



CASA EDITORIAL CNDH

TRANSFORMAR LA PAZ ENSAYOS PARA CONSTRUIR UNA CULTURA DE PAZ CRÍTICA



GUILLERMO PEREYRA
COORDINADOR

TRANSFORMAR LA PAZ
ENSAYOS PARA CONSTRUIR
UNA CULTURA DE PAZ CRÍTICA

= 0 =



GUILLERMO PEREYRA
COORDINADOR

Transformar la paz. Ensayos para construir una paz crítica
Cordinador: Guillermo Pereyra

Primera edición: diciembre, 2023

**D. R. © Comisión Nacional
de los Derechos Humanos**

Periférico Sur 3469,
esquina Luis Cabrera,
col. San Jerónimo Lídice,
demarcación territorial La Magdalena Contreras,
C. P. 10200, Ciudad de México.

Contenido

INTRODUCCIÓN. HACIA UNA CULTURA DE PAZ CRÍTICA

Guillermo Pereyra

7

I.

NOCIONES DE LA PAZ CRÍTICA.

PAZ ANTAGÓNICA Y PAZ DEMOCRÁTICA COMBATIVA

25

Andares de la paz y derechos humanos desde lo instituyente

Francisco Octavio López López

26

Falsa paz social versus paz democrática combativa

Guillermo Pereyra

49

II.

VIOLENCIAS Y VÍCTIMAS. RESISTENCIAS Y CUIDADO DE LA VIDA EN LOS TERRITORIOS, LUCHAS POR LA MEMORIA Y PAZ CRÍTICA MIGRATORIA

71

El cultivo de la paz entre las geografías de la violencia

Marcela Landazábal Mora

72

Memoria, justicia y cultura de paz

Víctor Hugo Pacheco Chávez

91

Migración, conflicto y paz crítica

Edgar Alejandro Martínez Vargas

103

III.

NORMATIVIDADES Y PEDAGOGÍAS CRÍTICAS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ

120

Paz crítica, justicia radical y democracia popular de derechos.

Apuntes para asediar la paz neoliberal desde otro derecho posible

Silvano Cantú

121

Materializando la Declaración sobre una Cultura de Paz.

Experiencia en el sector justicia de Ecuador 2013-2018

Francisco Bonilla Soria

138



Reflexiones diletantes en torno a la cultura de paz:
¿qué enseñar?
Bruno Velázquez Delgado

148

AUTORÍAS

166



Introducción. Hacia una cultura de paz crítica

GUILLERMO PEREYRA

Contexto de la cultura de paz

Aunque la paz es un ideal que la humanidad ha perseguido por siglos, el concepto de cultura de paz y las propuestas de transformación positiva de los conflictos surgieron en el contexto histórico signado por el fin de la Guerra Fría y el auge de la globalización neoliberal (Pérez Viramontes, 2018). El campo de conocimiento y acción de la cultura de paz se constituyó para atender los nuevos conflictos que surgieron en el mundo post-bipolar y las profundas desigualdades sociales que generaron las políticas neoliberales. Es un campo social conformado por documentos internacionales, normas, políticas públicas y decisiones gubernamentales, pero también prácticas sociales que brotan “desde abajo” en los territorios, que brindan respuestas a conflictos que son difíciles de gestionar. Existe una cultura de paz que construyen las elites “desde arriba”, y otra que surge “desde abajo” en las comunidades. La presencia de esta última no implica la ausencia de la primera; de hecho, la paz “desde abajo” puede constituirse como una instancia de resistencia a las acciones de la paz “desde arriba”.

Las nuevas formas bélicas que emergieron a partir de los años noventa son mayormente conflictos intraestatales, por lo cual han sido oportunamente descritas como no convencionales; en ellas, las víctimas civiles aumentan estrepitosamente, las victorias son provisorias, los amigos pueden tornarse rápidamente enemigos y los ejércitos privados son tan poderosos como las fuerzas armadas, y a veces más. La construcción de cultura de paz se presenta en este contexto como una alternativa a las respuestas militarizadas y autoritarias que se les dan a los conflictos de baja intensidad, que causan desplazamientos forzados masivos y miseria social. Quienes ejercen la violencia bélica y policial que se perpetúa para frenar el avance de las violencias criminales invocan voluntaria o involuntariamente otras violencias; se mezclan con ella, como la violencia de la posesión absoluta que consiste en la ocupación de los cuerpos de las mujeres, las niñas y los niños, las personas migrantes y los más débiles, como territorios a ser conquistados con violencia atroz. En nuestro país, la “guerra contra el narcotráfico” habilitó la interconexión de una multiplicidad de violencias legales e ilegales que todavía no han podido ser erradicadas. La perpetuación de la violencia bélico-conquistadora-posesiva demora indefinidamente la formalización de la paz: la superioridad de un bando no se confirma con la rendición del otro, sino que la superioridad se concreta en el ejercicio mismo de la violencia convertida en un fin en sí mismo. Estos conflictos violentos revelan lo imposible que es realizar la paz clásica entendida como el “equilibrio de fuerzas para hacer fracasar las tentativas de agresión” (Lefort, 2007). Es decir, un equilibrio racional que frena los afanes conquistadores de las fuerzas enfrentadas, porque todas concluyen que la violencia del otro puede aniquilarlas, y se disuaden mutuamente de no utilizarla. Pero en el mundo contemporáneo las fuerzas violentas rara vez se equilibran, y hoy la guerra se expresa como “una destrucción continua” y un “desequilibrio del terror” (Alliez y Negri,



2022). En otras palabras, las violencias contemporáneas producen “un gran desequilibrio que ni la propia especie, ni los ecosistemas son capaces de soportar” (Muñoz y Molina Rueda, 2010, p. 56).

A los escenarios de guerras informales en los que se enfrentan bandos, mafias, crimen organizado, fuerzas estatales y paraestatales, se suman las desigualdades sociales que produce el neoliberalismo. El enfoque de cultura de paz se preocupa por la manera en que el neoliberalismo afecta negativamente la vida de las clases medias y populares. La cohesión social se ve amenazada por las políticas de ajuste estructural, la eliminación de transferencias de rentas a los sectores vulnerables y el desmantelamiento del sistema universal de bienestar social. El individualismo neoliberal se diferencia del individualismo clásico: mientras este último es una doctrina moral basada en la defensa de los derechos individuales frente al poder del Estado y la “tiranía de la mayoría”, el individualismo neoliberal es el resultado de una gubernamentalidad antidemocrática y antisocial. Bajo el imperium neoliberal, el individualismo no es una opción moral que se puede elegir libremente con base en las creencias de cada uno, sino una imposición que hace el gobierno mínimo, un producto de la fragmentación social que genera la gubernamentalidad neoliberal y que opera en todos los niveles de la vida (político, social, económico y cultural). Es decir, el dispositivo neoliberal nos obliga a convertirnos en individuos-mercancías, por lo que el individualismo no se elige; más bien, se padece. Las políticas neoliberales desgarran los lazos de solidaridad recíprocos, las personas se aíslan como mónadas y las clases populares tienen que arreglárselas como puedan para vivir en un contexto donde rige la ley del “sálvese quien pueda”. El neoliberalismo atenta contra la paz social, porque, por un lado, destruye “las sociedades occidentales” a través de su principal política; a saber: “desmantelar la sociedad vendiéndola al detalle”; por el otro, niega “que estamos relacionados unos con otros de forma indisoluble, en una ‘cooperación’ en la que todo el mundo depende de todo el mundo, y del ‘todo’ del mundo” (Alliez y Lazzarato, 2022, pp. 11 y 12).

Esa firme interconexión, esa cooperación solidaria que nos hace mutuamente dependientes, es el fundamento social de la cultura de paz. Esto significa que la paz se construye cuando se afianzan las costumbres solidarias, se institucionaliza la justicia social y se desarrollan formas de sociabilidad organizada en los ámbitos más capilares de la sociedad. Esto no tiene que ver con una disposición innata de la humanidad hacia la bondad sino con una explicación sociopolítica. Así, una sociedad es habitable en la medida en que los seres humanos cooperan entre sí, y ese vínculo se establece porque la interdependencia caracteriza a la vida social. Como propone Judith Butler (2022), la violencia es “un ataque contra esa interdependencia, un ataque contra personas, sí, pero quizá, de manera más fundamental, es un ataque contra ‘vínculos’” (p. 23). La paz requiere de infraestructuras políticas y sociales que garanticen el respeto a los derechos humanos, y las violencias bélicas, criminales, machistas y clasistas, junto con el individualismo de la cultura neoliberal, destruyen los vínculos sociales, el llamado “tejido social”. Esto explica que el derecho humano a la paz sea entendido como un derecho colectivo de los pueblos que rompe con el “paradigma individualista” (Jelin, 2020, p. 333). El derecho a la paz se fundamenta en la capacidad que tienen los seres humanos de relacionarse a través de redes en las que intervienen los Estados que protegen los derechos humanos y la sociedad civil organizada que exige no desmantelar los bienes públicos. Los desequilibrios que resultan insoportables para los sistemas sociales se pueden reequilibrar a través de políticas de justicia social transformadoras, con programas universalistas de bienestar social y un proyecto de nación inclusivo, con instituciones de derechos humanos que reparen las injusticias que producen las violencias directas y estructurales.



