada necrojurídica que emergió después del 7 de octubre, con hitos como la reforma a la *Ley Antiterrorista* (2023), que persigue el “consumo de material terrorista” y que ha obstaculizado el trabajo de la prensa no alineada, incluyendo las agencias internacionales de noticias; la *Ley de Proscripción de UNRWA* (2024), que criminaliza el trabajo humanitario (Adalah, 2024), y prosiguió con la *Ley de Deportación Familiar* (2024). Este plexo normativo ha institucionalizado la limpieza étnica en Gaza, llevando la lógica del control biopolítico a extremos que ni la *Patriot Act* se atrevió a trasponer.

La legislación israelí posterior al 7 de octubre de 2023 marca un quiebre radical con el régimen jurídico discriminatorio precedente, inaugurando un *necroderecho* de última generación. El nuevo marco legal no se funda en estándares consolidados de lo que se conoce (aún) como *rule of law*, sino en la emergencia. El derecho a la autodefensa militar se convierte así en ley de su propia ejecución. La deshumanización jurídica opera en este contexto a través de múltiples mecanismos interrelacionados. El sistema legal “flexible” de Israel, que aplica diferentes regímenes jurídicos a colonos israelíes y palestinos en el mismo territorio, institucionaliza la

discriminación no como una aberración, sino como principio organizativo fundamental. La manipulación del concepto de “objetivos militares” para incluir hospitales, escuelas, campos de refugiados, instalaciones de organismos internacionales y ONG humanitarias, entre otros, representa un precedente particularmente peligroso.

La expansión conceptual del “terrorismo” sirve no solo para criminalizar cualquier forma de resistencia palestina, incluso aquellas explícitamente protegidas por el derecho internacional humanitario, sino también para justificar medidas “preventivas” que subvierten principios jurídicos fundamentales, como el debido proceso, el principio de legalidad, o la protección irrestricta de las poblaciones civiles en el marco de un conflicto armado. Esta subversión se manifiesta concretamente en prácticas como la detención administrativa indefinida sin cargos ni juicio, los asesinatos selectivos extrajudiciales que han eliminado no solo a presuntos militantes, sino también a médicos, periodistas y personas defensoras de derechos humanos, y la demolición punitiva de viviendas familiares de sospechosos, una forma de castigo colectivo prohibida por el derecho internacional.

Esta criminalización de un pueblo entero opera simultáneamente en el plano jurídico y en el simbólico. En el plano jurídico, se manifiesta en la designación de organizaciones legítimas de la sociedad civil palestina como “terroristas” sin evidencia sustancial, así como en la obstaculización sistemática del trabajo humanitario,²⁰ bajo pretextos de seguridad. En el plano simbólico, esta práctica deshumaniza a los palestinos al presentarlos únicamente como “amenazas a la seguridad”, negando así no solo sus derechos fundamentales, sino también su dignidad política como pueblo que resiste una ocupación ilegal.

La pérdida de eficacia de las normas imperativas se manifiesta particularmente en el tratamiento de las violaciones sistemáticas del derecho internacional humanitario en Gaza. Tomemos el caso central de la interpretación israelí sobre su *derecho a la autodefensa*, que ha sido expandido hasta hacerlo irreconocible.

La prohibición absoluta de ataques contra civiles y bienes de carácter civil, considerada tradicionalmente como una norma de *ius cogens*,²¹ ha sido efectivamente relativizada mediante interpretaciones expansivas del concepto de “objetivo militar”. El artículo 3º común a las Convenciones de Ginebra del derecho internacional humanitario, que proclama la obligación absoluta de las partes en conflicto a proteger a la población civil, ha quedado en suspenso desde el arribo del sionismo a la región. La actual demanda de Sudáfrica contra Israel ante la Corte

²⁰ El Comité Permanente entre Organismos humanitarios de ONU y de la sociedad civil internacional siguen denunciando estos actos legalizados de desacato al derecho internacional humanitario. Entre los más recientes (a la fecha de elaboración de este texto), está la “Declaración del Comité Permanente entre Organismos: deben parar los ataques contra el pueblo palestino en Gaza y contra cualquiera que trate de ayudarlo” de 1 de noviembre de 2024 (CPOH, 2024, 1 de noviembre).

²¹ Normas inderogables del *Ius Gentium* que no admiten pacto en contra por parte de ningún sujeto jurídico internacional. Podríamos decir que se trata de cláusulas indisponibles del derecho.

Internacional de Justicia puso de relieve cómo, incluso, la prohibición más fundamental del derecho internacional puede ser objeto de debate y relativización cuando se trata de la actuación israelí en Gaza.

La diplomacia legal israelí ha conseguido construir una intrincada red de alianzas internacionales que trasciende el mero apoyo político para constituir un sistema de protección jurídica multinivel. En esa red de complicidades, el uso estratégico del poder de veto estadounidense en el Consejo de Seguridad es de importancia capital para los fines necrojurídicos.

Esta actuación no se ha ahorrado el uso del conjunto de activos del orden liberal hegemónico en Occidente, y no solo me refiero al derecho y a la ONU. El empleo de los sistemas financieros internacionales como *arma* representa otro flanco de impacto del *necroderecho*. El bloqueo económico a Gaza y la represión militar, digital y política contra los movimientos que han llamado a sanciones y boicot comercial contra Israel, ejemplifica cómo los mecanismos aparentemente neutrales del sistema financiero y mercantil globales pueden transformarse en instrumentos de control y coerción.

La reciente exclusión de bancos palestinos de sistemas internacionales de pago, justificada bajo pretextos de “prevención del terrorismo”, demuestra cómo el *necroderecho* opera a través de una violencia financiera que asfixia a los particulares y pone también al Estado al borde del colapso fiscal (Agencia EFE, 2024, 29 de mayo).

Estas crisis, quizá no sobre recordar, también veda al pueblo palestino el acceso a los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales en las zonas en las cuales la política de guerra consiste en gestionar poblaciones enteras a través de una “administración de la precariedad”. El control israelí sobre el suministro de agua, electricidad y otros servicios básicos en Gaza, como el apagón de comunicaciones (*The Guardian*: 2023, 28 de octubre), permite una modulación precisa de las condiciones de vida de la población. La reciente decisión de cortar el suministro eléctrico y restringir el acceso a agua y combustible demuestra cómo esta gestión de infraestructuras vitales se convierte en arma de guerra.

II. Resistencias y alternativas

Este elemento subjetivo [de la desobediencia cívica] no es extrínseco a la política, es la contrapartida necesaria del peligro de arbitrariedad del poder, el equivalente democrático del estado de excepción.
Étienne Balibar, *État d'urgence démocratique*

Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.
Declaración Universal de los Derechos Humanos

La lucha contra el *necroderecho* exige una rearticulación a fondo del discurso de los derechos humanos. No basta con denunciar las violaciones ni invocar mecánicamente el derecho internacional: es preciso subvertir la lógica del discurso cerrado en la *seguridad*, para recolocar en el centro de lo jurídico la *justicia*, permitiendo que los derechos humanos operen como un genuino mensaje de contrapartida al estado de excepción global. El artículo 28 de la Declaración Universal, que establece el derecho a un orden internacional justo, puede leerse como un manifiesto *in nuce* para una práctica civilizatoria alternativa.

La demanda de Sudáfrica contra Israel ante la Corte Internacional de Justicia marca un precedente histórico en esta dirección. Por primera vez, un Estado sin vínculo directo con el conflicto invoca la *Convención contra el Genocidio* con relación a Gaza, logrando una participación sin precedentes de 84 Estados en las audiencias públicas de la Corte.

Por su parte, las redes transnacionales de resistencia jurídica están desarrollando estrategias innovadoras que trascienden los límites del derecho internacional tradicional, que incluyen litigios contra empresas que suministran tecnología militar a Israel, hasta el uso estratégico de jurisdicciones nacionales para casos de crímenes de guerra, pasando por campañas de desinversión institucional y el uso de tecnologías de información para preservar evidencia de violaciones de derechos humanos que es clave para documentar las graves violaciones de derechos humanos y del derecho internacional humanitario en Palestina.²²

La reforma del sistema internacional no puede limitarse a ajustes cosméticos. La suspensión permanente del *ius gentium* que presenciamos exige una transformación sustantiva de la Corte Penal Internacional, la Corte Internacional de Justicia y especialmente el Consejo de Seguridad, que deben reconfigurarse para dar voz a las víctimas. El derecho de los tratados necesita una renovación que lo haga capaz de enfrentar las nuevas modalidades del necropoder: el *apartheid* físico y tecnológico, el genocidio por algoritmo, la privatización del *casus belli* y el derecho a la autodefensa, la subrogación de la responsabilidad internacional del Estado beligerante y ocupante a drones y mercenarios, y la precarización del acceso al agua, la alimentación, las comunicaciones, los servicios sanitarios, la educación y otros DESCAs como arma, por citar algunas de las aberraciones que presenciamos.

La experiencia palestina de resistencia y supervivencia es un archivo vivo de conocimiento sobre cómo el derecho puede servir a la emancipación y no a la opresión. Y debemos asegurarnos que los organismos internacionales aprendan de estas experiencias, o que se resignen a la irrelevancia de sus mandatos y la rebelión de los pueblos en nombre de la dignidad.

²² Por ejemplo, la demanda contra AXA en Francia por financiar empresas que suministran armas utilizadas en Gaza (EKO2024, 21 de agosto); la campaña exitosa que llevó al fondo de pensiones noruego a desinvertir de empresas vinculadas a los asentamientos ilegales (Reuters, 2024, 3 de septiembre); y el despliegue de campañas ciudadanas de boicot comercial contra empresas que fondean la guerra en Medio Oriente (BDS: 2023, 8 de noviembre), entre otros numerosos casos, de distinto tipo de impacto, estilo, plataforma y alcance geográfico.

Conclusiones

*And shake the yoke of inauspicious stars
from this world-wearied flesh...*

Shakespeare, Romeo and Juliet

El *necroderecho* no es una simple desviación del orden jurídico internacional: representa su deformación en instrumento de legitimación de la muerte sistemática. Gaza no es solo otro caso de violaciones masivas de derechos humanos: es el laboratorio donde se ensaya el futuro jurídico distópico que amenaza con globalizarse. La crisis que enfrentamos no es funcional sino ontológica: el sistema internacional de derechos humanos y derecho humanitario no solo están fallando, sino que están siendo activamente subvertidos contra sus propios fines.

La construcción de un nuevo *ius gentium* es una tarea urgente que requiere estrategias multidimensionales de resistencia. No basta con reformar instituciones: necesitamos desarrollar nuevas formas de solidaridad transnacional y construir alternativas jurídicas desde la resistencia a las opresiones belicistas y colonialistas. Estimo que la justicia debe convertirse en el eje articulador de estas resistencias, permitiendo reconfigurar el orden internacional desde la dignidad humana y no desde la seguridad del capital.

Esta tarea puede parecer utópica, pero el derecho a un mundo justo no es una aspiración imposible sino una ruta creada por las personas y los pueblos para para movilizarnos. Como el recurrido Sísifo, debemos continuar empujando la piedra de la justicia cuesta arriba, aun sabiendo que las fuerzas del *necroderecho* intentarán hacerla rodar hacia abajo una y otra vez. Debemos hacerlo no porque tengamos garantías de éxito, sino porque la única alternativa, si no hay contrapoderes, llamados a la creación de otro orden, es la normalización de la barbarie. En este momento decisivo, la humanidad debe elegir entre un derecho al servicio de la emancipación o la consolidación global del *necroderecho*.

Cualquier vía intermedia, *neutral* o la apatía pura y dura solo fortalecerán al enemigo de la *tradición de los oprimidos*. Y, como también nos enseñó el clásico pero contemporáneo Walter Benjamin, ese enemigo no ha dejado de vencer durante los últimos años. Por ello urge que los más de entre los ocho mil millones de humanos que coexistimos hoy hagamos algo posible, desde donde se pueda, cuanto antes y sin reconocer atenuantes para condenar este genocidio a luz del día, para no prestarle nuestro consentimiento por silencio o por conveniencia, para que el pueblo palestino goce del derecho que ya tiene a un futuro en paz.

Referencias

Libros

- AGAMBEN, G. (2007). *Estado de excepción*. Adriana Hidalgo Editora.
- BENJAMIN, W. (2007). *Para una crítica de violencia*. Terramar.
- BENJAMIN, W. (2007) *Sobre el concepto de la historia*. Terramar.
- BUTLER, J. (2004). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- BUTLER, J. (2010). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Paidós.
- MBEMBE, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- PAPPÉ, I. (2006). *La limpieza étnica de Palestina: El genocidio silencioso e invisible*. Crítica.
- ROHANNA, S. (Coord. y traductor) (2024). *Contra el apagón. Voces de Gaza durante el genocidio*. Fondo de Cultura Económica.
- WEIZMAN, E. (2007). *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation*. Verso Press.

Hemerografía y páginas web

- ADALAH. (2024, 28 de octubre). *Knesset passes laws aiming to shut down UNRWA, violating Israel's obligations under intl. Law* Disponible en: <https://www.adalah.org/en/content/view/11183>
- AGENCIA EFE. (2024, 29 de mayo). *El Banco Mundial avisa del alto riesgo de que Palestina sufra un "colapso fiscal"*. EFE Noticias. Disponible en: <https://efe.com/economia/2024-05-24/el-banco-mundial-avisa-del-alto-riesgo-de-que-palestina-sufra-un-colapso-fiscal/> (consultado el 29 de octubre de 2024).
- AGENCIA EFE. (2024, 28 octubre). *Los muertos en Gaza superan ya los 43.000*. EFE Noticias. Disponible en: <https://efe.com/mundo/2024-10-28/muertos-guerra-gaza-israel-hamas/> (consultado el 29 de octubre de 2024).
- BDS. (2023, 8 de noviembre). *Actúa ya contra estas empresas que se benefician del genocidio del pueblo palestino*. Disponible en: https://bdsmovement.net/es/news/act%C3%BAa-ya-contra-estas-empresas-que-se-benefician-del-genocidio-del-pueblo-palestino?__cf_chl_tk=IU2aBT_gRWK3FvS8T77uBEskkIFe5TRxngHnM7FTJDI-1731382557-1.0.1.1-1aLGeEhbythzaQwMgJHhCHRzYROD-0mJauWiY_i.B4SU
- CPOH. (2024, 1 de noviembre). *Declaración del Comité Permanente entre Organismos: deben parar los ataques contra el pueblo palestino en Gaza y contra cualquiera que trate de ayudarle*. Disponible en: <https://www.who.int/es/news/item/01-11-2024-statement-by-principals-of-the-inter-agency-standing-committee---stop-the-assault-on-palestinians-in-gaza-and-on-those-trying-to-help-them> (consultado el 2 de noviembre de 2024).
- DEUTSCHE Welle (2024, 3 de julio). *Cisjordania: mayor confiscación israelí de tierra en décadas*. Disponible en: <https://www.dw.com/es/israel-aprueba-la-mayor-confiscaci%C3%B3n-de-tierras-en-cisjordania-en-d%C3%A9cadas/a-69552958>
- EL País. (2024, 11 enero). *"Borrar Gaza de la faz de la tierra": Las frases de políticos israelíes en las que Sudáfrica apoya su acusación de genocidio*. El País. Disponible en: <https://elpais.com/internacional/2024-01-11/borrar-gaza-de-la-faz-de-la-tierra-las-frases-de-politicos-israelies-en-las-que-sudafrica-apoya-su-acusacion-de-genocidio.html> (consultado el 29 de octubre de 2024).

- EKO (2024, 21 de agosto). *French Insurance Giant AXA Rapidly Divests \$20 Million From Israeli Banks in Response to Public Pressure*. Disponible en: <https://www.eko.org/media/french-insurance-giant-axa-rapidly-divests-20-million-from-israeli-banks-in-response-to-public-pressure/>
- ONU (2024, 3 de noviembre). *Los Estados deben suspender relaciones económicas, políticas y militares con Israel para detener el genocidio en Gaza, afirma experta independiente*. Disponible en: <https://news.un.org/es/interview/2024/11/1533966>
- REUTERS (2024, 3 de septiembre). *Norway wealth fund may divest companies that aid Israel in Gaza war, occupied territories*. Disponible en: <https://www.reuters.com/world/middle-east/norway-wealth-fund-may-divest-companies-that-aid-israel-gaza-war-occupied-2024-09-03/>
- THE Guardian (2023, 28 de octubre). *Gaza in communications blackout as Israel intensifies siege*. Disponible en: <https://www.theguardian.com/world/2023/oct/27/gaza-internet-cutoff-israel-siege-casualties>

Instrumentos jurídicos internacionales

- Carta de las Naciones Unidas (1945).
- Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes (1984).
- Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (1965).
- Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio (1948).
- Convenios de Ginebra (1949) y sus Protocolos Adicionales (1977).
- Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966).

Casos y resoluciones internacionales

- Opinión Consultiva de la CIJ sobre las Consecuencias Jurídicas de la Construcción de un Muro en el Territorio Palestino Ocupado (2004).
- Resolución 181 de la Asamblea General de la ONU (1947) sobre la partición de Palestina.
- Resolución 194 de la Asamblea General de la ONU (1948) sobre el derecho al retorno de los refugiados palestinos.
- Resolución 3236 de la Asamblea General de la ONU (1974) sobre los derechos inalienables del pueblo palestino.
- Resolución ES-10/20 de la Asamblea General de la ONU (2023) sobre la situación humanitaria en Gaza.
- South Africa v. Israel, Application Instituting Proceedings and Request for Provisional Measures (International Court of Justice, December 29, 2023).
- Resoluciones del Consejo de Seguridad:*
- Resolución 2334 del Consejo de Seguridad de la Organización de las Naciones Unidas (2016) sobre los asentamientos israelíes.
- Resolución 242 del Consejo de Seguridad de la Organización de las Naciones Unidas (1967) sobre principios para la paz en Medio Oriente.
- Resolución 338 del Consejo de Seguridad de la Organización de las Naciones Unidas (1973) sobre el cese al fuego.
- Resoluciones vetadas sobre alto al fuego en Gaza (2023-2024).

Ante el mundo, Palestina. Bocetos desde los derechos humanos para salir de las imágenes (impuestas por los) genocidas

MARCELA LANDAZÁBAL MORA^{23*}

Resumen

La presente reflexión cuestiona por qué Palestina sigue siendo un territorio opaco en su subjetividad para Occidente a pesar de la enorme circulación de imágenes e información en los medios masivos. El texto critica cómo el pueblo palestino ha sido estereotipado, reducido a dos categorías extremas: la de "víctima", precarizada y silenciada, y la de "terrorista", una construcción monstruosa del Estado ocupante que cancela cualquier posibilidad de diálogo. Ambas representaciones han impedido un entendimiento humano e intersubjetivo. A través de cuatro apartados, el artículo analiza el genocidio en curso, explorando las tensiones entre el discurso oficial, la prensa, las distinciones humanitarias y las investigaciones independientes que buscan desenmascarar las intenciones genocidas, imposibles de silenciar. El texto propone claves para superar los estereotipos y las imágenes distorsionadas, abogando por una segunda oportunidad para el diálogo con el pueblo palestino.

Palabras clave: genocidio palestino, manipulación de medios masivos de información; estereotipos; intersubjetividad; acompañamiento humanitario

Abstract

This reflection questions why Palestine remains an opaque territory in its subjectivity for the West despite the enormous circulation of images and information in the mass media. The text criticises how the Palestinian people have been stereotyped, reduced to two extreme categories: that of 'victim', precarised and silenced, and that of terrorist, a monstrous construction of the

²³ Actualmente es investigadora en derechos humanos del CENADEH-CNDH México, donde conduce la línea de investigación en *territorialidades y resistencias en ámbitos de economías de la violencia*. También desarrolló la línea sobre trata de personas, de la cual surgió el libro titulado *Paisajes de miedo en México. Trata de personas, necropoder y exigencias por la vida*. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores de México (SNI). Es doctora y maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Artista visual por la Universidad Nacional de Colombia. Realizó una estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Estéticas IIE-UNAM, donde abordó la estética de la violencia en comunidades transfronterizas del norte de México. Su línea de investigación se enfoca en espacialidades y violencias frente a la trata de personas; diásporas y migraciones sur-sur; frontera; exilios Sur-Sur; geografía crítica y estética-política en América Latina.



occupying state that cancels any possibility of dialogue. Both representations have prevented a humane and intersubjective understanding. Through four sections, the article analyses the ongoing genocide, exploring the tensions between official discourse, the press, humanitarian distinctions and independent investigations that seek to unmask genocidal intentions that are impossible to silence. The text proposes keys to overcoming stereotypes and distorted images, advocating a second chance for dialogue with the Palestinian people.

Keywords: Palestinian genocide; mass media manipulation; stereotypes; intersubjectivity; humanitarian accompaniment

*La historia no tiene clemencia.
No hay en ella leyes contra el sufrimiento y la crueldad,
Ningún equilibrio interno que devuelva a un pueblo
extremadamente agraviado su legítimo lugar en el mundo.*
Edward Saïd, *Nuevas Crónicas Palestinas*

*[...] las estirpes condenadas a cien años de soledad
no tenían una segunda oportunidad sobre la tierra.*
Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad*

El genocidio palestino es la expresión más acabada del crimen organizado del Estado israelí.²⁴ Esta afirmación adquiere una dimensión ética determinante para los siglos XX y XXI, cuando, en pleno auge de la institucionalización de los derechos humanos a través de la Organización de Naciones Unidas, se conjuró la colonización de un pueblo que ha sido condenado a 75 años de refugio en condiciones progresivamente deshumanizantes y, sobre todo, en soledad. Sin Estado y sin reconocimiento de su territorio, se le niega su propia dimensión gubernamental en la vida política, económica, social, cultural y ambiental, y se le juzga como terrorista para justificar la escalada de violencia de su verdugo. La soledad política aquí se traduce en abandono, silenciamiento, desentendimiento y, a través de los pretextos de neutralidad de diferentes países, complicidad con el colono mientras este juega con doble rasero el pacto sagrado entre humanidades al que aluden los estatutos humanitarios.

²⁴ Tomo este discernimiento sobre la designación de crimen organizado para comprender la estructura colonial expuesta por Haidar Eid (2024) en su libro *Descolonizar la mente palestina*. Frecuentemente se considera el crimen organizado como algo externo al Estado, o al poder gubernamental, por lo cual es criminalizado. Pero la violencia criminal, sobre todo, desde el derecho con enfoque de derechos humanos posicionado en la segunda mitad del siglo XX, ha arrojado en diferentes países del mundo que el todo Estado puede abusar de su poder y es falible de ser criminal.

Lo que resulta hoy día en Gaza y Cisjordania (incluyendo Jerusalén Este) no es otra cosa que el trastocamiento profundo del orden moral que, se supone, habría girado de modo determinante después de la Segunda Guerra Mundial hacia la comprensión de una humanidad igualitaria. La falla de la defensa de los derechos humanos del pueblo palestino –como pueblo, como Estado y como comunidad oriunda de su tierra– delata el modo en que sus derechos se desviaron para ser privilegios en aras de la creación de un Estado colonialista. De esta manera, la semilla genocida estuvo sustentada desde la creación de un Estado ocupacionista gobernado bajo la política de enemistad; único *continuum* vigente en la geopolítica dominante. Didier Fassin (2024) denomina este cruento episodio del genocidio en curso *la extraña derrota* moral del sistema humanitario.²⁵ Con cada día que pasa la población gazatí sin ayuda humanitaria, sin agua y sin insumos mínimos de subsistencia, el interrogante que toma forma es: ¿tendrá Palestina una segunda oportunidad?

Para, siquiera, abrir un campo potencial e imaginar cómo sería esa otra posibilidad en la que toda la humanidad se implique es necesario rebasar la contraposición que impera en la dupla: derechos humanos *versus* privilegio *de facto* del Estado de excepción antiterrorista, que es el Estado israelí. Se trata de la oposición de un sistema de acuerdos, basados en la buena fe y la confianza entre naciones, ante un sistema bélico, armado, militarizado y sin voluntad política de negociación. En ese campo de disputa que se alza sobre los derechos humanos ante un delito de *lesa humanidad*, “las palabras importan porque tienen resonancia histórica, significación política e implicación jurídica” (Fassin, 2024, 53). No obstante, junto a las palabras se ha ido sedimentando un cúmulo de imágenes basadas en el borramiento, la desinformación y la torción de la verdad, haciendo que todo intento de ayuda humanitaria a Gaza se tergiverse como un acto terrorista.²⁶ Por lo que todo discurso sobre el reconocimiento de cualquier derecho en Palestina, en medio de la mediatización del genocidio, pasa por la imagen.

Por lo tanto, la capacidad para mantener el derecho a la vida digna en Gaza devuelve su reflejo como un reclamo en todo el planeta por el derecho a la información, a la verdad, a la libertad de expresión y a la posibilidad de actuar en función de un verdadero derecho al retorno del pueblo palestino, promesa rota desde su inicial expulsión durante la *Nakba* de 1947-1949; el derecho a la tierra (que no es otra cosa que su restitución) mantenido en vigilia a través del derecho a la memoria; y el derecho a la reparación integral del daño. Todo ello quedó claramente agotado como posibilidad de negociación con los Acuerdos de Oslo, como indicó Edward Saïd (2004), cuando los principales puntos de reconocimiento para la creación de

²⁵ El autor toma esta expresión de Marc Bloch cuando aludió en su texto *Une étrange défait [Una extraña derrota]* a la crisis militar del gobierno francés en 1940. La de hoy, como argumenta el autor, es una crisis moral.

²⁶ Como sucedió por ejemplo con la UNRWA y la destrucción de sus escuelas, así como los ataques deliberados a su personal; la destrucción de hospitales, el asesinato de médicos y enfermeros, y personas del cuerpo civil de la Municipalidad de Gaza. Véase la cadena de Comunicados de Prensa de la Municipalidad de Gaza, donde se publican los datos oficiales de víctimas del personal de la UNRWA por bombardeos israelíes <https://www.instagram.com/munigaza/>

un Estado palestino se dejaron fuera, a saber, el derecho a la autodeterminación, a la tierra y a la reparación, así como el verdadero retorno. La Organización para la Liberación de Palestina no consideró estos acuerdos base por la falta de apoyo de los países árabes, principalmente Egipto y Jordania, que ya para el apogeo neoliberal, se había distanciado de la causa palestina y había entrado en negociaciones directas con Occidente e Israel.²⁷ Por lo tanto, la soledad histórica también es visible cuando hay falta de solidaridad entre pueblos hermanados por las violaciones a los derechos políticos de pueblos oprimidos. Pero todo ello ha sido invisibilizado y tamizado en una serie de relatos que hicieron ilegible la historia palestina. Por lo tanto, la cuestión palestina también es atravesada por la tensión política entre palabras, imágenes e imaginarios con determinado peso en la cultura de masas, lo cual, a su vez, exige atender el modo en que opera la desinformación, la estereotipación y la banalización de los efectos bélicos de las guerras y las campañas de borramiento contra el pueblo palestino en función de crear justificantes enmascarados que hacen del genocidio ya no un crimen, sino un espectáculo.

Con este telón de fondo, el presente texto sostiene que para abordar el diálogo de los derechos humanos importan no solo los aspectos políticos, jurídicos y económicos, sino también los simbólicos. Por ello, esta reflexión toma un conjunto de imágenes de diferente naturaleza –jurídica humanitaria, de investigación forense sobre medios de video y de prensa internacional– acerca del genocidio palestino en la Franja de Gaza, teniendo en cuenta que se trata de un genocidio en curso. No hay ninguna imagen acabada, por lo que la reflexión se orienta a través de cuatro bocetos iniciales y un esbozo, a modo de reflexión final, donde se abordan las distinciones conceptuales sobre el genocidio. Primero se aborda la manera en que se torna difuso en los medios occidentales de comunicación masiva; enseguida, la manera en que opera el camuflaje del discurso político oficial israelí para cometer la crueldad de diferentes delitos de *lesa humanidad*; y finalmente, el desenmascaramiento de indicios de verdad que organizan los fragmentos de información propiciados por equipos de periodistas volcados a la necesidad de crear una contra-narrativa que se anteponga a la atrocidad que circula en Occidente.