En la Constitución de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), aprobada en 1945, se encuentra la célebre expresión que a la letra dice: “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” (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1945, párr. 2). Esta idea contiene una de las claves de lo que luego, a partir de los años noventa, se llamaría cultura de paz: el cambio de mentalidad es el indicador de un cambio profundo en nuestras prácticas. El “cultivo” de la paz exige una transformación de las maneras de pensar nuestra relación con los demás, con otros seres sintientes y con la naturaleza. Para erradicar las violencias se necesita modificar la mentalidad machista, patriarcal, colonialista, racista y clasista. No basta con afirmar que se quiere la paz o que se le respeta: la historia de la humanidad está llena de declaraciones de este tipo que no llevaron a nada. La paz tiene que ver con lo que pensamos, con el repertorio de violencias que está hondamente arraigado y hay que desterrar, y con nuevos hábitos que hay que incorporar, en cuyo centro se encuentran los derechos humanos. Esto implica que hay una subjetividad (individual y colectiva) puesta en juego en la construcción de la cultura de paz, que es el soporte de un modo de hacer y pensar críticamente. No basta con aceptar los principios abstractos de la paz: para que ella se realice tiene que haber una subjetividad que piense y actúe de un modo no violento para transformar la realidad injusta.

Cultura de paz crítica

Si hablamos de una cultura de paz crítica, esto implica claramente que hay una manera crítica de construir la paz, que se diferencia de otros modos de hacerlo. Tengamos presente que la idea de “diferencia” suele estar asociada con dos términos: diversidad y polémica. Es decir, no sólo existen distintos procesos encaminados a consolidar una cultura de paz, sino que, además, hay un diferendo entre las paces, una oposición no exenta de polémica. Uno de los supuestos de este trabajo es que hay un conflicto de visiones en torno a la cultura de paz. Es decir, no sólo existen distintas dimensiones de la paz (paz negativa, paz positiva, paz imperfecta, paz transformadora, paz emancipatoria), sino que, además, el concepto de paz está atravesado por una polémica constitutiva. Como han señalado Iker Zirion Landaluze y Karlos Pérez de Armiño (2019): “la paz no es un concepto neutro ni unívoco, sino un concepto profundamente político y por tanto disputado, con fuertes implicaciones ideológicas, normativas y políticas” (p. 18). Existe una división polémica central en el campo intelectual y práctico de la cultura de paz, muchas veces invisibilizada o no asumida por los actores que intervienen en él. El campo de la cultura de paz está intelectual y políticamente fracturado en dos: por un lado, hay una cultura de paz crítica que tiene objetivos transformadores y emancipatorios, puesto que ofrece el espacio social, político y económico para resolver las causas estructurales de las violencias y las desigualdades sociales, con la participación de las víctimas. Por el otro, en tensión con aquella, hay una cultura de paz acrítica que mantiene el statu quo a través de la búsqueda de una imposible armonía social; o bien, se procura gestionar los conflictos mediante políticas securitistas que regulan las violencias directas, pero que no erradican las violencias estructurales ni transforman democráticamente la sociedad.

La paz crítica suele estar asociada con la “paz posliberal” y la paz acrítica con la “paz liberal” (Richmond, 2011; Zirion Landaluze y Pérez de Armiño, 2019; Soto Cremades, 2019). Hay una paz liberal que escamotea el conflicto, formalista y legalista, que se construye desde “arriba” hacia “abajo” (de las elites hacia los sujetos populares y sus comunidades) o de Norte a Sur,



a la que se opone una paz posliberal, no jurídicista, que tiene a la justicia social como una de sus principales banderas, y que valora las iniciativas de paz que generan los sujetos populares desde los márgenes, pero también las personas servidoras públicas que rompen las inercias burocráticas y protegen los derechos humanos a través de políticas creativas.

En la construcción de paz acrítica/desde arriba es central el rol de las elites –o mejor dicho de las oligarquías, que sería el término más adecuado–, pero no del Estado en cuanto tal. Ello, porque el Estado no es una institución ajena a la construcción de culturas de paces desafiantes y transformadoras. Pensemos en el rol clave que jugó el Estado sudafricano para cultivar las prácticas de perdón en el contexto post-apartheid. Nelson Mandela abrió la puerta para construir una cultura de paz en su país cuando se acercó a los afrikáner para dialogar y desterrar el odio. Esto dio pie a que se pusiera en práctica una política de perdón y reconciliación que permitió que las víctimas se encontraran cara a cara con sus victimarios. Otro ejemplo es el Estado argentino y la política de memoria que ha implementado desde los años ochenta, con mayor énfasis durante los gobiernos de Raúl Alfonsín, Néstor Kirchner y Cristina Fernández. Estas políticas permitieron que las generaciones jóvenes se formaran como ciudadanas y ciudadanos en una cultura de la memoria que ellas mismas reprodujeron y sembraron en sus prácticas de militancia social. La cultura de la memoria en Argentina es el resultado de la actuación política en la que confluyeron los organismos de derechos humanos de la sociedad civil y el Estado para defender, promover y difundir una paz crítica.

Se podría objetar que el campo de la cultura de paz es plural y complejo, y que no puede ser reducido a la expresión dicotómica paz crítica/paz acrítica. Para responder a esta hipotética objeción recurrimos a Ernesto Laclau (2005), quien propone que los desacuerdos decisivos de un campo social suelen estar expresados en términos de una fractura dicotómica, como, por ejemplo: nosotros/ellos; pueblo/oligarquía; los de arriba/los de abajo. La diferencia/diferendo paz crítica/paz acrítica no es una dicotomía que instale una jerarquía binaria entre los dominantes y los dominados. Más bien produce un conflicto metodológico y político que tiene la finalidad de visibilizar lo que Ernst Bloch (2006) llamaba el “pacifismo de la mentira” –propio de la paz liberal-capitalista– y afianzar, a partir de esta claridad teórica y política, la construcción de paces realmente transformadoras. Por lo tanto, este desacuerdo o conflicto no está reñido con la democracia; de hecho, es propio de una democracia radical y plural que permite la expresión legítima de los antagonismos sociales. Tengamos en cuenta que las propias luchas sociales no violentas dicotomizan la sociedad en términos de una oposición en contra del statu quo desigual y violento. No hay dudas de que el campo intelectual y práctico de la paz es plural. Pero esa pluralidad no está reñida con el hecho de que hay una polémica central en él, un conflicto que lo nutre intelectual y políticamente, y que se puede resumir de la siguiente manera: o se promueve una paz crítica que busca transformar la sociedad, o se impulsan soluciones paliativas (mayormente securitistas y punitivistas) que mantienen el bloque de poder y no erradican las violencias. Sólo la primera opción construye una paz comprometida con la democracia y la justicia social.

El fin de la paz crítica no es resolver los conflictos, porque “el conflicto es inherente a la vida social y catalizador del cambio social, por lo cual el objetivo no debe ser resolverlo, sino transformarlo para que se dirima no por medios violentos, sino pacíficos” (Zirion Landaluze y Pérez de Armiño, 2019, p. 18). La transformación de los conflictos, que prescinde de acudir a la violencia como respuesta inmediata, “hace evidente la interrelación tan profunda que existe entre democracia, derechos humanos y desarrollo como fundamentos para la paz” (Izquierdo Muciño, 2007, p. 159). Se actúa crítica y políticamente



cuando se transforma un conflicto violento o potencialmente violento en una oportunidad para el cambio social, para mejorar la justicia social y la igualdad, con imaginación y conversación. Desde este enfoque, el escenario desolador que producen las violencias del crimen organizado puede ser visto como una oportunidad para profundizar las políticas públicas de justicia social. Las personas jóvenes que viven en condiciones de vulnerabilidad, marginalidad y exclusión tienen que encontrar mayores y mejores oportunidades educativas, culturales y laborales que les permitan desarrollar una vida digna, para que dejen de percibir al mundo criminal como la única posibilidad de ascenso social.

Quienes cultivan la paz crítica desconfían de que las políticas de paz sólo puedan llevarse a cabo por la mediación de las grandes potencias y la Organización de las Naciones Unidas. Hay cultura de paz crítica en una sociedad cuando las acciones de memoria y justicia transicional, la creación de bienes públicos, las políticas feministas, las políticas de desarrollo local y regional y las iniciativas de convivencia prosperan en entornos locales que prescinden de instancias jerárquicas de representación. Estas instancias superiores suelen negarles a las víctimas agencia política y las observan con recelo y subestimación. En un esfuerzo de síntesis de complejidad, se propone que el dispositivo crítico de la cultura de paz consiste en hablar por uno mismo participando en redes colectivas que facilitan la comunicación, la solidaridad y la cooperación para transformar una realidad injusta o desigual. Implica tomar la palabra, sin la mediación de una conciencia superior, para poner “en entredicho la totalidad del poder y de su jerarquía” (Deleuze y Foucault, 1992, p. 86), para discutir colectivamente las maneras de transformar un contexto adverso, y efectivamente lograrlo. “Cuando las gentes se ponen a hablar y a actuar en su propio nombre” –subrayan Deleuze y Foucault– lo hacen sin necesidad de que una representatividad racional hable por ellos, y ofrecen “respuestas locales, cortafuegos, defensas activas y a veces preventivas” a las prácticas de poder (p. 88). El ejemplo que da Michel Foucault es la intervención pública que realizaron los prisioneros en el contexto de las rebeliones carcelarias que ocurrieron en Francia a comienzos de los años setenta. Estas protestas impulsaron la creación en 1971 del Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP), una agrupación política horizontal que instauró “las condiciones en la que los prisioneros pudiesen hablar por sí mismos [...] Y cuando los prisioneros se pusieron a hablar, tenían una teoría de la prisión, de la penalidad, de la justicia” (Deleuze y Foucault, 1992, pp. 84, 87). No fue el GIP el que habló por los presos representando sus demandas; más bien, este grupo habilitó un espacio para que los mismos presos propusieran alternativas para cambiar la base profundamente represiva del sistema penal francés.

El acto crítico de toma de la palabra, conversación y discusión se acompaña de una organización de la participación social, que consiste en “instaurar conexiones laterales, todo un sistema de redes, de base popular” (Deleuze y Foucault, 1992, p. 89). Por lo tanto, el dispositivo crítico de la cultura de paz no se reduce a tomar la palabra para problematizar las violencias, supone también organizarse socialmente para transformarlas. Se trata de “trascender la mera crítica formulando alternativas en clave normativa y transformadora, que contribuyan al debate sobre la conceptualización de la paz y la implementación práctica de la construcción de paz en clave emancipadora” (Soto Cremades, 2019, p. 296).

La paz crítica produce una “explosión” en la sociedad: no de violencia, ciertamente, sino de cuestionamiento y cambio de las estructuras de la desigualdad. El sujeto crítico es cualquier persona que habla por sí mismo, debido a que “hablar por los otros” es una “indignidad”. Cualquiera puede ser un promotor de paz y, en este sentido, la construcción de la paz es una acción democrática en tanto que es una posibilidad de todas y todos: “la paz es un derecho humano, no se puede renunciar



al mismo. Nos corresponde a todos y a todas hacerla valer, para nosotros, para quienes habitan nuestro entorno, para todos los seres humanos sin distinción” (El Colegio de Guanajuato para el Desarrollo, s/f, pp. 15-16). La construcción de la cultura de paz atañe a la responsabilidad que tenemos todas y todos de cultivar la vida democrática, una vida política en la que las libertades se amplíen constantemente y los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales se ejerzan de modo interrelacionado. “La paz no es solo atribución de unos cuantos –políticos, intelectuales, líderes religiosos, etcétera–. La paz es un bien común [...] que todos podemos cultivar, en todo momento, en cualquier circunstancia, incluso en medio de la guerra” (Pérez Viramontes, 2018, p. 54).

La idea según la cual la paz es un bien común y un asunto de todas y todos es una de las claves de la cultura de paz crítica, entendida como una cultura popular: el sujeto de la paz es un sujeto colectivo, vivo, intersubjetivo, que actúa políticamente para frenar las violencias directas, construir espacios que favorezcan la toma de decisiones democráticas en torno a las cuestiones políticas y socioeconómicas más importantes del país, y exigir que se implementen políticas públicas de justicia social que reduzcan las desigualdades estructurales. Conforman este sujeto colectivo crítico no sólo las personas que resisten, sino también los servidores públicos de instituciones comprometidas con los derechos humanos que se relacionan con la gente para atender sus justas demandas. Que todas y todos seamos sujetos de construcción de paz nos iguala, nos pone en pie de igualdad: todas y todos tenemos la obligación, por ser seres sociales, de no ser crueles e injustos con otras personas.

La cultura de paz crítica habilita la discusión de las violencias que rechazamos como sociedad, a partir de la cual se tiene que dar paso a un cambio. Esto supone reunir en un espacio político común a la clase política, las víctimas y los especialistas. Lo que tienen que decir las personas afectadas por las violencias y las soluciones que proponen a los conflictos es tan importante como la palabra autorizada de los especialistas; en todo caso, lo importante es habilitar un diálogo entre todas las partes. El concepto de diálogo ha sido capturado por las visiones “políticamente correctas” de la democracia liberal. Se ha convertido en el fundamento de la despolitización, como si el diálogo fuera la vía para neutralizar el conflicto, en lugar de transformarlo. En realidad, el diálogo –que nosotros preferimos llamar “conversación”– es la base de la paz democrática, porque es el dispositivo en la que se pone a prueba de manera real y concreta que todas y todos somos iguales. La igualdad no es una abstracción, una propiedad de las personas dada de antemano, sino una condición social que se pone a prueba cada vez que conversamos “de igual a igual”, en un marco de escucha activa y sincera, no para imponerle a la otra persona ideas preconcebidas, sino para tomar una posición y hablar por uno mismo, pero con la actitud de “salir siendo otra persona” después de la conversación. Esta práctica de paz genera instancias de problematización, negociación y transformación del conflicto para cambiar de mentalidad y fortalecer los lazos cooperativos.

El enfoque de paz crítica entiende que las violencias no son únicamente el resultado de un déficit normativo que aqueja a una sociedad, de la falta de cumplimiento de leyes que ordenan la vida social producto de una débil cultura de la legalidad, como si todo el problema se redujera a un desajuste entre la norma y la realidad. Al contrario, entiende que entre las causas de las violencias se encuentran un conjunto de desigualdades estructurales que se arrastran desde décadas, formas de exclusión y políticas neoliberales que han desmantelado el sistema universal de bienestar social, afectando con ello la cohesión social. Esta perspectiva nos advierte a no asumir ingenuamente que la proliferación de normas, declaraciones,



convenios y leyes resolverá por sí sola los conflictos. La cultura de paz crítica choca con la cultura juricista de los derechos humanos. Ya Alán Arias Marín (2016) estableció una contraposición entre la teoría crítica de los derechos humanos y el “discurso dominante juricista (naturalista y/o liberal)” (p. 26). El problema metodológico del juricismo es que fomenta el estudio de la violación a los derechos humanos, analizando únicamente la normativa que ha sido incumplida, sin detectar las causas históricas, sociales, políticas y económicas de las violencias directas, estructurales y culturales que producen dichas violaciones.¹ Al no detectar las genealogías de las violencias, la cultura juricista de los derechos humanos no propone alternativas de transformación de los escenarios persistentemente violentos.

A veces, la compulsión neurótica por crear normas sólo sirve para tranquilizar las conciencias culposas, y fomenta una cultura de los derechos humanos en la que la conciencia legalista pone el foco de atención en la norma abstracta y se desentiende de la víctima y sus circunstancias históricas concretas, por lo que se hace necesario “escuchar las voces de la paz no oficial para crear una cultura de paz sólida y no como fachada” (Cruz y Fontán, 2014, p. 140). La cultura de paz crítica es un reservorio de saberes, experiencias y legados históricos de convivencia no violenta, y esto es importante, porque cuando una institución pierde el rumbo y viola los derechos humanos, la historia mexicana puede constituirse en un asidero para encontrar en ella las alternativas que se resisten a salir en el presente. Es un hábito propio de la paz crítica consultar la historia, no con un afán libresco –para estudiar el pasado “tal cual fue”, según reza la máxima historicista–, sino para convertirla en una fuente social de la imaginación política que permita desmontar las inercias burocráticas y la “banalidad del mal” que favorecen las violaciones a los derechos humanos.

La cultura de paz instrumenta mecanismos alternativos de resolución de conflictos, pero no se reduce a ello; por ser una cultura, tiene una íntima relación con la historia de defensa de los derechos humanos del país. Un ejemplo puede ilustrar esta idea. Periódicamente la sociedad mexicana se entera de las violaciones a los derechos humanos que se producen en algunas estaciones migratorias, y esta práctica reiterada amerita activar en las instituciones y en el espacio público un ejercicio de memoria para visibilizar la tradición hospitalaria mexicana, que se mantiene como una cultura sedimentada que no es inmediatamente visible, pero que por ser una práctica histórica tiene una consistencia real y forma parte de nuestro mundo común. Se necesita instalar una discusión pública en torno a la relación que existe entre las políticas migratorias y la tradición hospitalaria, entre el presente y el pasado. Recordar las tradiciones sociales de paz es crucial en un contexto en el que la cultura política neoliberal que no es nada fácil de dismantelar borra las herencias populares emancipatorias, el pasado de las luchas sociales y las identificaciones colectivas para producir un individuo sin historia, reducido a ser mero capital humano.

Una cultura de paz crítica ofrece las condiciones para transformar la sociedad en tres sentidos:

- *Socioeconómicamente* procura reducir las desigualdades de clase mediante soluciones transformadoras de justicia social que incluyen programas universalistas de bienestar (salud pública, educación y transporte público de calidad),

¹ Para mayores detalles, véase Pereyra (2023).



un sistema impositivo progresivo, política de pleno empleo y un sector público que no esté regido por la lógica del mercado (Fraser, 2016).

- *Culturalmente* busca deconstruir el androcentrismo, la homofobia, el machismo y el eurocentrismo, lo cual implica dismantlar las oposiciones binarias jerárquicas que existen entre hombre-mujer, heterosexual-homosexual, blanco-indígena, entre otras, para construir una sociedad igualitaria, abierta al cambio, en la que ninguna identidad de raza y género sea considerada inmodificable y superior a la otra (Fraser, 2016).
- *Políticamente* cultiva un patriotismo constitucional democrático –no agresivo ni fanático– que se apoya en una red de lealtades afectivas hacia el paradigma de los derechos humanos (Pereyra, 2023). En esta red intervienen una multiplicidad de sujetos: la clase política, las organizaciones no gubernamentales, las personas que ejercen funciones paternas y maternas, las profesoras y los profesores de todos los niveles educativos, los periodistas, los grupos religiosos, los intelectuales y los trabajadores de la cultura, los trabajadores sanitarios, etcétera. Todas y todos tenemos la responsabilidad de respetar la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, cuyo fundamento son los derechos humanos, y ese respeto se afianza cuando el Estado desarrolla una pedagogía intensiva y constante en todas las instituciones posibles para profundizar los conocimientos, arraigar hábitos y despertar el entusiasmo y la lealtad hacia los derechos humanos. Esta afectividad político-patriótica-democrática hacia la Constitución, base fundamental de la convivencia civil pacífica, permite trascender el discurso dominante juricista de los derechos humanos y convertirlos paulatinamente en una forma de vida política anclada a la realidad concreta de las instituciones, las comunidades y las organizaciones. *Políticamente también* es indispensable “la participación de los actores locales” en los procesos de construcción de paz, porque la paz crítica tiene en cuenta los valores, el entendimiento, las percepciones, las necesidades, los intereses y las iniciativas que surgen en los entornos locales (Cruz y Fontán, 2014; Zirion Landaluze y Pérez de Armiño, 2019).