²⁷ Agradezco a mi compañero de discusión y reflexión, mi esposo, Shadi Rohana, palestino, quien siempre aclara mis dudas cuando llego con la información fragmentada sobre la historia de su pueblo. Y quien siempre me alerta sobre la soberbia del sistema en el que construimos conocimiento desde los sures de Occidente, partiendo de lugares comunes sobre los países árabes. Uno de los elementos de consulta que se pueden seguir para detallar la historia palestina desde la mirada de su pueblo es Bishara, Azmi (2022), *Palestina: Matters of Truth and Justice*.

Boceto 1: Genocidio

Según el Artículo II de la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio, aprobada en 1948, se entiende por *genocidio* cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la *intención* de destruir total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso:

- a) matanza de miembros del grupo; b) lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; c) sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; d) medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo; e) traslado por fuerza de niños de un grupo a otro grupo (ONU, 1948).

Genocidio es una palabra que resulta en la historia de la modernidad, durante el siglo XX, para describir una forma radical de atrocidad aparentemente nunca antes vista. Y digo *aparentemente* porque es una palabra que surge en el seno de la Europa afectada por actos de barbarie inimaginables de practicarse en su territorio, pero largamente desarrollados sobre las masas continentales colonizadas. Me refiero a genocidios y ecocidios sin archivos, sin testigos y sin nombre, pero con enormes imaginarios heredados en cada una de las huellas-memoria de esa debacle que fue el colonialismo que forjó a Occidente. En efecto, el término surgió como una imagen que enseñaba dimensiones de horror en masa, las cuales Winston Churchill llamó, en 1941, un “crimen sin nombre”. Para 1944, Raphael Lemkin (2014) acuñó el nombre *genocidio* en su libro *Axis Rule in Occupied Europe*, el cual fue originado por sus reflexiones acerca del régimen nazi, así como del rediseño poblacional ocurrido bajo el imperio otomano que sufrió el pueblo armenio en la década de 1910. Con todo, el primer *genocidio* juzgado en la historia no fue durante los juicios Nuremberg, sino el de Rwanda, cincuenta años después, en 1998, ante el Tribunal Penal Internacional (Des Forges, 1999). Aunque es un concepto acunado en el lenguaje jurídico-humanitario, ha tenido un uso espectacularizante dentro de los abusos geopolíticos de la historia. Su dimensión se fraguó sobre un imaginario apenas narrable, pero altamente exotizado, socavado, estereotipado y vaciado como fue el régimen totalitario padecido por negros, gitanos, homosexuales, esa parte incómoda de la población catalogada como “enfermos mentales” y judíos en la Alemania nazi y demás territorios bajo su ocupación. De esta complejidad, el Estado de Israel capitalizó la parte conveniente del sufrimiento judío para justificar sus políticas de *apartheid* y colonialismo, así como sus alianzas militares (Filkenstein, 2014).

Cada *genocidio* entraña su propia dimensión inimaginable del horror. Ahora se puede comprender porqué no ha existido ningún genocidio con el alcance de aquel ocurrido en el epicentro de Europa, pues su escala no se mide solo en cifras, sino en la carga política y simbólica que adquirió semejante violencia perpetrada en el epicentro de las tinieblas de la civilización, en el corazón de la historia dominante, como algo impensable de suceder ahí dentro. Los genocidios de lugares lejanos y discontinuos no han tenido tanta repercusión porque su simbolismo no está aunado a la historia de Occidente, entonces, el impacto cultural del holocausto

propiciado por los nazis tiene que ver con una dimensión eurocentrada. Por eso se ha fijado la condición de víctima a una porción de población bajo la ideología sionista que usando maniqueamente el estatuto humanitario ha naturalizado su metamorfosis de la tenue pasividad de la víctima hacia la hiperactividad violenta del victimario. Una condición subyacente que encubre el tránsito de lo “feminizado dócil” a lo “masculinizado bélico”. Se trata de la distorsión del significante *judío* por parte del proyecto sionista (Vidal Naquet, 1994; Rabinovich, 2020; Filkenstein, 2014). A fin de cuentas, el Estado de Israel no ejerce la violencia contra el corazón de la historia occidental, sino contra una porción de tierra vaciada –despojada, usurpada y colonizada– en Oriente Medio. De este modo, el sionismo inauguraba una nueva época colonial cuando muchos países inauguraban un proyecto anticolonialista y abrigaban la esperanza de una historia poscolonial en pleno siglo XX, el siglo de los derechos humanos. Por eso el problema palestino parece fuera de lugar, fuera de territorio y fuera de estatuto de humanidad que se ha impuesto desde entonces.

Esto es visible en los discursos fascistas de los mandos militares oficiales israelíes, donde se dibuja al pueblo palestino como “animal humano”, como lo confirmó la declaración del, hoy, exministro de defensa israelí Yoav Galant en octubre de 2023, y donde se ha mencionado cabalmente la intención de eliminarlo y apropiarse de su tierra. El impacto de este tipo de discurso de odio sigue velado en el discurso oficial de los países potencia que tienen una alta predominancia en las supra instituciones humanitarias y que son cómplices del actuar israelí. Entretanto, el Estado de Israel ha llevado al extremo el uso utilitario de la condición de víctima como un asunto esencial para establecerse y seguir ocupando el territorio palestino y sirio y, de ese modo, establecer sus tácticas de silenciamiento para culpar de “antisemitismo” toda crítica a su actuación excesivamente violenta.

Pero el asunto de la herencia del paradigma colonial también impregnaba las decisiones humanitarias de la época en que se creó el Estado israelí. Un claro ejemplo lo evidencia la Convención del Estatuto de los Refugiados de 1951 que nace con la recién creada Agencia Especial de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), la cual contemplaba que solo a las *personas europeas* que habían sido afectadas antes de enero de 1951 tenían derecho a ser reconocidas en calidad de *refugiadas* (ACNUR, 1951). El veto al privilegio geográfico y temporal fue levantado hasta 1967 en el Protocolo sobre el Estatuto de los Refugiados para que tuviera cobertura mundial (ACNUR, 1967). De ahí que la creación de la Agencia de las Naciones Unidas para las personas refugiadas de Palestina en Oriente Próximo, UNRWA (siglas en inglés), se dedicara de manera exclusiva a la población palestina. Con esta visión paralela de la protección humanitaria, se crearon escalas de prioridad y atención que repercuten hasta la actualidad, creando también un ala estigmatizada en la propia ONU. El 28 de octubre de 2024, el parlamento israelí canceló el acuerdo con la UNRWA que el Estado de Israel sostenía desde 1967 tras vincularla a las actividades de la organización palestina Hamás y catalogar a la UNRWA de terrorista. Con esta decisión, más de 5 millones de refugiados palestinos, que dependen de la Agencia, quedaron a expensas de las armas bélicas y mediáticas israelíes tras ser azotados por continuas campañas de desprestigio y desmantelamiento de toda estructura de salvaguarda a costa de los bombardeos

indiscriminados (*UN-News*, 2024). Por ello es importante advertir que la descolonización de los estatutos humanitarios es urgente. Con esto tiene que ver en su fundamento la progresividad de los derechos humanos con un enfoque crítico, no sólo con el aumento de normativas, pactos y acuerdos que se asumen neutrales, sino con la revisión de las omisiones que estructuraron los estatutos existentes.

La ONU, en su más reciente informe del 1 de octubre de 2024, *Situación de los derechos humanos en los territorios palestinos ocupados desde 1967. El genocidio como supresión colonial*, denuncia cómo Israel utiliza el enfoque de la “triple totalidad” contra el pueblo palestino, esto es:

- a) El amplio contexto del proyecto político de Israel en la región, catalogado por el mismo estado sionista como El Gran Israel (*Eretz Yisrael*), el cual consolida su soberanía sobre el territorio que conforma a Israel y los territorios palestinos. Las colonias israelíes han aumentado de 128 a 358. Y el número de colonos ha pasado de 256 mil a 714 mil, después de los Acuerdos de Oslo en la década de 1990. El informe también expone que, en septiembre de 2023, ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, el primer ministro Benjamín Netanyahu, exhibió un mapa de Israel en el cual se había borrado el territorio palestino ocupado y, en cambio, estaba todo cubierto por Israel (Albanese, 2024b, p. 18);
- b) La naturalización de la destrucción infligida, en su totalidad, al pueblo palestino. Según el reporte, Israel ha seguido un patrón de conducta consistente en un “sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial”, como demuestra la destrucción sistemática de infraestructura vital de atención sanitaria, seguridad alimentaria y agua, saneamiento e higiene, que ya era precaria. Aunque la intensidad de la violencia destructiva varía a lo largo del territorio ocupado, en Gaza ya ha provocado inanición, epidemias y desplazamientos forzados sin posibilidad de retorno seguro, conforme a lo que se pretendía expresamente. La destrucción de infraestructura en todo el territorio palestino ocupado pone en peligro la supervivencia del grupo a largo plazo. La degradación deliberada de la salud pública es una técnica de genocidio por desgaste. Los más de 500 mil niños que no pueden ir a la escuela y los 88 mil estudiantes sin acceso a la universidad están condenados a resultados nefastos. Para los palestinos, nuevos niveles de sufrimiento y desplazamiento forzado agravan su trauma heredado y su vulnerabilidad psicológica como supervivientes de la *Nakba* (Albanese, 2024b, p. 24);
- c) La totalidad de la conducta: intención genocida racionalizada como legítima defensa. Los motivos que enmascaran la intención específica de aniquilación se detallan de la siguiente manera: "Las consecuencias destructivas de la conducta israelí repercuten mucho más allá del

epicentro en Gaza, dado que en la Cisjordania han comenzado a aparecer los mismos patrones de conducta genocida. La única inferencia que cabe extraer razonablemente de todo lo descrito es que existe una clara intención de atacar “la capacidad del grupo de renovarse y, en consecuencia, de garantizar su supervivencia a largo plazo” (Albanese, 2024b, p. 26).

Este breve recuento de intencionalidad de daño o aniquilación total sobre el pueblo palestino se desfasa del discurso histórico sostenido que ha legitimado la existencia del Estado de Israel, sus prácticas de ocupación y su progresiva apropiación de territorios de manera violenta, sin mayores repercusiones a nivel internacional. El móvil paranoide del Estado de Israel ha generado un manto de silenciamiento y amenaza ante cualquier rendición de cuentas. Hacer creer que la víctima –a la que alude imaginariamente, de manera frecuente, y por la cual, emplea el discurso del pueblo elegido, aunque no tenga un fondo religioso– inaugura y naturaliza una relación de enemistad que no existía entre judíos y árabes, tanto musulmanes como cristianos, entre otros, en la Palestina histórica; esa relación es enteramente inducida por el orientalismo que produjo el colonialismo occidental (Saïd, 2016; Rabinovich, 2020). La sensación de persecución del Estado genocida es prefigurada por el uso de la noción de víctima como una supuesta predisposición ontológica de un pueblo judío que el Estado de Israel, según su deología, cristaliza y representa. Por lo tanto, hay una torción de la propia historia de dolor de los miles de sobrevivientes del holocausto que prefieren procurarse en una historia de vida y no de guerra, sino a una tergiversación fascista donde, en nombre de las víctimas –incluso de quienes ya no desean reconocerse como tal– se arrojan el privilegio de cometer innumerables actos de crueldad bajo el falso argumento que no hay víctimas más relevantes en la historia que las del Holocausto.

Ese tipo de lecturas han desviado, por ejemplo, la dimensión del daño social y moral de las dos bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki, las cuales también hacen parte del marco bélico de la Segunda Guerra Mundial.²⁸ Con todo, la memoria social entre Japón y el Estado de Israel se ha repuesto en dimensiones éticas muy diferenciadas y los proyectos de estado actuales revelan la sustancial distinción entre un Estado artificialmente democrático, de base ocupacionista, bélica y colonial, cuyo territorio se consolidó en un argumento artificial –lo que explica el tipo de violencia atroz sobre el paisaje palestino porque no hay una verdadera memoria de arraigo, sino de apropiación–, y uno que entra en el diálogo democrático con más coherencia frente al daño de su pueblo y la capacidad de este para reponerse material y moralmente, porque tiene pertenencia con el territorio derruido.

²⁸ En vez de procurar una lección para detener la carrera armamentista nuclear, la geopolítica dominante que subsiste después de Hiroshima y Nagasaki se reforzó a nivel global. La atención mundial a las víctimas de las dos ciudades japonesas pudo haber repercutido en la principal lección, por una parte, recuperar la confianza entre naciones, y por otra, hacer posible que los pueblos que se reponen tengan la oportunidad de ser reconocidos, no solo como víctimas, sino como supervivientes capaz de organizarse de nuevo en su territorio para crear proyectos de vida basados en el respeto (Noticias-ONU, 2020).

Entonces, el estatuto de víctima –en cualquier dimensión– no refleja una predisposición ontológica, mucho menos, debe ser un atributo identitario, por el contrario, alerta sobre una condición compleja del daño y el dolor que debe ser plenamente transformable, pero siempre bajo un registro ético. Es decir, el estado de víctima tiene una temporalidad y, aunque reconocerlo permite colocar de manifiesto los derechos que se han negado sobre las personas afectadas por diferentes violencias, no las exime de sus responsabilidades de respeto y cuidado con el conjunto de la vida, compuesto también por otras personas y otros pueblos con sus paisajes.

La recuperación de un pueblo azotado no justifica la sumisión de otro. Toda víctima es falible de tornarse en victimario cuando mantiene una relación no ética con el poder, y toda víctima, a la vez, es falible de revertir su sometimiento y tornarse en defensora de su dignidad siempre y cuando comprenda que el sufrimiento no es una cualidad ejemplar, sino una instancia compartida entre todas las dimensiones de lo viviente. En esa distinción subjetiva básica se inscribe el principio del respeto a la vida del otro como a la propia. Por ello, todo abuso de poder tendrá siempre su resistencia. Por eso el pueblo palestino también tiene la posibilidad de luchar, resistir y continuar revirtiendo el abuso sostenido que ha padecido bajo el colonialismo de asentamiento de base patriarcal, bélica y capitalista, el cual ha heredado falsas polarizaciones de un conjunto de complejidades como pueden ser víctima y victimario, paz o guerra. Estos términos no funcionan como oposición, sino bajo un esquema relacional que coloca en tensión el poder –poder matar, poder mentir, poder contradecir, poder desviar la información para crear una verdad, un prejuicio, u ocultarla. Pero también, poder sobrevivir, poder resistir, poder organizarse, poder crear paz en las poéticas insospechadas, poder construir una cultura en medio del desarraigo y poder sostener la vida con la promesa de recuperar la tierra robada, para dejar, de una vez por todas, de ser una víctima silenciada y recuperar la dignidad que otorga una ciudadanía plena de derechos.

El genocidio palestino ha sido previsible desde la implantación del proyecto sionista (Albanese, 2024b y 2024a). Por ello, no solo es importante advertir las pautas históricas que han derivado a la crisis actual, sino advertir los mantos de complicidad y silenciamiento que lo han permitido bajo un esquema sostenido en el *ethos* de aniquilación del colonialismo de Occidente. En esta intención es de considerable importancia no solo la enorme producción de pensamiento crítico sobre la actuación del gobierno israelí, sino los informes de la ONU y otras agencias humanitarias para desvincular la treta distorsionante de Israel, en la cual coloca a todos los países miembro de las Naciones Unidas ante la paradoja democrática, donde criticarlo es antisemita. El Estado de Israel no es semita, sino un producto del colonialismo occidental racista, incrustado en Oriente Medio y que utiliza el antisemitismo como móvil moral para justificar sus atrocidades. En 2024 es posible discernir sin tapujos entre antisemitismo y antisionismo; entre complicidad con el colonizador y anticolonialismo; entre el Holocausto y proyecto sionista; entre terrorismo, como una narrativa de demonización y contra-terrorismo, como una táctica de exterminio propiciada por un Estado genocida (Fassin, 2024; Traverso, 2024; Eid, 2024, Albanese, 2024 a y 2024b).



Boceto 2: Una verdadera constelación del *fin...* que justifica a los *medios*

La relatora especial del Alto Comisionado de las Naciones Unidas, Francesca Albanese, presentó en marzo de 2024 el informe especial sobre la situación de la Franja de Gaza titulado *Anatomía de un Genocidio*. Entre una serie organizada de evidencias y puntos de demostración, destaca la denuncia donde afirma que Israel utiliza una estrategia de *camuflaje humanitario*, la cual consiste en distorsionar el *jus in bello* (las reglas de la guerra) para ocultar la intención genocida (Albanese, 2024a). Es decir, el Estado sionista emplea los mismos términos del lenguaje humanitario en detrimento de la población que está aniquilando con la justificación no solo de legítima defensa, sino de defender la seguridad democrática de Medio Oriente; versión que fue actualizada meses después cuando Benjamín Netanyahu afirmó que protegía la democracia de Occidente cuando ofreció un discurso en el Congreso estadounidense. Ese y el segundo informe oficial de la ONU, emitido en octubre de 2024 se pueden comprender como informes de desenmascaramiento, donde se busca exhibir y categorizar –es decir, llamar por su nombre– a las consecuencias extremas del hecho colonial por excelencia en la historia de los derechos humanos del siglo XX y XXI.

Durante la conferencia de prensa en mayo 7 del 2024 de *Anatomía de un genocidio*, en la Universidad de Columbia en la ciudad de Nueva York, mientras el campamento de estudiantes universitarios por Palestina se afianzaba a los espacios de huelga resistiendo a las agresiones físicas propinadas por colectivos pro-israelíes, un jurado especializado anunció a los ganadores de los Premios Pulitzer, un galardón reputado en el ámbito internacional para el periodismo. Se trataba de una constelación política propia de los momentos más turbios de la política internacional: Gaza bajo el fuego; la ONU presentando la rueda de prensa de su primer informe oficial; y la Universidad de Columbia atravesada por la contradicción entre la elección de un galardón destinado a la labor del reportaje y la revuelta estudiantil que exponía las dificultades de la libertad de expresión. En todo ello, Palestina estuvo al centro y, por primera vez, se exhibieron como imágenes que pasarían a la historia (dominante) las entrañas del campo de concentración a cielo abierto más grande de la industria geopolítica humanitaria: la Franja de Gaza. Hubo reconocimiento especial para los *reporteros que dieron cobertura a la guerra* en dicha Franja.²⁹ También se recordaron las vidas de algunas y algunos poetas, escritoras y escritores que perecieron en los bombardeos. El premio de *Obras de Ámbito General y No Ficción* fue entregado al estadounidense Nathan Thrall por otra “anatomía” titulada *Un día en la vida de Abed Salama: anatomía de una tragedia en Jerusalén*;³⁰ en *Reportaje Internacional* el galardón fue para el Equipo del *New York Times* por su “revelador cubrimiento del ataque letal de Hamás en el sureste

²⁹ Véase: Journalists and Media Workers Covering the War in Gaza. Disponible en: <https://www.pulitzer.org/winners/journalists-and-media-workers-covering-war-gaza>

³⁰ Véase: ‘For a distinguished and appropriately documented book of nonfiction by an American author that is not eligible for consideration in any other category’. *A Day in the Life of Abed Salama: Anatomy of a Jerusalem Tragedy*. <https://www.pulitzer.org/winners/nathan-thrall>

de Israel el 7 de octubre, fallas en la inteligencia israelí y la respuesta arrasadora del ejército israelí en Gaza”;³¹ en la categoría de *Noticias de última hora*, el premio lo llevó el equipo de la Agencia *Reuters* por las “crudas y apremiantes imágenes que documentan el mortífero atentado del 7 de octubre de Hamás en Israel y las primeras semanas del devastador asalto israelí a Gaza”.³²



Boceto basado en la fotografía de Mohammed Salem, en la que, traduciendo el pie de foto que la acompaña: “en un abrazo final, Inas Abu Maamar, de 36 años, acuna el cuerpo de su sobrina de cinco años, llamada Saly, envuelta en una mortaja, quien murió en los ataques israelíes sobre Jan Yunis en la morgue del Hospital Nasser antes de su funeral en el sur de Gaza. Octubre 17 de 2023.

Se puede consultar el original en: <https://www.reuters.com/world/reuters-mohammed-salem-wins-2024-world-press-photo-year-award-2024-04-18/>

Sin duda, el estilo apocalíptico de la narrativa de prensa de guerra y la cinematografía *hollywoodense* sobre el Holocausto han acostumbrado la mirada de Occidente a una forma de aparecer como víctima de guerra que retoma la galería del equipo de *Reuters*. Allí se exhiben mujeres sufrientes, varones robustos y armados, varones famélicos y fragilizados, cuerpos mutilados, túneles militares, polvo, escombros y niños sorprendidos por los bombardeos que asemejan la

fantasía de los fuegos artificiales. Entre todas estas imágenes, que son repetición de sí mismas desde la creación de los códigos fotográficos del fotorreportaje de guerra, destaca la fotografía de una mujer que abraza un cadáver envuelto, un cuerpo muerto de lo que se presume, fue algún o alguna infante por su tamaño, por la ternura, por el dolor con que es sostenida. Esta *pietá* iconizada de manera casi perfecta, que pudieron hacer Miguel Ángel o Bernini, y que siglos más tarde se materializa de manera digital en la lente del fotógrafo árabe Mohammed Salem, trae, al tiempo actual de Jan Yunis, la delicada y pulida textura renacentista del fondo en mármol y el azul prusia en la túnica de una tía que da el “último abrazo” al cuerpo velado de su sobrina, un bulto en blanco de cinco años que recibía el nombre de Saly cuando salió de la morgue en el Hospital Nasser (como indica

³¹ Véase: For a distinguished example of reporting on international affairs, using any available journalistic tool. *Staff of The New York Times*. For its wide-ranging and revelatory coverage of Hamas’ lethal attack in southern Israel on October 7, Israel’s intelligence failures and the Israeli military’s sweeping, deadly response in Gaza. <https://www.pulitzer.org/winners/staff-new-york-times-2>

³² Véase: ‘For a distinguished example of breaking news photography, which may be a single photograph or series of photographs of an event that occurs with no advance notice and requires spontaneous coverage in the moment’.

el pie de foto). Al parecer, esta imagen actúa como potencia de retorno al estatuto de humanidad en medio de la saturación de imágenes que deja la estela mediática de este genocidio.

¿Qué clase de relato se forma en la mitad de dos instancias internacionales, la humanitaria y la de la industria periodística, dedicadas a giros diferentes, basadas en las mismas imágenes?

La realidad de la muerte (sobre todo cuando es violenta, cuando le pasa a otros que nacieron miserables por vivir en una geografía violentada) se exhibe en cifras y datos, pero se mantiene, por prescripción cultural, como una realidad ajena. “Nadie quiere ser un cadáver abyecto” afirma la escritora afro-británica Zadie Smith (2014) quien, de paso, llama a la muerte como esa “realidad distante” que no se quiere mirar, y que, sin embargo, actúa como *memento mori*. Con Gaza, entonces, nos une, sobre todo, la muerte; la misma que expone la vulnerabilidad de cada una de nuestras vidas por estar vivas y por ser humanas. Hay que tomar en serio el significado del término *anatomía*; pues, como en las buenas lecciones de dibujo y medicina, se trata de comprender las partes, la estructura, la configuración, las articulaciones y la forma que toma en movimiento cualquier organismo, sea activo o inactivo. Para el caso del genocidio en curso, que convoca de manera masiva la muerte de múltiples vidas, se trata de entender qué tipo de adefesio –como son todos los colonialismos– ha brotado en la historia de la tierra palestina; cuál es su rostro, y cuáles son sus diferentes capas de piel, pues ya está expuesto. De modo que, mientras las agencias de prensa continúan acentuando el juego de roles y escenarios de guerra haciendo caso omiso a distinciones propias del derecho internacional humanitario como la desproporcionalidad en la *defensa* o la intención de aniquilación, por primera vez la ONU se *revela* en su propia condición de acallamiento y expone el genocidio del pueblo palestino sistemáticamente perpetrado por Israel.

Pero la intención de delatar y evidenciar la estrategia israelí fraguada durante décadas tiene costos políticos, lo que no resulta sencillo para la ONU, dado que sus equipos médicos y humanitarios en Gaza fueron rotundamente desprestigiados, criminalizados y, como si fuera poco, gran parte del personal humanitario palestino tomado como prisionero, también fue torturado (ICNA, 2024). Esta dramática persecución a la agencia humanitaria deja claro que el lenguaje de las instituciones de defensa de derechos humanos ha sido banalizado a medida que la causa humanitaria es abusada por la tensión de las instancias internacionales, y abre una brecha irreconciliable entre geopolítica y ética.

Sobre este eje de fuerza se trazaron las bases de la doble moral humanitaria, pero hoy día, no pueden conciliar más. Hay varios ejemplos de este cinismo: la tensión entre el *derecho al retorno* para (la creación de un Estado colonialista y racista como es) Israel a expensas de la expulsión y aniquilación del pueblo palestino; la impunidad de Estados Unidos sobre Hiroshima y Nagasaki –hecho que se remarcó cuando Estados Unidos e Inglaterra rechazaron la invitación para asistir a la conmemoración de las víctimas de las bombas atómicas porque Israel no fue invitado por parte de Japón en agosto de 2024 (*The Asahi Shimbun*, 2024)–; también está el

ejemplo de Estados Unidos sobre Irak, sobre Vietnam y sobre Afganistán. En fin, que los colonialismos continuados se leyeran a espaldas de la “Guerra Fría” es parte de la consecuencia gubernamental del histórico *orientalismo* sobre el que alertó Edward Saïd en esas geografías de Palestina y el resto de Asia, al que suman el salvajismo y otras desfiguraciones sobre entornos colonizados como África y América Latina y el Caribe. El imaginario de superioridad en todo colonialismo no impone solo una fabulación cultural sobre la otredad, sino violencias tangibles y extremas que buscan aniquilar al otro mientras Occidente se anestesia con su narrativa de paz. Entre tanto, deja fuera el impacto de las guerras que produce en todas las periferias. Aunque acabó la Segunda Guerra Mundial, aunque se superó con creces la, mal llamada, Guerra Fría, y aunque superamos en apariencia la crisis de igualdad que evidenció la última pandemia, el Colonialismo sigue siendo un problema vigente expresado de manera radical en Gaza. La tensión derechos humanos frente al colonialismo rampante sigue vigente.

En redes sociales son frecuentes las afirmaciones donde se dice que los organismos humanitarios no sirven porque no tienen dientes, porque no tienen poder, porque “no pudieron frenar a Israel”. El riesgo que la ONU ha asumido ante la opinión pública indica que, al revelar la belicosidad del Estado de Israel, también ha revelado cómo la protección institucional humanitaria ha fallado desde dentro –por las razones históricas de su creación; porque las intenciones de salvaguarda de la humanidad no la han eximido de las continuidades del colonialismo y los juegos de poder geopolítico; porque abriga un pacto que, de nuevo, debe colocar las cartas sobre lo que se entiende como dignidad humana.