Pensar y actuar pacíficamente no es algo que se logra de la noche a la mañana. De allí que la cultura de paz se asocia con la práctica del cultivo: lleva tiempo cosechar la paz que se siembra. Implica consolidar un proceso de aprendizaje social que dispone a las personas a aplicar en todos los ámbitos de la vida los principios de libertad, igualdad y justicia. La cultura de paz se basa en lo que Foucault (1996) denominó una “ontología crítica de nosotros mismos”, un ethos que reflexiona sobre el ser social que nos constituye. Una sociedad está en disposición de construir la paz, cuando tiene la madurez para debatir las violaciones a los derechos humanos del pasado que no han sido reparadas y las violencias del presente que crean nuevas formas de dominio. La paz deja de ser un ideal inalcanzable plasmado en los documentos internacionales y se encarna en prácticas que revisan los cimientos profundos de la sociedad, y esto implica:

desmontar la fantasía de que la paz es lo originario y debemos nostálgicamente volver a su paraíso [...] Cuando los sujetos y los colectivos no pueden dudar, corroborar, separarse, cambiar y continuar, están más vulnerables a ser masificados y usados (Goldstein, 2016, párr. 25-26).

Sólo podemos estar en paz cuando dudamos de lo que hemos normalizado, de las soluciones rápidas, fáciles y “mágicas” (autoritarias, represivas, punitivistas y securitistas) a los conflictos sociales. Es una cultura que estimula la revisión de lo que



hacemos y pensamos, que analiza los límites que nos constituyen y que busca franquear esos límites para transformar la sociedad haciéndola más justa e igualitaria.

Nuestra propuesta

Nuestra tarea en común en este libro es insistir en que los esfuerzos institucionales, colectivos y comunitarios de construcción de cultura de paz tienen que ser llevados a cabo por subjetividades críticas. Su principal objetivo es reflexionar en torno a una cultura de paz que sea acorde con la complejidad de los conflictos y las violencias de nuestra época en México y otras realidades latinoamericanas, como Ecuador, y ofrecer respuestas atinadas a los desafíos que impone este escenario. Desde nuestro punto de vista, esa cultura de paz que responde a la complejidad de lo contemporáneo es la que adopta un punto de vista crítico. Este “punto de vista crítico” no es propiedad exclusiva de la comunidad académica y de los grupos de intelectuales. Asumimos que cualquier persona y grupo puede contribuir a la construcción de una cultura de paz, a partir de un análisis crítico de la realidad en la que actúa. Nos referimos a una actividad político-intelectual común que, retomando la cita anterior de Mirta Goldstein (2016), consiste en “dudar, corroborar, separarse, cambiar y continuar” (párr. 26), para evitar caer en la fantasía social de construir una paz libre de todo conflicto. Es importante subrayar que cuando dejamos de dudar y de analizar la realidad en la que vivimos somos más propensos individual y colectivamente a quedar capturados por los dispositivos del poder y de las violencias. La actitud crítica y la cultura de paz forman un nudo indisoluble, precisamente porque la actividad crítica y la cultura en general son inseparables: la crítica tiene que ver con la educación y la lectura, con lo intelectual y lo reflexivo como objetivo primordial al que aspira todo sujeto que busca transformar su mentalidad y sus hábitos prejuiciosos. El amor a la cultura es lo mismo que el amor al pensamiento, a la educación y al bienestar, por lo que el pensamiento crítico es cercano al “ideal de no violencia, de no barbarie” (Horvat, 2024, párr. 4).

La crítica no deja de ser una tarea peligrosa, porque el sujeto queda expuesto a la sanción y la violencia que pueden desplegar contra él quienes tienen más poder, pero también permite trascender el umbral del miedo y superar la vulnerabilidad que supone no hablar y actuar por uno mismo, porque la paz crítica se construye con actos de resistencia no violenta a las violencias, enfrentando el statu quo y “poniéndole palabras” a lo traumático y lo abyecto. Esto lo pueden hacer tanto los sujetos colectivos que construyen paces “desde abajo”, como las personas servidoras públicas que se enfrentan a las inercias del poder burocrático o a los pactos de silencio e impunidad que se oponen a los ejercicios críticos de la memoria. Tomarse el tiempo para dudar y comprender la realidad violenta puede parecer un trabajo inútil; sobre todo, cuando la complejidad de los conflictos y las escaladas de las violencias que se suscitan en el mundo contemporáneo reclaman soluciones inmediatas y pragmáticas. Sin embargo, consideramos que ese tipo de soluciones a los conflictos y las violencias terminan fracasando si no se cultiva un ethos crítico de la paz y los derechos humanos. Rita Segato (2016) ha planteado que:

si [...] el trabajo hermenéutico de comprender los significados de la violencia de género parece un trabajo perdido, demorado, bizantino, impráctico, creo yo que el reiterado fracaso de métodos supuestos como más eficientes y pragmáticos que la comprensión demorada de los hechos prueba lo contrario (p. 129).



La construcción de la paz crítica es un proceso complejo que requiere, siguiendo a Segato, “una comprensión demorada de los hechos”. Se necesita dar el tiempo para construir un espacio público plural en el que se problematicen las condiciones de injusticia, desigualdad y opresión, se visualicen y evalúen las soluciones que se dan a un conflicto y se acuerde una respuesta integral y transformadora que refuerce la vida democrática y el paradigma de los derechos humanos. Una solución que convive con los escenarios de violencia, pero que las va desmontando en una dinámica que tiene avances y retrocesos, nunca acabada, como lo son los procesos de paz imperfecta. Cualquier solución que reduce la cultura de paz a un conjunto de prácticas legalistas y administradoras, donde el conflicto es visto como un obstáculo para la autorrealización armónica de la sociedad, no estará a la altura de las exigencias de la época y de lo que necesita nuestro país.

Sobra decir que la cultura de paz forma parte de la agenda global liberal que se fortaleció a partir de los años noventa. Representa la visión hegemónica de la paz, en la que los derechos humanos se constituyen como herramientas del control global que ejercen las potencias de Occidente. La construcción de la paz liberal se reduce a la implementación de mecanismos alternativos de resolución de conflictos que adoptan “una mirada administradora y universalista donde la paz es sólo un ‘remedio mecánico para el conflicto’” (Cruz y Fontán, 2014, p. 142). En este contexto, nuestro objetivo es disputar intelectual y políticamente el concepto de cultura de paz para sacarlo de la agenda de las políticas securitistas y de aquellas que consolidan una economía neoliberal de libre mercado. En lugar de rechazar este concepto por estar cooptado por el dispositivo liberal global, buscamos radicalizarlo, al entenderlo como parte de una democracia radical y popular de derechos y de un proyecto de nación incluyente basado en la justicia social.

La cultura de paz ofrece herramientas para reparar una sociedad herida e históricamente afectada por múltiples violencias, como lo es la sociedad mexicana. Esta tarea tiene diversos alcances que van desde el cuidado de la vida que realizan las mujeres en los territorios que han sido víctimas directas o indirectas de la violencia, y que a partir de prácticas de resistencia vencen el miedo y se convierten en promotoras de la paz, o las personas indígenas de comunidades, como Cherán, que devienen en protectoras de la naturaleza, hasta un proyecto de nación con Memoria, Verdad y Justicia que, desde el Estado, busca reparar las injusticias que padecieron los grupos políticos desaparecidos y asesinados en el largo periodo de la violencia política de Estado (1951-1990).

Estas diversas acciones se pueden sintetizar en la máxima de “recomponer lo destruido”, que es la tarea que se propone llevar a cabo la figura alegórica del “ángel de la historia” de Walter Benjamin (2008, p. 44). No se pueden recomponer los desastres que producen las violencias históricas sin una actitud crítica; es decir, sin visibilizar las opresiones y exclusiones que esas violencias han producido. Desde allí se puede construir una cultura de paz sobre cimientos éticos sólidos. La cultura de paz ofrece el escenario para tramitar los dolores y evitar que las víctimas caigan en el pozo de la melancolía, reparar las injusticias, reducir las desigualdades que impiden la integración social de los sectores menos aventajados y transformar los conflictos por medio de mecanismos de diálogo, conciliación y perdón que exigen un gran esfuerzo de la imaginación política. Nada de esto se hace para tranquilizar las conciencias o para avalar una impunidad velada, porque la paz crítica va al fondo de los problemas con una mirada genealógica. No se queda “en la superficie” intelectual y políticamente hablando. La intención de “ir a la raíz” de los conflictos para transformarlos queda patente en las imágenes de la paz crítica que propone Marcela Landazábal Mora en su capítulo “El cultivo de la paz entre las geografías de la violencia”. Se necesita arar



el terreno para distinguir una paz crítica de una falsa paz social que se fundamenta en las nociones de desarrollo, seguridad y humanitarismo; abonar la tierra para abrir surcos de paz fuera del campo social neoliberal, sembrar hábitos y actitudes no patriarcales para sanar los daños y cosechar lo sembrado para mantener una sociedad que promueve prácticas de cuidado, solidaridad y cooperación para vivir en paz.