Los informes de la ONU pueden leerse como un acto de impotencia y humildad “impertinente”, pero sumamente necesaria. Después de todo, esas agencias están conformadas por equipos humanos. Toda agencia humanitaria tiene el propósito de salvaguardar el cumplimiento de los derechos de los pueblos que protegen y de sus trabajadores, pero los Estados tienen el poder y el deber de garantizarlos. En pleno auge neoliberal está claro que los Estados potencia actúan bajo lo que Enzo Traverso entiende como “razón de Estado”, una pulsión para ejercer el autoritarismo de Estado (en este caso apoyando a Israel) basado en la complicidad entre países que cometen crímenes con intereses no solo políticos, también financieros.³³ Pero tal complicidad se funda también en la inercia de los patrones coloniales que persisten en toda la real política europea, los cuales la alejan de las prescripciones humanitarias sustanciales, mientras se acercan más a la mercantilización de las industrias armamentistas y de otros intereses que sostienen las economías de esos países que, paradójicamente, han concentrado históricamente los estatutos humanitarios. En ese esquema nunca hay igualdad humana.

³³ Concepto que toma de Norberto Bobbio, donde un hecho violento cometido por un sujeto recibe una condena absoluta, mientras, si es cometido por un Estado, es plenamente justificado. Se trata de lo que Norberto Bobbio llamó el realismo político: la brecha entre moral y política. Tomando el ejemplo del apoyo de Alemania a Israel, Enzo Traverso alerta sobre el modo en que se construye el esquema de complicidad entre Estados que cometen actos criminales (Traverso, 2024, p. 47).

Con los informes de la relatora de la ONU, Francesca Albanese, quedaron claras dos líneas. La primera: los organismos humanitarios no tuvieron un impacto suficiente en la geopolítica internacional, ya que se han mostrado carentes de injerencia; no pudieron detener la incursión del ejército israelí en la Franja de Gaza; no lograron rescatar las personas en peligro que quedaron atrapadas tras los sucesivos avisos de evacuación; no lograron defender su propio personal de la UNRWA criminalizado como terrorista; no pudieron franquear las barreras para que la comida en camiones de suministro humanitario dejara de podrirse; no lograron evitar que detonaran decenas de misiles sobre personas desesperadas pidiendo comida; no lograron detener a los ministros prófugos de la justicia internacional; y no lograron, en muchos sentidos, crear una rotunda conciencia de la dimensión del daño en la Franja de Gaza y en el resto del pueblo palestino, incluido el de Cisjordania.

Aun así, hay una segunda deriva, porque sí lograron, contra varios intereses adversos, presentar un documento oficial con gran cantidad de evidencia dispuesta en enlaces de hipertexto que exponían la evidencia de los comunicados de autoridades y prensa de los actores involucrados, de los cuales solo sirven los de estamentos oficiales no israelíes. Incluso, con esas imágenes, textos, afirmaciones, enlaces y declaraciones ahora encubiertas y retiradas por los aparatos de inteligencia sionistas, el documento brinda pistas, por primera vez, de un giro moral en el centro de la Organización que creó el Estado de Israel y olvidó, estratégicamente, el apoyo a la creación de un Estado palestino. Se trata de un documento que vincula el lenguaje jurídico con el lenguaje humanitario; es decir, es un juicio y es una plegaria. Y es una fuente para un archivo futuro. Está claro que la ONU ha roto el círculo de impotencia, impunidad y complicidad con los Estados potencia a costa de quedar sin patrocinio, a costa del cierre de sus agencias y su agenda humanitaria en Gaza, Cisjordania y territorios ocupados de Palestina. Este giro ético era urgente para la ONU, la cual, como advierte Enzo Traverso (2024, pp. 48-50), gira en su posicionamiento moral hacia el Sur, con una acción que inicia desde un país africano y a la cual secundan otras naciones de América Latina y la misma África, para expresar la voluntad de no aliarse de manera cómplice con la acción de Israel secundada por Estados Unidos y otras potencias altamente bélicas.

Boceto 3. Camuflaje humanitario: la estrategia de la evacuación

Todo *genocidio* tiene un método de encubrimiento compuesto por propaganda política, la reiteración de la mentira hasta hacerla parecer *verdad*, y la distorsión de las acciones bélicas perpetradas sobre esa población deshumanizada, expuesta como objetivo militar. Se trata de un método criminal de reorganización del territorio mancillado, donde se quiebra toda forma de reconocimiento entre los pueblos sometidos y su paisaje mientras se implanta la imagen de la destrucción.

En eso consiste también la estrategia de incapacitar a la población gazatí para recuperarse. Aquí solo puede reparar aquel que tiene los medios para las armas y, a la vez, los medios para la supuesta rehabilitación del espacio vacío (ya limpio de su gente). La catástrofe del pueblo palestino consiste en que ha sido exhibido

como un pueblo impotente para construir su reparación. Esto es posible, pero solo cuando se carece de poética. Sin embargo, no es esa la evidencia que la producción académica, literaria, artística y poética, de carácter político, ha dado Palestina al mundo. El problema consiste en que la imagen de Palestina llega a Occidente deformada y borrosa, azotada por las urgencias irremediables de un genocidio. Por ello, las imágenes de Gaza que están dando la vuelta al mundo, las cuales, en algunos casos han llegado por primera vez a rincones y generaciones que la desconocían por completo, encriptan la subjetividad palestina. Sobre ese tipo de imágenes vaciadas de politicidad se puede imponer todo tipo de información: como la de un trato humanitario que Israel se atribuye, al dar por sentado que informa “debidamente” a la población civil para que se resguarde de los efectos de los bombardeos.

El 1 de diciembre de 2023 cayeron del cielo millones de papeletas que en la distancia titilaban como el confeti de una fiesta. Estaban escritas tanto en árabe como en la lengua del colono —el hebreo—, además del inglés (WION, 2023). En esas papeletas se daban instrucciones a la población civil gazatí para evacuarse lejos de las zonas de bombardeo. El uso de las lenguas de poder en una situación de urgencia y en un espacio donde se juega la subjetividad del otro es irremediablemente político; no se hablaba tanto con los gazatíes sino con la comunidad internacional hoy día, con 90% de la infraestructura destruida en la Franja de Gaza, es imposible pensar que pudo sobrevivir alguien desplazado más de tres veces en un mismo día, y luego bombardeado en el lugar indicado como resguardo (Amnesty International, 2024; Albanese, 2024b). De modo que, el sentido de la palabra resguardo en Gaza alerta sobre una trampa mediática mortal.

Forensic Architecture clasifica en las siguientes tres fases lo que ha denominado *Violencia humanitaria en Gaza*: la primera fue el desplazamiento masivo del norte hacia el sur en octubre de 2023, que dividió la franja en dos, a la altura de la reserva natural del humedal Wadi Gaza; la segunda, denominada la “red de evacuación” divide la Franja en más de 600 pequeñas zonas, dispuestas según la óptica de la inteligencia artificial militar; la tercera, consiste en seguir empujando hacia el desplazamiento masivo a través de la falacia de las “zonas seguras” (Forensic Architecture, 2024). Este último es el más despiadado debido a las crudas condiciones de inanición de la población, a la dificultad para encontrar atención sanitaria, medicamentos y agua potable, a lo que se suman los desplazamientos continuos y errantes de centenares de familias diezmadas por bombardeos y graves condiciones de salud, sin garantía de “resguardo”. Como bien afirmó Frantz Fanon (2018), el colonialismo en su fundamento militar opera bajo la segmentación del territorio, cuestión que también fragmenta la subjetividad del colonizado. La Franja de Gaza, una pequeña porción de tierra palestina bloqueada por cielo, mar y tierra hace casi dos décadas, ahora no solo está aislada, sino fragmentada, excluida, incomunicada, invisibilizada.

El tipo de violencia que ejerce el Estado israelí, la multiplicación de objetivos enemigos, y con estos, el desborde de su paranoia estatal, ha sido una táctica de control sobre la propia psiquis de su población militarizada y volcada por completo a la innovación tecnológica. Los militares israelíes en Gaza han ejecutado

violencias que participan de la lógica de banalización de los videojuegos. Uno de los puntos más cuestionables tiene que ver con el uso de *drones* e inteligencia artificial para detonar explosivos. A través de dispositivos que procesan enormes cantidades de datos para generar miles de “potenciales” objetivos de ataques militares se han empleado dos tipos de *software* que detectan movimiento, cuerpos de personas, temperatura y más datos biométricos. El primero, llamado *Lavender*, se enfoca en encontrar objetivos (ahí sí) humanos, o humanizados por el sistema de detección de la máquina, pero bestializados por el sistema político. La prioridad son varones, debido a que son los principales sospechosos de terrorismo (Stopkillerrobots, 2024; *Aljazeera*, 2024). El segundo, es el *software Gospel*, enfocado en las estructuras urbanas donde esos varones “se esconden” (con sus hijos, esposas, y abuelas, desde luego), por lo cual suscitó el llamado de diferentes organizaciones de derechos humanos para detener los ataques contra la población civil, incluidas organizaciones israelíes (ACRI, 2024).

Lo anterior describe la relación entre Inteligencia Artificial e Inteligencia militar como una relación que no es propia del Estado, sino propia del hombre de la máquina de guerra, debido a que los soldados de las Fuerzas Armadas Israelíes obedecen a la visualidad de una máquina de aniquilación paranoide. Según Gilles Deleuze y Félix Guattari, “el Estado observa al hombre de guerra a través de su condición negativa: estupidez, deformidad, locura, ilegitimidad, usurpación...” (Deleuze y Guattari, 2020, 461). Mientras Israel brutaliza a su propio ejército, sostiene una relación tensa con la máquina de guerra a través de la institución militar dado que dicha máquina –que es un conjunto de dispositivos, tecnologías y racionalidades de exterminio– es irreductible al Estado, y de hecho, es extrínseca a él (Deleuze y Guattari, 2020). De modo que, la máquina de guerra no es una condición táctica al servicio del Estado de Israel, sino su *contra*, es precisamente lo que no permite la formación de un Estado palestino, y a la vez, lo que no permite que Israel se posicione como un Estado democrático.

Boceto 4. El desenmascaramiento

En julio de 2023, Benjamín Netanyahu realizó una visita al Congreso de Estados Unidos y afirmó:

Nuestro mundo está en crisis en el Medio Oriente. El acceso del terrorismo, por parte de Irán, confronta a Estados Unidos, Israel y nuestros amigos árabes. Este no es un choque entre civilizaciones. Es un choque entre barbarie y civilización; es un choque entre aquellos que glorifican la muerte y aquellos que santifican la vida [...] (FOX 5, 2024).³⁴

Como una estrategia de manual, apropiándose del lenguaje políticamente correcto, se instala en la premisa racista por excelencia de todo colonialismo, la distinción entre “barbarie y civilización” para justificar el ejercicio de la extrema violencia. Más adelante, quizá en uno de los fragmentos más polémicos, afirmó:

³⁴ Las citas del discurso de Netanyahu ante el Congreso estadounidense son traducción propia del inglés al español.

algunos [de los manifestantes] proclaman: ¡Gays for Gaza!, podría también decir ¡Pollos para KFC! (aplausos). Estos manifestantes gritan “desde el río hasta el mar”, pero muchos no tienen idea de qué río y de qué mar están hablando (aplausos). No solo tienen “F” en geografía, también tienen “F” en “historia”. [...] cuando Israel lucha contra Hamás, nosotros luchamos contra Irán. [...] Y cuando luchamos contra Irán, estamos luchando contra los más radicales enemigos y asesinos de los Estados Unidos de América. [...] No solo nos protegemos a nosotros mismos. Los estamos protegiendo a ustedes. (afirma con un puño sobre el atril, aplausos) (FOX 5, 2024).

El 24 de marzo de 2024 la cadena catari *Al Jazeera* publicó el documental *October 7*, resultado de una investigación forense (AJIUNIT, 2024). Un equipo de reporteros expertos denominado *Unit-1* examinó horas de grabaciones de CCTV, *dash-cams*, celulares y cámaras portadas en las cabezas de los combatientes hallados muertos de Hamás. El equipo organizó las piezas fragmentarias de un conjunto de imágenes tomadas de los dispositivos de aquellos que emplearon las cámaras como una prótesis visual. Este documental, así como el primer informe de la ONU (*Anatomía de un genocidio*), determinaron tajantemente que no hubo ni decapitación de bebés, ni violaciones masivas a mujeres israelíes. Toda esta falsa información fue el móvil principal para deshumanizar a Hamás y a la población gazatí en redes sociales, y ante la opinión internacional, argumentando la “legítima defensa” de Israel respaldada por políticos de Estados Unidos, y otros países. Se constataron, en cambio, ocultamiento de pruebas, falsificación de relatos, pagos a testigos falsos para que difundieran montajes a cadenas internacionales por parte del Estado israelí, y la táctica añeja de utilizar imágenes de archivo para desinformar y difundir relatos errados. Se constató también, incluso en los propios informes de la inteligencia israelí, que el ejército sionista también asesinó a sus conciudadanos no solo por el intercambio de fuego, sino para alterar la dimensión del daño ocasionado por Hamás.

Sí, también se evidenció el tipo de violencia perpetrada por Hamás, la cual implicó maltratos, amedrentamientos y fuego abierto sobre población colona en territorios ocupados. En todo ello, de manera súbita, se delató la condición más delirante de ese violento intento de *retorno* por parte de Hamás cuando cayeron en cuenta que el plan principal, “franquear el muro”, fracasó en cuanto estuvieron del otro lado. Cayeron en cuenta que no había plan, que no habían tenido esa dimensión de futuro, que todo estaba puesto sobre el presente del fin. Es un efecto propio de la segregación alterar, junto a la dimensión de espacio, la del futuro y el pasado. También se constató cómo cruzaban los gazatíes a Israel y regresaban con los caballos de los colonos, con sus manzanas, con algunos de los vehículos que han “hecho florecer el desierto” ocupado a costa de la desecación de Gaza. Cruzar el umbral de la historia y no tener un plan específico expuso el régimen de temporalidad que se experimenta en Gaza: un latente pasado añejo que no enseña nada porque la temporalidad del estatuto de refugiado ha sido una condición permanente de incertidumbre; se trata de una memoria que no es necesario seguir

organizando porque está muy bien dispuesta pero poco reconocida; y donde tampoco se ofrece un futuro, porque el límite de la historia es un muro construido con cementos de Cemex y con bloques de mentiras y ocultamientos de la verdad.³⁵

Meses después, el mismo equipo periodístico de la cadena catari *Al Jazeera* publicó, en octubre de 2024, el documental *Gaza*, donde informó detalladamente el tipo de trato que los soldados de las fuerzas militares israelíes han tenido durante los bombardeos indiscriminados en Gaza, muchos cometidos por simple diversión o para producir contenido en redes sociales. En el video se detallan diferentes aspectos de la embestida armada. Tanto la estrategia de bombardeo indiscriminado a población civil en busca de ayuda humanitaria, como soldados en diferentes prácticas de banalización del daño causado. Como ejemplo hay videos de varones jugando a exhibir la ropa interior de las mujeres musulmanas, cuestionando de ese modo la intimidad de lo que creen, deben ser las mujeres con velo; otros militares en poses de fotografías heroicas mientras detonaban a sus espaldas alguna casa vía control remoto; en otros videos hay mujeres soldado haciendo coreografías para *TikTok*. Muchos de estos militares fueron reconocidos con nombre propio por el equipo de investigación para que el documental sirva algún día como evidencia.

Esbozo final: fragmentos para reparar una segunda oportunidad: descolonizar la mirada humanitaria con Palestina

No tenemos ningún relato palestino, solo imágenes occidentales, u occidentalizadas, pese a los esfuerzos de *Al Jazeera*. La inasible verdad que surge en este *genocidio* es cuán encriptado está para Occidente (y para los sures globales no árabes) la subjetividad palestina.³⁶ Palestina ha sido utilizada como un cascarón vacío porque, sencillamente, en el mar de noticias tendenciosas, algunas solidarias, otras plagadas de información falsa, lo único que se ha recogido de los palestinos –fuera de los reportajes *in situ* sobre el desespero inmediato ante los bombardeos de hospitales– ha sido apenas el registro de una prótesis en video de lo que pudo ser su mirada, como lo enseñaron los documentales *Gaza* y *October 7*.

Palestina se ha enseñado como una malformación monstruosa de intenciones bélicas extremistas conjugadas en el estereotipo del terrorista, bien diseñado por la maquinaria del extremismo sionista israelí y difundido por sus principales aliados geopolíticos. En todo ello está la saña de una domesticación a la fuerza del blanco sobre el árabe, porque la opresión ante el palestino se dispone como un diálogo

³⁵ Para ver la relación de la empresa mexicana con la construcción del muro, véase el sitio web <https://stopcemex.org/>

³⁶ Esta reflexión la agradezco a mi esposo, el profesor palestino de lengua y literatura árabe Shadi Rohana, quien me ha permitido ver con más claridad todo lo que se queda en el *delay* de las traducciones mediáticas del árabe al español. Cada una de las noches de diálogo sobre lo que sentimos de la distancia con su terruño natal ha ido configurando de manera más asidua la conciencia sobre la desconexión absoluta con la subjetividad palestina.

entre masculinidades que no toma en cuenta la disparidad de poder, sino la construcción imaginaria del monstruo orientalizado, sea con el pretexto bíblico o sea con la malversada noción de democracia. El excesivo uso de fuerza, la desmesurada estereotipación de Hamás, son simplemente continuidades de la episteme colonial que ha barbarizado al árabe, al negro, al indígena en cualquiera de los lugares de explotación. Por lo tanto, para saber acompañar a Palestina, para construir un proyecto de paz acerca de la cuestión palestina es imperante tanto descolonizar la mirada, como desorientalizar el trato con la Palestina ultrajada y terrorífica y entenderla como una complejidad cultural, política y subjetiva inmersa en una historia compleja, y con propuestas, pero, sobre todo, como un pueblo con igualdad de derechos como cualquier otro pueblo de la tierra; esto implica, un pueblo en lucha.

Ahora bien, descolonizar la mirada sobre la cuestión palestina, exige enfocarse de manera sustancial en la omisión al respeto de los derechos humanos del pueblo palestino. Lo que implica tomar en cuenta que la solución no consiste en “volver a Oslo”, como se afirma incluso desde las mejores intenciones, y así abrir el canal para crear dos Estados. Esa oportunidad se perdió con el uso desigual que hicieron del acuerdo tanto Israel como Estados Unidos, ante el débil posicionamiento de la OLP que no recogió las peticiones de sus movimientos sociales surgidas durante la primera intifada, y en cambio, se conformó con un conjunto de “dádivas” del opresor que nada tenían que ver con el reconocimiento de un Estado pleno de derecho (Saíd, 2009; Bacha; 2017). Entonces, la dimensión del daño, después de los diferentes momentos bélicos que antecedieron este genocidio, plenamente previsible y evitable, es muy profundo después de 76 años de ocupación. No hay elementos materiales—no hay territorio continuo, infraestructura, tierras cultivables—ni una disposición política real para crear dos Estados; y menos, para creer que si se consolidan puedan tener igualdad de oportunidades. No se puede crear, ni consolidar, ningún Estado a expensas de un pueblo sin reconocimiento del daño que ha sufrido mientras las deudas históricas (de Israel y la Comunidad Internacional con Palestina) siguen impunes.

Plantear una paz perdurable y justa es posible solo si se considera crear un Estado laico para todas y todos los ciudadanos que habitan el suelo palestino. "No puede haber reconciliación a menos que ambos pueblos, dos comunidades de sufrimiento, decidan que su existencia constituye un hecho laico, y que se debe abordar como tal" (Saíd, 2009, p. 93). Una cuestión que da en el epicentro del esencialismo con que Israel ha consolidado su derecho a ser Estado, basado en la paranoia antisemita. Girar el diálogo hacia un vértice que no se centre en el derecho de una víctima (que ya no es tal), sino en un diálogo entre pueblos, colocando al centro los derechos humanos, sería posible si hay acompañamiento, y no complicidad, de la Comunidad Internacional; y si se escucha la vocación de otras naciones, preferiblemente del Sur, porque comparten la memoria de opresión del colonialismo.

El retorno, por lo tanto, es el indicio de reparación. Retornar el territorio es comprender que hay que retornar al derecho a volver a imaginar toda esa complejidad agotada por el colonialismo, borrada de manera implacable para hacerla demográfica y poblacionalmente un espacio vacío ante los ojos de los colonos. Israel

debe reparar esa primera desposesición y expulsión de 800.000 palestinos en 1948, y luego la ocupación de Cisjordania, Gaza, el Golán y el Sinaí (durante la guerra de 1967) y, de paso la anexión infame y contra la ley de Jerusalén. Por otra parte, la reparación a Palestina como comunidad árabe también implica los remanentes de la guerra contra el Líbano en 1982, teniendo en cuenta el alto porcentaje de refugiados palestinos que albergaba, y las matanzas de miles de palestinos durante las intifadas (1987-1993 y 2010) (Saíd, 2009; Eid, 2024). También hay que reparar el arrasamiento de árboles de olivo y cultivos propios de los palestinos, la encriptación de sus archivos y la prohibición a los árabes de visitarlos y de construir su memoria libre de persecución y censura. Hay que reparar el robo de libros y bibliotecas de las familias palestinas que fueron expulsadas en 1948. En todo ello se abriga el derecho a la memoria. Habría que consolidar de nuevo los planes de estudio desde la sensibilidad árabe. Por una parte, darle cabida a los árabes en las materias de pensamiento para que sigan en contacto académico con su lengua materna; por otra, cambiar radicalmente la orientación sionista con que las comunidades de niñas y niños israelíes crecen naturalizando el odio por el palestino. Es imprescindible que se cumpla el derecho a la autodeterminación, el derecho a la autonomía y que se consolide de manera conjunta, el principio de soberanía, que es finalmente el que demarca los espacios, las fronteras, los territorios. Hoy día, Palestina está carcomida y pulverizada por el sistema fronterizo interno que Israel ha afianzado mientras ha aumentado exponencialmente su demografía colonial de asentamiento, sobre todo, después de los Acuerdos de Oslo.

En el epicentro de Palestina, del pueblo palestino, incluido el de su diáspora, hay una reparación en marcha desde siempre, de la cual no hay una “anatomía”. Si Israel pretende ser un Estado democrático de derecho, no está eximido de su deber por las secuelas de la ocupación, el destierro, la apropiación de tierras, y los delitos de *lesa humanidad*; la tortura practicada durante décadas sobre presos palestinos, sin juicio ni garantías de debido proceso, recrudescida durante el último año, y el genocidio (Btselem, 2024; Albanese 2024a; 2024b).

Para reparar a Palestina, Israel debe reconocer el daño que ha cometido. No puede Israel renunciar a la historia de Palestina, ni los millones de palestinos arrasados porque, sencillamente, se queda sin historia; porque su historia no está sustentada en un holocausto, sino en, y sobre, y a pesar de Palestina. La creación de un Estado ocupacionista y colonialista como es Israel, con la anuencia de todas las potencias mundiales del momento, ha sido un daño presuntamente irremediable en la historia de los derechos humanos; un daño irreparable. No hay vuelta de tuerca en la historia, no se supera un genocidio con otro. ¿Cómo va a integrar Israel los crímenes de guerra cometidos sobre Palestina en su memoria histórica? ¿Qué tipo de disociación debe padecer su narrativa nacional para que se permita un acto de justicia?

La única forma de pensar una segunda oportunidad para Palestina es atravesando el daño, y ello implica una segunda oportunidad para Israel, para que deje de ser el adefesio que ha sido desde su creación y que funciona siempre como negatividad de un cúmulo de posibilidades que niega, de derechos que no reconoce. El daño que Israel ha ejecutado sobre el suelo y el pueblo palestino es el daño de sí mismo.

Después de todo, el ecosistema de la guerra está plantado sobre el mismo ecosistema del cuidado de la vida; no puede existir sin esa contraparte. De modo que, para poder aniquilar a la población palestina y adueñarse de su territorio, Israel ha tenido que aniquilar la psiquis de su propio pueblo israelí que, utilitariamente, llama judío, destrozando incluso la amortiguación social para la reparación de cualquier guerra, al haber militarizado a sus mujeres y niños, y haber dañado, de manera irreversible el territorio expropiado que después será presentado como un desierto florecido (de manera artificial). “El hombre de guerra aparece desfasado, condenado, sin futuro, reducido a su propio furor, que vuelve contra sí mismo” (Deleuze y Guattari, 2020, 463). Esta pauta analítica es también una pauta del tiempo que cae sobre el la sociedad israelí convertida íntegramente, a la fuerza, hacia la vocación militarista: una sociedad desfasada, sin futuro, condenada a su propia euforia contra sí misma. Es paradójico que la paz haga visible la interdependencia que pretende dañar la guerra. Al reparar a Palestina, Israel puede verse capacitado para reparar la memoria distorsionada de sí mismo, porque nunca ha sido soberano, solo ha sido una continuidad del colonialismo occidental, la más reprochable, por lo demás. De eso habla una Palestina liberada.

La “segunda oportunidad” como instancia de reparación no es un don, una condonación o una dádiva para Palestina. Se trata en cambio de una necesidad de transformación de conciencia histórica urgente para el mundo, el cual debe reconfigurarse ante este nuevo paradigma guerrerista, donde la Inteligencia Artificial satura la presencia de las máquinas de guerra, que son cada vez más incontrolables, producidas por los mismos países que concentran armas, leyes y dinero a costa de su capital humano. En medio del cinismo reinante, hay experiencias muy favorables, como el posicionamiento de la Corte Internacional de Justicia y la ONU, las cuales, a costa de una revisión crítica y la amenaza de deslegitimación, asumieron la relevancia y el compromiso ético de denunciar el genocidio.

Reconocer el daño del genocidio y las responsabilidades de reparación que tienen Israel y sus países cómplices: Estados Unidos, Alemania, Inglaterra y Canadá, entre otros, y convocar al diálogo y al acompañamiento que las naciones del Sur brindan a Palestina. Ahí se puede conjurar una dimensión humanitaria más extendida, escrita en diferentes lenguas y evocada con otros lenguajes diferentes a la fotografía de guerra. Hay que escuchar a Sudáfrica, a las naciones solidarias de Argelia, Colombia, Chile, Brasil, entre otras, que hacen llamados desde el Sur para atender a Gaza como la crisis humanitaria de nuestro tiempo. Solo así se puede abrigar un espacio de clemencia en esta vergonzante historia que sigue su curso día con día en las fatales decisiones de los genocidas.



Referencias

- ACNUR. (1951.) *Convención sobre el Estatuto de los Refugiados*. https://www.acnur.org/sites/default/files/2023-05/Convencion_1951.pdf
- ACNUR. (1967). *Protocolo sobre el Estatuto de los Refugiados*. Disponible en: <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/protocol-relating-status-refugees>
- ACRI-The Association for Civil Rights in Israel. (2024). 'Examining the use of "The Gospel" System, Used to Propose Targets for Military Attacks' Disponible en: <https://www.english.acri.org.il/post/examining-the-use-of-the-hasbara-system-used-to-propose-targets-for-military-attacks>
- ALBANESE, F. (2024a). *Anatomía de un genocidio. Informe de la Relatora Especial sobre la situación de los derechos humanos en los territorios palestinos ocupados desde 1967*. Disponible en: <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/g24/046/14/pdf/g2404614.pdf>
- ALBANESE, F. (2024 b). *Informe de la Relatora Especial sobre la situación de los derechos humanos en los territorios palestinos ocupados desde 1967. El genocidio como supresión colonial*. ONU. Disponible en: <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n24/279/71/pdf/n2427971.pdf>
- ALJAZEERA-News. (2024). "AI-assisted genocide: Israel reportedly used database for Gaza kill lists". Disponible en <https://www.aljazeera.com/news/2024/4/4/ai-assisted-genocide-israel-reportedly-used-database-for-gaza-kill-lists>
- ALJAZEERA. Investigations Unit AJIUNIT (2024) *October 7*. Disponible en: <https://www.ajiunit.com/investigation/october-7/>
- ALJAZEERA. (2024b). *Gaza*. Disponible en <https://www.ajiunit.com/investigation/gaza/>
- B'TSELEM-The Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories (2024) *Welcome to hell. The Israeli Prison System as a Network of Torture Camps*. Disponible en: https://www.btselem.org/publications/202408_welcome_to_hell
- BISHARA, Azmi. (2022). *Palestina: Matters of Truth and Justice*. London: Hurst and Co.
- COUNCIL FOR SOCIAL JUSTICE ICNA. (2024). "Israel's torture of UNRWA Palestinian employees". https://icnacsj.org/israels-torture-of-unrwa-palestinian-employees/?gad_source=1&gclid=Cj0KCQiA88a5BhDPArisAFj595iulYg5ZsRvHOd-tf38S984SQoeyA2B9CoMtoK5vPhSniMT-_Y9O7qkaAte9EALw_wcB
- DELEUZE, G. y Guattari, F. (2020). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos. Traducción de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta.
- DES Forges, A. (1999). *Leave None to tell the Story. Genocide in Rwanda*. New York: Human Rights Watch. Disponible en: <https://www.hrw.org/reports/pdfs/r/rwanda/rwanda993.pdf>
- FARASI Saber, I. (2024). *A 'cultural genocide': Which of Gaza's heritage sites have been destroyed?* Aljazeera News, Julio 11 de 2024. Disponible en: <https://www.aljazeera.com/news/2024/1/14/a-cultural-genocide-which-of-gazas-heritage-sites-have-been-destroyed>
- FASSIN, D. (2024). *Une étrange défaite. Sur le consentement à l'écrasement de Gaza*. La Découverte.