Este trabajo asume una manera amplia de entender la cultura de paz; por ello, entendemos que tanto el Estado como la sociedad civil y las comunidades pueden ser nodos de construcción de paces críticas. La persona que lea esta obra se encontrará con investigaciones que analizan expresiones de la paz crítica en acciones de cuidado de la vida en los territorios –cuidado de la vida de las víctimas de la violencia, pero también de la vida de la naturaleza, como la protección comunitaria de los bosques que se realiza en Cherán– (capítulos de Marcela Landazábal Mora y de Guillermo Pereyra), o en prácticas educativas anarquistas (capítulo de Bruno Velázquez Delgado) y otros trabajos que consideran que desde el propio Estado se puede cuestionar el statu quo judicial y generar nuevos mecanismos de resolución de los conflictos al servicio del pueblo (capítulo de Francisco Bonilla Soria); asumir un modelo de democracia popular de derechos, contrario al paradigma de paz neoliberal (capítulo de Silvano Cantú), y adoptar políticas de memoria en el marco de un proyecto de nación incluyente (capítulos de Víctor Hugo Pacheco Chávez y Guillermo Pereyra).

Lo que queremos reflejar con este posicionamiento es que no hay un espacio político y social predeterminado para construir paces críticas. El Estado no es el enemigo por vencer, sino un aliado estratégico que tiene la obligación constitucional de hacer valer los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad de los derechos humanos; es una institución que puede actuar críticamente para enfrentar los poderes corporativos que producen desigualdades sociales, construyendo lo que Francisco Octavio López López llama “paz antagónica” y Guillermo Pereyra “paz democrática combativa”. Los territorios, por su parte, pueden resistir las capturas disciplinantes de los Estados, pero también se pueden beneficiar de un proyecto incluyente de nación o de la prevalencia del paradigma constitucional de democracia popular de derechos.

Nuestro libro “Transformar la paz. Ensayos para construir una cultura de paz crítica” tiene un vínculo dialógico con la obra “Pax crítica. Aportes teóricos a las perspectivas de paz posliberal” que fue publicada en 2019 por la editorial Tecnos, bajo la coordinación de Karlos Pérez de Armiño e Iker Zirion Landaluze. Compartimos con este trabajo un conjunto de actitudes críticas que se tienen que considerar al momento de construir una paz combativa.

La primera de ellas es asumir que no se puede disfrutar de los beneficios de la paz si no se garantiza un cierto nivel de bienestar y justicia social. Esto implica no caer en la ingenuidad de confundir las declaraciones universales que desde los años noventa se han propuesto fortalecer la conciencia en torno de la cultura de paz con la realidad social misma. La segunda actitud crítica es no considerar a los conceptos de paz como si fueran “dados” y neutros. Esto implica situarlos históricamente en un contexto de correlación de fuerzas y estudiar los saberes y las ideologías políticas a los que responden. En tercer lugar, no hay que gestionar un conflicto, manteniendo los intereses particulares, individualistas y corporativos de las partes que tienen un mayor poder en el escenario conflictivo. Es decir, un enfoque de paz crítica no busca estabilizar una situación conflictiva sin hacer justicia a las víctimas. La cuarta y última actitud crítica que compartimos con la obra de



Pérez de Armiño y Zirion Landaluze es la necesidad de atender los saberes locales, los legados históricos emancipatorios y las luchas populares en torno de la paz, los derechos humanos y la justicia. La construcción de la paz requiere que el sujeto colectivo que la lleva a cabo se sitúe en el contexto histórico y se pregunte cómo y por qué la situación conflictiva ha llegado a configurarse como tal.

En suma, la importancia de nuestro libro radica en que pretende abonar a un debate teórico y práctico en curso sobre la paz crítica. Esta discusión no lleva muchos años y necesita ser nutrida para horadar la hegemonía de la paz liberal y de los discursos juricidistas de derechos humanos. Para ello, sigue la ruta trazada por otros trabajos que han pensado proyectos de “paz imperfecta”, “paz crítica”, “paz posliberal”, “paz emancipadora”, “paz decolonial”, “paz insubordinadas”, “paz desde abajo” y “paz territorial” (Muñoz, 1998; Hernández Delgado, 2009; Cruz y Fontán, 2014; Bautista Bautista, 2017; Zirion y Landaluze, 2019; Buitrago Rojas et al., 2019; Jaime-Salas et al., 2020; Ochoa Mesa, 2022).

Tras haber expuesto los objetivos fundamentales de nuestra propuesta y los vínculos dialógicos que mantiene con otros trabajos de paz crítica, presentaremos a continuación la estructura de este libro y las discusiones que se llevan a cabo en las tres secciones que lo componen.

El primer apartado de este libro se titula “Nociones de la paz crítica. Paz antagónica y paz democrática combativa”. Como ya se anticipó, en este apartado se formulan dos nociones que funcionan como subdimensiones de la paz crítica: paz antagónica y paz democrática combativa, respectivamente. Estas categorías abrevan de las corrientes críticas de las Humanidades y las Ciencias Sociales, la primera se inscribe en el campo de la filosofía y la política de la liberación y la segunda es deudora del pensamiento político posestructuralista.

El capítulo de Francisco Octavio López López, “Andares de la paz y derechos humanos desde lo instituyente”, explora la potencia crítica del oxímoron “paz antagónica” para producir un nuevo sentido ético-político de la paz y del conflicto. Esta nueva significación no consiste en la armonía del statu quo y la tranquilidad de las conciencias culposas, pero tampoco entiende el conflicto como la eliminación física del enemigo sino como la expresión agonística de los contrarios. Para el autor potosino, los antagonismos forman parte de la sociabilidad humana, y los procesos de paz antagónica crean escenarios de lucha antiimperialistas y anticolonialistas que tramitan políticamente los antagonismos para la construcción de alternativas basadas en el respeto a los derechos humanos.

La paz antagónica cohesiona lo social, a partir de los progresos institucionales, normativos y simbólicos que se obtienen de las luchas por los derechos humanos. La cultura de paz permite reconstruir el tejido social fragmentado y, en este proceso, los antagonismos no son factores de desintegración social, porque su procesamiento político permite transformar estructuras injustas para que los sectores menos aventajados no vivan en condiciones de marginalidad y exclusión. El disenso, la transformación de las estructuras de injusticia y desigualdad y la defensa de los derechos humanos son tres componentes fundamentales de la cultura política de paz antagónica. El autor propone que en el proceso de construcción de paz los derechos humanos pasan por tres momentos: primero se presentan como agravios, luego como reivindicaciones y, por último, como artefactos (instrumentos jurídicos y simbólicos).



Como el título del trabajo lo anticipa, Guillermo Pereyra en “Falsa paz social versus paz democrática combativa” propone que el campo de acción y de pensamiento de la paz está dividido entre una falsa paz que se confunde con las respuestas violentas a los conflictos y que, por lo tanto, no transforma democráticamente la sociedad, y una paz genuina que tiene como base la justicia social, la solidaridad y la cooperación. El autor sigue el planteo foucaultiano de Edgardo Castro (2004), quien señala que “la división entre lo verdadero y lo falso” se encuentra entre los “procedimientos para conjurar los poderes y los peligros del discurso” (p. 537). Por consiguiente, nombrar como “verdadera” o “genuina” a una práctica de paz no implica postular la existencia de una verdad ideal, cuya función sería justificar las formas de control discursivo, sino abrir un debate contra los poderes que capturan la paz. Se traza una frontera entre la falsa paz social y la paz verdadera para visibilizar que en nombre de la paz se imponen relaciones de poder, como lo hace la paz “desde arriba”. No es una verdad que se dé por sentada sino el objeto de una problematización, pues se trata de mostrar que algo falla en las acciones de paz que no se distinguen de la violencia, y que la paz que continúa la guerra por otros medios es peligrosa para la vida democrática. Por lo tanto, la lucha por una paz crítica es una lucha por hacer aparecer el poder y “golpearlo” a través de acciones cooperativas no violentas.

Pereyra argumenta que el combate pacífico contra las violencias crea lazos de unidad y solidaridad que son fundamentales para reforzar la vida democrática y los derechos humanos. Se analizan dos casos ejemplares para respaldar este punto de vista. El primero son las resistencias no violentas que se llevaron a cabo en el poblado michoacano de Cherán desde 2011, que se constituyó en un autogobierno purépecha defensor de los bosques arrasados por los poderes criminales. Esta comunidad ha construido una paz crítica que permitió instalar formas sociales de problematización de las violencias y mecanismos alternativos de resolución de los conflictos anclados en las tradiciones indígenas de justicia y política asamblearia. En segundo lugar, el autor analiza la propuesta de una paz democrática combativa en dos documentos emitidos en años recientes por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, la Recomendación General 46/2022 y la Recomendación 98VG/2023. Ambas recomendaciones adoptan una política de la memoria que polemiza con otros ejercicios institucionales de revisión del pasado y se proponen reparar integralmente a las víctimas de la violencia política de Estado, que en nuestro país se extendió entre los años cincuenta y noventa.

La segunda sección de esta obra se titula “Violencias y víctimas. Resistencias y cuidado de la vida en los territorios, luchas por la memoria y paz crítica migratoria”. Su propósito es mostrar que la construcción de una cultura de paz crítica en nuestro país no puede ser un objetivo abstracto desanclado de la historia y de la actualidad, pues necesita responder a las formas de la violencia desarrolladas en el pasado que no han sido debidamente clarificadas y debatidas, así como a las nuevas expresiones que se suscitan en la actualidad. Esa cultura de paz crítica también tiene que permitir que las víctimas se constituyan en sujetos políticos que resisten las violencias, ejercen formas de cuidado de la vida en los territorios, practican la memoria y son artífices de su propia emancipación.

Con este trasfondo, el capítulo “El cultivo de la paz entre las geografías de la violencia” estudia la construcción de la cultura de paz crítica a partir de un conjunto de prácticas territoriales que Marcela Landazábal Mora las considera análogas al proceso de la siembra. Así, la cultura de paz es remitida a las raíces etimológicas de la palabra cultura (cult, cultum y cultus), que desde tiempo inmemoriales está asociada al cultivo del campo, el cuidado del ganado y la honra de los antepasados.



La autora plantea que, pese a todo, la paz ha podido sembrarse en la geografía de la violencia de México. No se trata del cultivo de la armonía que propicia el yo liberal despolitizado, sino de la labor de resistencia y cuidado de la vida que llevan a cabo los sujetos en las comunidades afectadas por las violencias legales e ilegales, estatales y privadas. La autora no concibe la paz como un ideal, tampoco como un insumo de la política pública, ni como un resumen plasmado en los indicadores macro-estadísticos geopolíticos.

Para visibilizar la paz en su dimensión de territorio –en tanto formación crítica, estética y reflexiva, como sustrato político–, el texto identifica cuatro pasos que mencionamos anteriormente, comenzando por el arado que mapea el disloque geopolítico de la paz mediada por los discursos dominantes y delata los sesgos de lectura globales. El abono cuestiona los indicadores dominantes que poco tienen que ver con las profundidades de construcción de paz en el país. A partir de ello se da una pauta para comprender la siembra, que se empeña en visibilizar ejemplos situados de paz, fugados de los “informes y estadísticas internacionales”. La autora estudia un caso de posicionamiento que entraña dolor y reconstrucción en la voz de una defensora de la paz, que es concebido como el indicio de una comunidad de constructoras de la paz. Finalmente, el saber y el hacer la paz se aborda en la cosecha, entendida como una práctica de epistemología crítica y un horizonte de resistencia que sana, cuida y libera.

Víctor Hugo Pacheco Chávez, en “Memoria histórica, justicia y cultura de paz”, analiza la contribución que realizan las prácticas de memoria y de justicia a la construcción de la cultura de paz. El capítulo inicia con la discusión de la relación de la memoria con la violencia política y las violencias estructurales. Luego reflexiona en torno a la figura de la subjetividad política de las víctimas con el fin de mostrar los elementos de construcción de una cultura de paz en el marco de un proyecto de nación incluyente. Pacheco Chávez considera que la cultura de paz crítica se puede construir si se dan una serie de condiciones indispensables, entre las que se encuentran la politización de las víctimas, la existencia y permanencia de un espacio público de discusión sobre las violencias del pasado reciente, un debate apuntalado por las mismas prácticas de la memoria en el sentido de que la rememoración provoca y convoca la discusión, el reforzamiento de la institucionalidad estatal defensora de derechos humanos que es sensible a las demandas históricas de las víctimas y el trazado de un proyecto de nación incluyente, en el que la reparación de los daños ocasionados por la violencia política de Estado se acompañe de políticas sociales que erradiquen paulatinamente las violencias estructurales que han padecido históricamente las comunidades indígenas, de afrodescendientes y de descendencia asiática en nuestro país.

El segundo apartado de este libro finaliza con el capítulo de Edgar Alejandro Martínez Vargas, denominado “Migración, conflicto y paz crítica”. El texto realiza un recorrido socio-jurídico sobre el fenómeno migratorio para posicionarlo dentro de las discusiones actuales de la paz crítica. Martínez Vargas comienza examinando las condiciones de incomodidad originadas en el tránsito migratorio. Este fenómeno se aborda desde la teoría sociológica del conflicto con el objetivo de entender a la migración como un conflicto relacional entre contrarios susceptible de resolución desde un proceso dialógico entre los sujetos involucrados. En última instancia, esto pretende evidenciar el núcleo de la problemática migratoria y las posibles acciones tendientes a construir críticamente la paz. El autor considera que la cultura de paz crítica es una cultura política que promueve el diálogo entre contrarios no libre de tensiones. Trasladando este proceso al ámbito migratorio, se propone que el diálogo en el que participan las personas migrantes irregulares –hablando por su propia cuenta, sin que intervenga



una representatividad racional de sus demandas– puede propiciar la solución a las condiciones de opresión, injusticia y desigualdad de esta población. De esta manera se abre el camino para acceder a los derechos humanos reconocidos en la normativa nacional y en los instrumentos internacionales. En el trabajo de Martínez Vargas, la paz crítica migratoria es pensada en polémica contra la paz liberal dominante: mientras la primera aborda el conflicto migratorio, buscando erradicar las violencias directas, estructurales y culturales que padecen la población irregular en movilidad, las soluciones de paz liberal se han mostrado hasta el momento insuficientes para garantizarles a estas personas el acceso a los derechos humanos, por la razón de que son soluciones administrativas que no permiten las participaciones democráticas de diálogo.

Hemos titulado la tercera parte con la que concluye esta obra “Normatividades y pedagogías críticas para la construcción de la paz”. Esta sección plantea que lo normativo y lo pedagógico no sólo regulan la vida, establecen el límite entre lo permitido y lo prohibido, sino que, además, tienen una potencia discursiva que cuando se activa permite moldear las sensibilidades críticas. Las normatividades y las pedagogías críticas nos sensibilizan con los derechos humanos y nos brindan herramientas para problematizar las causas estructurales de las violencias. Ejercer críticamente el derecho implica preguntarse cómo se practica cuando se defienden los derechos humanos de las víctimas. Este ejercicio reflexivo permite evitar incurrir en prácticas legalistas conservadoras que contradicen la progresividad de los derechos humanos, o que no se condicen con una democracia popular de derechos humanos. Para que esto ocurra, lo normativo no tiene que estar alejado de la vida concreta de las personas y las comunidades. Esto abre la posibilidad de materializar los documentos internacionales de paz en los contextos nacionales y locales para que dejen de ser “letra muerta” y adquieran una vida institucional propia y potente. En esta sección se cuestionan también las pedagogías que nos han constituido como sujetos que discriminan, excluyen y menosprecian la vida democrática. Lo cual obliga a instalar la pregunta de qué deberíamos enseñar en las escuelas y las universidades para desaprender la cultura de la violencia y aprender la cultura de paz.

Este último apartado lo inaugura el capítulo de Silvano Cantú: “Paz crítica, justicia radical y democracia popular de derechos. Apuntes para asediar la pax neoliberal desde otro derecho posible”. El autor plantea que el derecho moderno tropieza con los poderes antipopulares de la hegemonía neoliberal. Y agrega que, para alcanzar una paz crítica que vaya más allá del sentido común neoliberal, es necesario promover la literalización de las promesas jurídicas que giran en torno a la soberanía popular y los derechos humanos. Literalizar las promesas jurídicas significa realizarlas materialmente, devolverle a la defensa y promoción de los derechos humanos la significatividad y potencia de transformación de la realidad que el legalismo constriñe. Esto supone avanzar hacia la construcción de un derecho democrático, cuyo titular sea el sujeto intersubjetivo de la soberanía, el pueblo. La propuesta de Cantú es que la construcción de una paz crítica exige que los derechos humanos no sean entendidos como un componente particular o un subsistema del sistema jurídico, sino más bien como la mediación simbólica (tanto a nivel jurídico como cultural) que une “lo comunitario soberano, lo intersubjetivo y lo individual”. Esta manera de entender a los derechos humanos como lazo social constitutivo y no como “contenidos parciales del derecho”, como instancia que atraviesa todos los planos de la vida (jurídico, ético, político, social y económico), es lo que hace que los derechos humanos tengan, según Cantú, una “potencia popular de transformación”.

En “Materializando la Declaración sobre una Cultura de Paz. Experiencia en el sector justicia de Ecuador 2013-2018”, Francisco Bonilla Soria ofrece respuestas a la pregunta de cómo se relacionan las normativas de paz con la vida concreta de las



personas para construir una cultura de paz viva. El autor describe el cambio que se produjo en la administración de justicia de Ecuador en el periodo de 2013 a 2018, y para ello se concentra en la experiencia de los centros de mediación registrados en el Consejo de la Judicatura. Su propuesta concibe la materialización de la Declaración de la Cultura de Paz de las Naciones Unidas² en la vida institucional del sector justicia de Ecuador como una oportunidad para realizar un ejercicio crítico de construcción de la paz. En primer lugar, esta materialización permitió cuestionar las prácticas de justicia instituidas –esto es, el statu quo judicial– que se contradecían con la cultura de paz; en segundo lugar, posibilitó convertir el deber ser de la paz en derechos efectivamente ejercidos por el pueblo ecuatoriano. La inclusión de la mediación en el sistema judicial aseguró el derecho de acceso a la justicia gracias a que se logró que las actas de mediación tengan el carácter vinculatorio de una sentencia. Esto demuestra que los cambios en la administración de justicia son posibles cuando se actúa con imaginación para poner el sistema judicial al servicio de la población, sin olvidar hacer un uso responsable de los recursos con rendición de cuentas.