- FANON, F. (2018). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica. Traducido por Julieta Campos.
- FILKENSTEIN, N. (2014). *La industria del Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*. Akal.
- FORENSIC Architecture. (2024). *Humanitarian Violence in Gaza*. Disponible en: <https://forensic-architecture.org/investigation/humanitarian-violence-in-gaza>
- FOX. (2024). Full speech: 'Israeli Prime Minister Benjamin Netanyahu makes address to Congress'. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=PH0iuQ7KXoU>
- LEMKIN, R. (2014). *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*. New Jersey: Lawbook exchange.
- NOTICIAS-ONU. (2020). A 75 años del lanzamiento de la bomba atómica sobre Hiroshima, el mundo aún no elimina las armas nucleares. Disponible en: <https://news.un.org/es/story/2020/08/1478442>
- ONU. (1948). *Convención para la prevención y la sanción del delito de genocidio*. Disponible en: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/16264.pdf>
- RABINOVICH, S. (2020). *La biblia y el dron*. Rosario: último Recurso y Casagrande. Heredad.
- SAÍD, E. (2004). *Nuevas crónicas palestinas. El fin del proceso de paz*. Debolsillo. Traducción de Francisco J. Ramos.
- SMITH, Z. (2014). Hombre contra cadáver. *Letras libres*. España: <https://letraslibres.com/wp-content/uploads/2016/05/m-smith.pdf> Traducción de Daniel Gascón
- STOPKILLERROBOTS. (2024). *Use of Lavender data processing system in Gaza*. Disponible en: <https://www.stopkillerrobots.org/news/use-of-lavender-data-processing-system-in-gaza/>
- THE Asahi Shimbun. (2024). EDITORIAL: Ethical 'double standards' come to fore in Aug. 9 A-bomb ritual. <https://www.asahi.com/ajw/articles/15383928>
- UNESCO. (2024). UNESCO's action in the Gaza Strip/Palestine. Disponible en: <https://www.unesco.org/en/gaza/assessment>
- UN-News .(2024). 'Israel: New law blocking UNRWA 'would be a catastrophe', Guterres warns'. Octubre 8 de 2024. Disponible en <https://news.un.org/en/story/2024/10/1155471>
- UNRWA. (2024). 'Briefing to the United Nations Security Council by UNRWA Deputy Commissioner General. Ms. Antonia de Meo. Julio 24 de 2024. Disponible en: <https://www.unrwa.org/newsroom/official-statements/unrwa-briefing-security-council>
- WION. (2023). Evacuate your homes: Israel army drops flyers, telling Gazan to flee 'immediately'. Octubre 30 de 2023. Disponible en <https://www.wionews.com/world/evacuate-your-homes-israel-army-drops-flyers-telling-gazans-to-flee-immediately-646416>



Reseña *Contra el apagón.* *Voces de Gaza durante el genocidio*

VÍCTOR HUGO PACHECO CHÁVEZ



*La tierra de
Palestina produce
resistencia como
produce olivos. No
te preocupes por
eso. Palestina vivirá
y ganará.*

Houria Bouteldja

Cuando John Berger estaba escribiendo su libro *Cartas de A a X*, que trata sobre la correspondencia que un prisionero juzgado como terrorista mantuvo con su pareja sentimental y de militancia, decía que, aunque el libro no ubicaba geográficamente la historia, su escritura estuvo influenciada por la realidad que había visto en sus estancias en Palestina. La decisión de no ubicarlo en Palestina era porque

la historia como tal bien podría situarse en cualquier lugar de influencia árabe, pero también podía hablar de Latinoamérica, Rusia o cualquier otra región. Esto es así porque Palestina desde hace algún tiempo se ha vuelto una metáfora de la resistencia, pero también de lo que puede ocurrirle a la humanidad en un futuro próximo (Del Olmo, 2007).

La aniquilación de Palestina es una realidad que está ocurriendo no solo en su geografía, la cual cada vez ocupa menos territorio ante la expansión del Estado colonial israelí. También hay una aniquilación simbólica que va más allá de la retórica que niega el genocidio. Esta aniquilación simbólica en el fondo ha llevado a cierta invisibilización del conflicto. Al cual primero se le denominó como conflicto árabe-israelí, luego como conflicto palestino-israelí, y, en la actualidad, pareciera un conflicto doméstico del Estado israelí. Este desplazamiento e invisibilización de Palestina evidencia la intencionalidad de aniquilar todo legado que provenga de esas tierras (Gómez, 2013, p. 7).



Por ello, un libro como el que compiló Shadi Rohana *Contra el apagón. Voces de Gaza durante el genocidio*, hay que celebrarlo, ya que es un libro que denuncia los efectos de la guerra, pero también es un testimonio que mantiene vivo el legado cultural de la población gazatí. Ahora bien, aunque los poemas tienen ese valor testimonial, también son, a su manera, un acto de sacrificio, ya que en la escritura se empeña la vida. Hay un dato que no es menor, desde hace un año que se reanudó el conflicto han circulado notas que mencionan la muerte de varios poetas mediante los bombardeos. Esta es una situación que permanece hasta la actualidad, incluso varios de los poetas reunidos en esta compilación ya han fallecido. Esta doble dimensión del testimonio y del sacrificio hay que entenderla en el sentido que nos dice un autor como Siham El Khoury Caviedes (2024):

el testimonio, el recuento del sobreviviente. En árabe se usa la misma palabra para designar a un testigo y a un mártir: shahid. Desde un punto de vista lingüístico, hay poca distancia entre quien presencia y quien muere. Es precisamente ahí donde se posiciona el escritor, consciente de que la literatura de la resistencia surge, en un primer momento, de la conexión entre el lenguaje y la mortalidad.

Apagón como método de control

El libro se titula *Contra el apagón*, lo cual alude a la estrategia de control político y de incomunicación que ha realizado el Estado israelí hacia la población gazatí, especialmente los primeros días de los bombardeos en octubre de 2023. Este tipo de tácticas de represión han hecho de Palestina un laboratorio en el cual Israel experimenta con armas de destrucción y tecnología de vigilancia que luego comercia a otros países.

El que se mencione a los apagones como parte de ese bloqueo comunicacional que se ha generado en Gaza es importante por los efectos que produce sobre la escritura de la poesía reunida en el libro, ya que, aunque su escritura pudo ser anterior al apagón, solo una vez que se restituye la electricidad estos fueron colocados en las redes sociales. Varios de los poetas palestinos han muerto después de subir a las redes un último poema. La poesía aquí funciona también como una estrategia política para romper con ese cerco, la poesía como espacio de resistencia queda plasmada en las líneas de Hiba Abu Nada:

Nosotros, ahí arriba, estamos construyendo una ciudad nueva donde los médicos no tienen pacientes ni detienen la sangre; donde los maestros no sufren del hacinamiento ni gritan a sus alumnos. Hay familias sin dolor y sin tristeza, y periodistas que transmiten el paraíso. Hay poetas que escriben sobre el amor eterno. Todos son de Gaza. Todos. En el paraíso se está formando la Nueva Gaza, que existe sin ningún bloqueo (p. 12).

Aunque varios poemas apuestan por la intemporalidad o denotan la larga resistencia gazatí que nos devuelve a tiempos inmemoriales, como es el poema de Jalid Yum'a, hay quienes se proyectan en un horizonte futuro que cuestiona el presente, como lo hace Mahmud Omar. Hay un detalle a lo largo del libro, que intencional o no, me parece que funciona como una especie de "efecto de distanciamiento", al estilo de Bertolt Brecht, ya que cada poema tiene inscrita, la fecha, la hora y el

momento del día en que fue publicado en internet: mañana, tarde, noche; esto nos impide abandonarnos al texto como tal y nos hace preguntarnos de manera directa ¿qué hacíamos ese día, a esa hora, en esos momentos? ¿Qué pasaba en este lado del planeta, la noche del 7 de octubre a las 23 horas? Con este gesto la cotidianidad del lector también queda fracturada.

La población gazatí vive de manera permanente esta fractura de la cotidianidad, aunque esta se imponga de una forma inexorable. Los bombardeos ya no son la excepción, quizá nunca lo han sido, pero estos poemas nos permiten pensar en una vida donde el sonido de las bombas marca el ritmo de la vida, Manal Miqdad nos dice:

En la mañana, después del primer bombardeo de los aviones sionistas, agarré mis fuerzas y comencé a juntar mis cosas [...]

Pero me quedé mirando mi segunda biblioteca, pues la primera la perdí en la guerra pasada. ¿Qué hago con los libros? Son pesados, y será difícil cargarlos si me toca correr. Entonces decidí quedarme con aquellos que llevan una dedicatoria de autor (p. 27).

Es difícil pensar la cotidianidad en este sentido, más cuando en las breves líneas biográficas que sirven de presentación de los autores, podemos leer que aquellos poetas seleccionados sufrieron en vida un desplazamiento forzado.

Hacer de Gaza un espacio intraducible

En la presentación del libro Shadi Rohana apunta que la estrategia de exterminio tiene como punto central hacer intraducible a la población gazatí. ¿Qué significa esto? Significa que hay una preocupación eminente de los colonialistas israelíes de asilar a Gaza para que no pueda comunicar su indignación. Cuando nos enfrentamos a una lengua como algo impenetrable, como algo que no podemos asimilar, estamos privados de un campo de significaciones que puede enriquecer nuestra vida.

Esta reducción de una lengua a su intraducibilidad es un rasgo que caracteriza a todos los colonialistas. Hay una intención de reducir el diálogo siempre polifónico a un absurdo monólogo. Esto es algo que bien señaló en su momento Aimé Cesaire (2006):

Los indios masacrados, el mundo musulmán vaciado de sí mismo, el mundo chino mancillado y desnaturalizado durante todo un siglo; el mundo negro desacreditado; voces inmensas apagadas para siempre; hogares esparcidos al viento; toda esta chapucería, todo este despilfarro, la humanidad reducida al monólogo, ¿y creen ustedes que todo esto no se paga? La verdad es que en esta política está inscrita la pérdida de Europa misma, y que Europa, si no toma precauciones, perecerá por el vacío que creó alrededor de ella (p. 41).

Esta es la estrategia que han tenido todos los colonialismos a lo largo de la historia de la modernidad, que como bien señala Shadi Rohana, comenzó con la conquista de los territorios árabes en la hoy llamada España. El año de 1492 fue un cruce de varios procesos que a la actualidad repercuten y configuran de una manera



profunda las lógicas de dominación y exclusión. Por un lado, finaliza la conquista del Al Ándalus, se inicia la conquista en estas tierras y es el año en que Elio Antonio de Nebrija entrega a los reyes católicos su *Gramática de la lengua castellana*. Nebrija comprendió muy bien que la lengua está relacionada con el poder, la relación entre perder una lengua y perder el poder, por ello, desde esta perspectiva, las lenguas derrotadas son lenguas de los perdedores, nada tiene que hacer en términos de religación de la comunidad política, solo las lenguas al servicio de la soberanía imperial son las que impondrán la empresa de unificación (Cabezas, 2013, p. 51).

Sin embargo, estas lenguas derrotadas no necesariamente están languidecientes y extinguidas como el colonialismo global exige. Al ser reducidas a cenizas, al ser expulsadas del espacio, del tiempo y del territorio, permanecen como una huella que incomoda y desestabiliza la unidad totalitaria del monólogo. Me parece que esto podemos verlo en el poema de Uthman Hussein, quien apunta:

A Gaza no le preocupa su imagen o sus rasgos, sino su núcleo amasado con cenizas. Esta mancha de tierra, regada por el mar, tiene un sabor a sal, pero delicioso, un sabor punzante que te hace perder la capacidad de hablar. El estilo de Gaza es inexplicable: no puede ser retratado ni eliminado. De ahí la incapacidad del enemigo: este espacio diminuto lo traga, como el gato traga su miedo. Gaza es el peor lugar del mundo para tomar una foto, pero es el más bello para la nostalgia y la memoria. Gaza no llora, más bien flota sobre sus lágrimas. Gaza no grita: da señales de vida mediante explosiones majestuosas. Gaza, moldeada con el barro maleable de Dios, no permite la inmovilidad ni la visa sin sacrificios. El que vive en Gaza sabe que Gaza es un hijo al que hay que cuidar, y que, si sale de ella, se volverá infértil (p. 17).