Nuestro libro cierra con la colaboración de Bruno Velázquez Delgado “Reflexiones diletantes en torno a la cultura de paz: ¿qué enseñar?”. A partir de la experiencia suscitada por unos proyectos realizados en la Cátedra Nelson Mandela de Derechos Humanos en las Artes, coordinada por la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de la Coordinación de Difusión Cultural y la Embajada de Sudáfrica, Velázquez Delgado reflexiona sobre la relación que existe entre la educación y la cultura de paz. Como es sabido, la paz no es un valor innato y, por consiguiente, la convivencia pacífica es algo que se puede aprender socialmente. Se presentan una serie de propuestas prácticas, creativas y concretas, lo mismo que reflexiones filosóficas, que buscan contribuir a la crítica conceptual de lo que hemos de entender por la construcción de paz en nuestros tiempos.

Velázquez Delgado propone que la pedagogía crítica es una herramienta fundamental para construir la paz. Sobre todo, en un mundo donde la guerra y el capitalismo amenazan con su lisa y llana destrucción, y en un país como México donde el militarismo y la violencia han imperado sobre los estados de paz a lo largo de su historia. Esta pedagogía consiste en un doble proceso, de aprendizaje y desaprendizaje, pues no se puede aprender la paz sin desaprender aquello que la amenaza. El desaprendizaje del poder como práctica de dominio, que ha penetrado en la cultura de la violencia y de la guerra, es paralelo al aprendizaje de un modo distinto de ejercer el poder, el llamado “poder-para”, que es la base del amor y de la afirmación de la vida. Por otra parte, el desaprendizaje de la manera dualista de ver el mundo –que produce violencia porque niega su constitutiva pluralidad– pasa por aprender que la diferencia es consustancial al sí mismo, y sólo de esta manera se podrá “aceptar la diferencia en el otro”. En la pedagogía crítica de la paz que delinea Velázquez Delgado cumplen un papel fundamental el ecologismo y el activismo ambiental, dos herramientas que hacen posible exponer la irracionalidad de la cultura hiperconsumista del capitalismo neoliberal; el cosmopolitismo y la ética de la hospitalidad que permiten horadar el militarismo, la trata de personas y la esclavitud, y el anarquismo como forma de vida política que permite cuestionar las instituciones opresivas del capitalismo, el militarismo y el clericalismo.

² Se trata del Proyecto de Resolución A/53/L.79 (punto 31 de la agenda. Cultura de Paz), emitido durante la 53ª Sesión de la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas.



Para finalizar esta introducción, queremos resaltar que este libro hace un llamado no sólo a transformar los conflictos, sino también a transformar las nociones y las prácticas de paz para superar las visiones hegemónicas liberales y despolitizadas. Los trabajos que integran esta obra comparten el supuesto según el cual la paz es un asunto político, el objeto de una militancia comprometida con hacer que penetre en el tejido social e institucional del país (en los territorios y los gobiernos, en las escuelas y las universidades, en las burocracias migratorias y los sistemas de justicia) una manera de atender los conflictos sin restarle potencia al debate democrático, lo cual implica problematizar en el espacio público las violencias directas y estructurales que impiden su realización. Las personas que construyen la paz crítica son sujetos militantes y reflexivos que entienden la política a la manera gramsciana como una combinación de praxis e intelectualidad, voluntad de cambio y pensamiento crítico. La consolidación de una cultura paz es un compromiso social que atañe a todas las personas sin distinción, a la comunidad en su conjunto, a todas las clases sociales, razas y géneros, al pueblo mexicano, de tal manera que todas y todos tenemos el derecho y el deber de practicar la paz en todos los ámbitos de la vida.

Referencias bibliográficas

- Alliez, É. y Lazzarato, M. (2022). Guerras y capital. Traficantes de Sueños, Tinta Limón ediciones y Editorial La Cebra.
- Alliez, É. y Negri, A. (2022). Paz y guerra. Nómadas, 19, 10-17.
- Arias Marín, A. (2016). Ensayos críticos de derechos humanos. Tesis, imperativos y derivas. CNDH.
- Bautista Bautista, S. C. (2017). Contribuciones a la fundamentación conceptual de paz territorial. Ciudad Paz-ando, 10(1), 100-110. <https://doi.org/10.14483/2422278X.11639>
- Benjamin, W. (2008). Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Universidad Autónoma de la Ciudad de México y Editorial Ítaca.
- Bloch, E. (2006). El principio esperanza [2]. Trotta.
- Buitrago Rojas, A. P., Cundumi Díaz, M., Yate Yara, M. T., Yaya Cuervo, R. L. (2019). La paz desde abajo. Breve historia, impacto y participación de los movimientos sociales en Colombia. Ediciones Universidad Santo Tomás.
- Butler, J. (2022). La fuerza de la no violencia. La ética en lo político. Paidós.
- Castro, E. (2004). El vocabulario filosófico de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores. Prometeo y Universidad Nacional de Quilmes. https://campus.fahce.unlp.edu.ar/pluginfile.php?file=%2F327055%2Fmod_resource%2Fcontent%2F1%2FEdgar-do_Castro_El_vocabulario_de_Michel_Foucault.pdf
- Cruz, J. D. y Fontán, V. (2014). Una mirada subalterna y desde abajo de la cultura de paz. Ra Ximhai, 10(2), 135-152.
- Deleuze, G & Foucault, M. (1992). Los intelectuales y el poder. En Foucault, M., Microfísica del poder (pp. 77-86). La Piqueta.
- El Colegio de Guanajuato para el Desarrollo (s/f). Manual de Promotores de Cultura de Paz y Derechos Humanos. Indesol. <http://indesol.gob.mx/cedoc/pdf/11.%20Inclusi%C3%B3n%20y%20Cohesi%C3%B3n%20Social/Cultura%20de%20la%20Paz/Manual%20de%20promotores%20de%20Cultura%20de%20Paz%20y%20Derechos%20Humanos.pdf>
- Foucault, M. (1992). Microfísica del poder. La Piqueta.
- Foucault, M. (1996). ¿Qué es la Ilustración? Alción.
- Fraser, N. (2016). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era “postsocialista”. En Butler, J. & Fraser, N. ¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo (pp. 23-66). New Left Review y Traficantes de Sueños.



- Goldstein, M. (2016). ¿Por qué la paz? Relectura del texto freudiano. elSigma.com. <https://www.elsigma.com/columnas/por-que-la-paz-relectura-del-texto-freudiano/13096>
- Hernández Delgado, E. (2009). Pacés desde abajo en Colombia. Reflexión política. 11(22), 176-186.
- Horvat, A. (20 de enero de 2024). Argentinos en crisis. Por qué “hoy son muy comunes las consultas por depresiones”, como sostiene una reconocida psicoanalista. La Nación. <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/argentinos-en-crisis-por-que-hoy-son-muy-comunes-las-consultas-por-depresiones-como-sostiene-una-nid20012024/>
- Izquierdo Muciño, M. E (2007). Por una cultura de paz. Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad, XIV(40), 157-175.
- Jaime-Salas, J. R., Correal, D. G., Pérez de Armiño, K., Calero, S. L. L., Herrera, F. S. C., & Marín, J. J. (Eds.). (2020). Paz decolonial, paces insubordinadas: Conceptos, temporalidades y epistemologías. Sello Editorial Javeriano.
- Jelin, E. (2020). Las tramas del tiempo. Familia, género, memorias, derechos y movimientos sociales. Antología esencial. CLACSO.
- Laclau, E. (2005). La razón populista. FCE.
- Lefort, C. (2007). El arte de escribir y lo político. Herder.
- Muñoz, F. A. (1998). La paz imperfecta: apuntes para la reconstrucción del pensamiento “pacifista”. Papeles, 65, 11-14. https://www.fuhem.es/wp-content/uploads/2018/12/la_paz_imperfecta_F.A.MUNOZ_.pdf
- Muñoz, F. A. y Molina Rueda, B. (2010). Una cultura de paz compleja y conflictiva. La búsqueda de equilibrios dinámicos. Revista Paz y Conflictos, 3, 44-61.
- Ochoa Mesa, D. (2022). La construcción de paz decolonial: un acercamiento desde los desarrollos comunitarios del Chocó-Colombia. Revista Trabajo Social, 2(33-34). <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistraso/article/view/352243>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (1945). Constitución de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. <https://www.unesco.org/es/legal-affairs/constitution>
- Pereyra, G. (2023). Contra las violencias. Una introducción a la cultura de paz y derechos humanos. CNDH.
- Pérez Viramontes, G. (2018). Construir paz y transformar conflictos. Algunas claves desde la educación, la investigación y la cultura de paz. ITE-SO.
- Richmond, P. Oliver (2011). Resistencia y paz postliberal. Relaciones Internacionales, 16, 13-46.
- Segato, R. (2016). La guerra contra las mujeres. Traficantes de Sueños.
- Soto Cremades, M. (2019). Teorías críticas para un análisis posliberal de la construcción de paz. Revista de Paz y Conflictos, 12(2), 295-302.
- Zirion Landaluze, I. & Pérez de Armiño, K. (2019). Introducción. Insumos teóricos para una construcción de paz crítica y posliberal. En Pax crítica. Aportes teóricos a las perspectivas de paz posliberal (15-43). Tecnos.