Devolver a los gazatíes a la historia

Mucho se ha hablado de la fragmentación del espacio en los territorios como una manera de control poblacional, ya sea desde los postulados fanonianos de las zonas del ser y del no-ser o, recientemente, Achile Mbembe desde su noción de necropolítica. Esta fragmentación ha llevado a la creación de un Estado de *apartheid* israelí en las zonas ocupadas que niega el reconocimiento de la nación palestina. Pero, la fragmentación no solo es territorial y administrativa, sino que también es temporal. El tiempo está fragmentado, o mejor dicho desquiciado, suspendido; el presente, se convierte en un presente infinito que vive la población gazatí. Esa eternización del presente desconecta el horizonte de sentido tanto del pasado como el futuro, esto es porque no hay garantía de lo que pueda suceder. Si la temporalidad está desquiciada, si el sentido de la historia se ha desvanecido, esto supone una expulsión del tiempo social. Por ello se puede decir que los gazatíes han sido expulsados de la historia, se le condena al mito o a un futuro incierto. Esto lo refleja muy bien el poema de Manal Miqdad:

En esta hora oscura,
Dentro del vientre de una guerra,
El tiempo pasa y no pasa.
No encuentro, por delante, ningún cuento
Para contarle a mis hijos.
Y en honor de separar el pasado del porvenir,

Tampoco detrás lo encuentro.
 “Érase una vez” ya es un cementerio.
 Pero debo contarles algún cuento,
 Y lo empiezo con “Será, una vez será...” (p. 26)

El tiempo debe ser restituido, el tiempo social debe nuevamente poder trazar horizontes de sentido, es decir, se debe de regresar a la población gazatí al tiempo social histórico, para que pueda retomar su destino y la configuración de su nación en sus manos. Esto es necesario porque un futuro imaginado que pueda ubicarse en lo porvenir diferenciándose del pasado cristaliza un nuevo sentido de la historia colectiva, familiar o personal. Haidar Eid le llama a esto la recuperación de la agencia de los palestinos, para crear una alternativa desde un proyecto propio, la recuperación de las riendas de lo histórico es fundamental:

Los palestinos tienen que seguir adelante, pero con nuevas ideas que emanen de la firme creencia de que “los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio”, como también escribió Marx. Durante demasiado tiempo, los palestinos han estado dirigidos por políticos de derechas que no han conseguido ni uno solo de los derechos básicos que componen los tres elementos del pueblo palestino: los que viven en la diáspora, los residentes en Gaza y Cisjordania y los ciudadanos palestinos de segunda clase de Israel (Eid, 2024, p. 140).

Pero, no solo los gazatíes deben retornar a la historia, también los judíos deben de hacerlo, tal como apunta Houria Bouteldja (2024), se debe liberar a los judíos del sentido de víctimas eternas, para que en un ejercicio de libertad radical asuman la responsabilidad de sus acciones, asuman la responsabilidad de las violaciones a los derechos humanos y fundamentales que han cometido en territorio palestino.

Los olivos y la resistencia

El libro *Contra el apagón* en su edición mexicana tiene una peculiaridad que falta tanto a la edición puertorriqueña como a la chilena, que es el acompañamiento de las ilustraciones realizadas por la artista e investigadora Marcela Landazábal Mora. Las ilustraciones, más que limitarse a ilustrar los poemas, son más bien una obra en sí misma, un reflejo y una interpretación de aquello que está aconteciendo hoy en el territorio palestino. Son dibujos que de inicio invitan a imaginar otras posibilidades de representar la realidad desde una estética lúdica, como el primer dibujo, donde observamos un tanque militar rodeado de misiles que al caer se amontonan como crayones.

Decía Aníbal Quijano que las posibilidades de la transformación social se presentan primero en una estética de la utopía para después materializar en proyectos sociales. Las ilustraciones que contiene el libro, aunque parten de esta transgresión lúdica para decantar, como lo hace el último dibujo, en una apuesta por una nueva generación de palestinos que reivindican su cultura, sus valores y donde hay estrategias como aquella donde hasta los celulares adquieren un acto de resistencia, si nos atenemos al contexto del libro que recoge poemas publicados en redes sociales.

No obstante, las ilustraciones de Marcela Landazábal también muestran el lado trágico de la guerra: paisajes desoladores, ruinosos, con cielos que nos hacen recordar la inmensidad de los cielos apocalípticos e infernales de Gustave Doré, lo cuales se ciernen sobre la humanidad como un destino trágico.

En la breve serie de ilustraciones que nos ofrece Landazábal hay un potente simbolismo de los olivos como un elemento de la resistencia palestina. Al ver en la presencia de los árboles de olivo en los dibujos, me llama la atención la afirmación tan contundente de Shadi Rohana en el prólogo “siempre hubo personas labrando, cosechando el trigo, almacenando el aceite y las aceitunas para el invierno” (p. 5). Esto es un posicionamiento fuerte contra el relato de lo desértico de las tierras palestinas. La narrativa sobre lo desértico y, por lo tanto, de lo deshabitado de estas tierras ha sido siempre funcional al proyecto de colonización israelí. Este es un aspecto que desde la distancia sobre la cual observamos el desarrollo del conflicto a lo largo del tiempo, nos pasa desapercibido. La periodista Liat Berdugo, al recordar un momento de su infancia en un viaje a Palestina, participó en una aparente inocente campaña de reforestación, en la cual plantó un árbol, sin entender por la edad y el contexto familiar, que estas campañas estaban auspiciadas en el marco de los programas de reforestación del Fondo Nacional Judío, que lejos de la inocencia y de una preocupación verdaderamente ecológica, hacían este esfuerzo bajo una lógica de la colonización. La misma Liat Berdugo reflexiona sobre las implicaciones de este asunto:

Los beneficios climáticos son irrelevantes, porque las motivaciones más profundas son culturales. La “imagen de un Israel boscoso siempre ha disparado la imaginación de sionistas bien intencionados”, dijo Jay Shofet, de la Sociedad para la Protección de la Naturaleza en Israel, que critica las prácticas forestales de KKL. Plantar árboles, dijo, es “prácticamente un mandamiento sionista”. En la narrativa nacional israelí, la tierra árida al sur de Jerusalén se imagina como una “zona muerta” que se convirtió en un páramo (*shemama*) cuando los judíos fueron exiliados y ahora deben ser “revividos”. El subtexto de esta narrativa es que los palestinos que habitaban esta área carecían de la habilidad y la tecnología para cultivar adecuadamente la tierra. Si la administración judía es una necesidad ecológica, los reclamos territoriales de Israel están legitimados y la resistencia palestina puede explicarse. “¿Qué son los palestinos?”, dijo el primer ministro israelí Levi Eshkol, en 1969. “Cuando llegué aquí había 250,000 no judíos, principalmente árabes y beduinos. Fue desierto. Más que subdesarrollado. Nada. Fue solo después de que hicimos florecer el desierto que se interesaron en quitárnoslo”(Berdugo, 2020).

Estos programas de reforestación israelíes fueron proyectados como una estrategia de la ocupación y hasta el momento por lo menos 46 de estos bosques se han implementado sobre las ruinas del territorio palestino (Berdugo, 2020). El árbol de olivo también es una metáfora de la resistencia porque ante la plantación de árboles extranjeros que hacen los judíos, la procuración del olivo, árbol originario de esas tierras, sigue siendo fundamental para el desarrollo de la cultura palestina. Por eso, también la ilustración de Marcela Landazábal, donde de un lado tenemos la devastación del paisaje y, del otro, la floritura del árbol de olivo, es potente porque la resistencia es natural, como apunta el epígrafe de Houria Bouteldja, que también lo he recogido de su página de *Facebook*, “Palestina produce resistencia como

produce olivos". Esta metáfora de la resistencia es, a su manera, la construcción de la paz, como el cultivo de una comunidad que, a pesar de la adversidad, se mantiene alegre, festiva, solidaria.

Los poemas reunidos en este libro tienen un valor inconmensurable, si Palestina sigue siendo la metáfora de nuestro tiempo, como apuntaba Mahmud Darwish, es porque las implicaciones de los conflictos bélicos a nivel global son el preámbulo de una situación catastrófica que cada vez es más alarmante y que es urgente para y no ser indiferentes.

Referencias

- BERDUGO, L. (2020). "Una situación: un árbol en Palestina". *Arquine*, <https://arquine.com/una-situacion-un-arbol-en-palestina/>
- CABEZAS, O. A. (2013). *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo*. La cebra.
- CAVIEDES, Siham El Khoury (2024). "Un lenguaje de acero para el alma": la poesía de la resistencia palestina. Nexos, enero 21. <https://cultura.nexos.com.mx/un-lenguaje-de-acero-para-el-alma-la-poesia-de-la-resistencia-palestina/>
- CÉSAIRE, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. AKAL
- DEL OLMO, C. (2007). "El hombre tranquilo. Entrevista con John Berger". *Minerva* (05). <https://cbamadrid.es/revistaminerva/articulo.php?id=138>
- EID, H. (2024). *Descolonizando la mente palestina*. Verso.
- GÓMEZ, García, L. (2013). "La normalización es más ocupación". En Al-Alí, Naji, et. *alt., Palestina vive*. Contrabandos.
- MBEMBE, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- QUIJANO, A. (2020). "Estética de la utopía". Aníbal Quijano. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.
- ROHANA, S. (comp.). (2024). *Contra el apagón. Voces de Gaza durante el genocidio*. Ilustraciones de Marcela Landazábal Mora. FCE.

Semblanzas de artistas

Las ilustraciones fueron creadas en el marco del Globo Sesiones de Historieta de Autx para la Jornada de Poesía e Impresión por Palestina en el Complejo Cultural Los Pinos, el 6 de octubre de 2024. Participaron poetas del espacio literario Saturnalia, quienes leyeron los poemas de poetas de Palestina: Uthman Hussein, Mano Miqdad, Husam Ma'ruf y Hiba Abu Nada, traducidos del árabe al español por Shadi Rohana; Náhida Izzat, traducida del inglés al español por Yaotl Áltan; Rafeef Ziadah y Suheir Hammad (de Jordania), traducidas del inglés al español por Laura Casielles. La curaduría estuvo a cargo de Óscar G. Hernández.

Óscar G. Hernández es, entre otras cosas, gestor cultural y curador dedicado a la narrativa gráfica, hurgar y exhibir la médula de esta es su oficio. Sigue creyendo que lo único que salva a este pinche mundo pandémico y psicópata es la cultura y el arte (¿el amor qué?). Escribe sobre dibujos que hablan y mucho más.



Césarjesús de Astrochavo Midiabla y Niño Murcielago (1986, Ciudad de México) vive y trabaja en Iztapalapa. Desde hace siete años dibuja cómics que convierte en fanzines, da talleres de autopublicación y narrativa visual. Le gusta bailar en la calle y juntarse con sus amigos vatos para aprender a dejar de ser machos. @astrochavo



Perro Prieto, conocido en su casa como Jazbek Gámez, es historietista, ilustrador y diseñador de la Ciudad de México. La mitad de su vida profesional se dedicó al diseño editorial hasta que cambió la ruta para explorar la narrativa gráfica. Como autor, su obra atiende principalmente a lectores jóvenes/adultos, sector que considera ha sido algo desatendido por la industria editorial nacional. Sus cuentos breves se inclinan hacia la ciencia-ficción, horror y fantasía. Es un fiel creyente de la creación independiente y el fanzine, por lo que todas sus historietas han sido autopublicadas. Alguna vez fue *joven creador*, gracias al FONCA, donde realizó su primera y hasta ahora única novela gráfica: *La herencia de Rita*. Actualmente canaliza sus angustias sobre el futuro en nuevas historias y otro puñado de proyectos cortos. www.perroprieto.com | [@perro.prieto](https://twitter.com/perro.prieto) | www.facebook.com/perroprietopuntocom



Roberto Jiménez Noguez, Basurita

(México, 1993) es un impresor e ilustrador. Estudió la licenciatura de historia en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. De 2016 a 2022 trabajó como impresor del archivo, museo e imprenta Casa del Ahuizote. Ha participado en la curaduría y montaje de diferentes exposiciones como: *La voz del pueblo. 100 años de cartel político suizo* (2017), *Estas imágenes son verdad. Archivo de la ignominia* (2018), *Anarquía Suburpunk* (2018), y *Love&venceremos* (2019). Algunos de los proyectos editoriales en los que ha participado como impresor son: *Emerson en El Tijuana* (2019), *Skinheads en la Ciudad de México* (2020), *Tlatelolco. Ciudad museo* (2020), *La Cruzada de los niños* (2021), *Anarquistas mexicanas* (2021), *Meditations in an emergency* (2022). Como ilustrador ha participado en

las exposiciones colectivas: *Reflexiones sobre la autoridad* (2022), *Chupando Sangre* (2022), *Entrañas ciudadanas* (2023) y es parte del programa *Laboratorios de paz. ¿Quién respalda al barrio?* (2023). Actualmente se desempeña como encargado del taller risográfico Punto Rojo del Complejo Cultural Los Pinos y como gestor del Tianguis Cultural Ecatepec. Instagram: [@basurita_blanca](https://www.instagram.com/basurita_blanca)

Carlos Dzul. Villahermosa, Tabasco. Dibujante y escritor freelance. Autor de varias compilaciones de humor gráfico, entre ellas *Lovestoris* y *Se Lloro por Likes*. Lo encuentran en redes como [@changosperros](https://www.instagram.com/changosperros)



PALESTINA LIBRE



Rosario Lucash (1994). Ser neurodivergente que cree en la ternura y la digna rabia. Nació, creció y vive en el Estado de México. Ha colaborado en distintos medios impresos y digitales, sobre todo con temática social. Dibuja, escribe, hace cómics y fanzines. Trabaja de forma autogestiva desde 2019, en una casa azul en los cerritos de Atizapán de Zaragoza. [@rosariolucash](#)

Pluma Langle, aka Poni Alta, es ilustradora, diseñadora gráfica, fanzinerera transfémica y fundadora del micro-sello editorial Floresrosx. Su trabajo se enfoca en la exploración sensible y crítica de subjetividades en torno al género, la identidad y la suavidad. [@poni_alta](#)



Derechos Humanos México. Edición especial, editada por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, se terminó de imprimir en diciembre de 2024, 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 1000 ejemplares.



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>