I.
Nociones de la paz crítica.
Paz antagónica y paz democrática
combativa



Andares de la paz y derechos humanos desde lo instituyente

FRANCISCO OCTAVIO LÓPEZ LÓPEZ

Introducción

Aunque es un término que circula con notoria comodidad en el debate público contemporáneo, el de la paz es un asunto que cuando se pretende trabajar con seriedad resulta esquivo. Difícilmente alguien negará la importancia de la paz, mas no hay consenso respecto de qué se entiende por ella, generando así un vaciamiento conceptual. La apuesta de las presentes líneas radica en nutrir el tema de la paz desde un enfoque crítico y para ello se estima pertinente una vinculación con una lectura también crítica de derechos humanos.

El proceder de la presente disertación es la siguiente: primeramente, se problematiza las nociones de violencia y paz con el fin de formular una propuesta crítica de la construcción paz; posteriormente, se brindan elementos para una conceptualización amplia tanto del derecho como de la figura de derechos humanos; a modo de excursus, más adelante se recuperan ciertos aportes del filósofo argentino Enrique Dussel en torno a derechos humanos con la intención de vincularlos con su propia propuesta de las tres configuraciones de la política de la liberación; en el siguiente apartado se exponen líneas generales de un modelo para comprender la praxis de derechos humanos en vía negativa, considerando el papel del derecho insurgente, los derechos instituyentes y la construcción de paz, y, finalmente, se cierra con algunos apuntes conclusivos.

El supuesto que guía el presente trabajo es que una postura crítica en torno a la construcción de paz adquiere mayor fortaleza y alcance si se cruza con el enfoque crítico de derechos humanos, y lo mismo ocurre de manera inversa. Ha de aclararse que este par de elementos no están forzosamente ligados, pero, en caso de procurarse su imbricación, ha de presentarse un flujo benéfico para ambos universos conceptuales.

Búsqueda de la paz desde entornos de violencia

Generalmente, al tratar el tema de la paz se le suele ubicar en contraste con el de la guerra. Empero, como se verá más adelante, desde cierto enfoque se ha diseminado la idea de que la paz es simplemente la ausencia de guerra, entendiendo esta última como el conflicto armado. Desde el presente trabajo, dicha contraposición resulta insuficiente, por lo que se



prefiere optar por concebir la paz en contraposición con la violencia. No obstante, antes de transitar hacia una desambiguación de la primera, resulta conveniente un tratamiento en torno a la segunda.

Ahora bien, el de la violencia se trata de un término que se presta a la confusión en más de un sentido. Se le puede reducir a una connotación estrecha desde la cual se definiría únicamente como un agravio deliberado con implicaciones que afectan la corporalidad de otra u otras personas. O bien, desde cierta concepción demasiado amplia podría reconocerse como violencia cualquier acción o comunicación que incomode a alguien más. Asimismo, también pululan las posturas que condenan cualquier acto de violencia, sin dar importancia al contexto o motivo por el que se emplea o a las afectaciones finales.

El filósofo vasco-salvadoreño Ignacio Ellacuría (2002a), en tanto un pensador y actor político situado en la guerra civil de El Salvador, presentó una lúcida conceptualización del tema que resulta útil. Primeramente, habría que distinguir entre el fenómeno de la agresividad y el de la violencia. La agresividad es un impulso biológico que, paralelamente con el sexo, el hambre y el miedo, es uno de los grandes instintos animales. Asimismo, además de posibilitar la supervivencia y el mejoramiento de la especie, la agresividad es un mecanismo biológico que da pie a la organización grupal.

Ahora bien, en el proceso de hominización, la especie humana nunca pierde la base biológica de la agresividad y, dado que es lo que permite la organización social, sería contraproducente que lo hiciera. Por ello, Ellacuría (2020a) advierte la necesidad de reorientarla, encauzarla o sublimarla.

Si la agresividad es un impulso que comparten varias especies animales, la violencia comprende una condición que el devenir evolutivo ha otorgado de forma exclusiva a la humanidad. La violencia es, pues, la agresividad racionalizada (Ellacuría, 2002a).

Además de plantear el origen de la violencia como la hominización (que no humanización) de la agresividad, Ignacio Ellacuría también avanza en el esclarecimiento de los múltiples tipos de violencia. Primeramente, concibe la violencia como síntoma de un orden social injusto. Es decir, en una situación donde permea la injusticia, quienes se benefician de esta pueden llevar a cabo acciones violentas para perpetuarlo y, a la par, pueden ejercer la violencia quienes se resisten. El autor, aunque advierte que toda violencia siempre acarrea males, reconoce que hay específicos momentos intolerables en los que la violencia se presenta como una vía necesaria de transformación, a pesar de los efectos negativos que ha de ocasionar. Es lo que entiende por auténtica “violencia revolucionaria” (Ellacuría, 2002a, p. 449).

La violencia represiva y la violencia revolucionaria coinciden en que son consecuencias de una violencia de otra índole. La violencia que funge como raíz y origina otras manifestaciones de violencia es la “violencia estructural”, misma que también ha de entenderse como injusticia estructural y se encuentra sustentada por un orden legal injusto y un orden cultural ideologizado (Ellacuría, 2002b). De ahí se derivan otras violencias que son sus síntomas, ya sea para sostener a la injusticia estructural, como expresión de una sociedad insatisfecha o con el fin de afrontar tal condición estructural y perseguir algún cambio. Ellacuría considera:



La violencia estrictamente tal [es decir, la estructural] es, por lo tanto, la injusticia que priva por la fuerza al hombre de sus derechos personales y le impide la configuración de la propia vida conforme a su propio juicio personal. Lo diferenciador de la violencia no es el método a seguir, sino la injusticia cometida. Y esta diferencia cobra su máximo relieve en aquellas estructuras que hacen imposible una vida humana, que no por ser supraindividuales dejan de ser responsabilidad de todos, especialmente de los poderosos. Es lo que debe llamarse estrictamente injusticia social, la violencia social y establecida [...] La institucionalización de esta injusticia social es la magnificación máxima de la violencia (Ellacuría, 2002a, pp. 454-455).

Respecto de este tema, la filósofa estadounidense Judith Butler (2020) añade un elemento más. La violencia no se limita a ser acto o evento ni tampoco manifestación institucional, sino que actualmente la violencia también es una “atmósfera tóxica de terror”. Esta acepción permite visibilizar cierto aspecto que, desde su coyuntura, Ellacuría difícilmente pudo apreciar con claridad: la violencia estructural no solo se manifiesta en las instituciones estatales, sino que también circula y se cristaliza en otros espacios. Existen las denominadas “violencias salvajes” (por ejemplo, las ejercidas por cacicazgos locales o desde el crimen organizado), cuya implicación no es directa con el Estado; sin embargo, no cesan de responder a las lógicas del orden económico vigente.

Con lo visto hasta ahora, ha de percibirse que hay múltiples expresiones de violencia, mas su naturaleza no siempre es la misma, dado que la violencia en tanto injusticia estructural e institucionalizada opera como la raíz de otras violencias sintomáticas.

En suma, desde el andamiaje teórico de Ellacuría, el fenómeno de la violencia posee tres acepciones interrelacionadas: a) como hominización y racionalización de la agresividad biológica, b) como injusticia estructural y raíz de otras violencias derivadas, c) como síntomas de dicho orden social injusto, ya sea para sostenerlo o encararlo.

Ahora bien, Ellacuría también se abocó a dilucidar el asunto de la paz. Desde su posicionamiento en la periferia global, emitió duros señalamientos a los discursos en boga respecto de la “paz mundial” que se difundían en tal momento. Identificó que aludía a una paz promovida desde el primer mundo, por lo que desconocía o menospreciaba las necesidades y condiciones del tercer mundo. Al estar inmerso en las tensiones de la guerra fría, señalaba que el conflicto bipolar entre las potencias de los bloques capitalista y soviético dificultaban visualizar la paz más allá del cese de los conflictos bélicos. Lo cual orillaba a que fuera una paz que se aseguraba, paradójicamente, por la amenaza de la violencia. Todo esto con externalidades y afectaciones negativas a los países y pueblos del tercer mundo. “Las naciones poderosas –a juicio del filósofo– exportan injusticia estructural y con ella la falta de paz, la raíz de la violencia” (Ellacuría, 2002c. p. 493). Esta cita es relevante, dado que permite entrever que la conformación de la violencia estructural está imbricada con las relaciones de centro y periferia internacional. La violencia estructural tiene una fuerte dimensión global, y no solo nacional o regional.

Era claro que, para el contexto de la guerra civil, desde el cual escribía, reflexionaba y actuaba, la concepción más divulgada de paz mundial resultaba fútil. Por lo que, con el interés de avanzar en una conceptualización de la paz desde el tercer mundo, procura vincular este fenómeno con su conceptualización amplia de violencia, así con el entramado jerárquico



entre países del norte y países del sur. La búsqueda por construir la paz no puede obviar las condiciones sistemáticas de desigualdad a escala regional, nacional y global. El autor sostiene:

La paz no es la mera ausencia de guerra y las guerras se dan, así como los conflictos, por falta de paz. La paz no es, por otro lado, de manera primaria, un estado subjetivo de los ánimos, sino un ordenamiento justo de las relaciones sociales. Y es este ordenamiento justo de las relaciones sociales lo que más falta en los países del tercer mundo [...] (Ellacuría, 2002c, p. 495).

Finaliza su argumento con un exhorto a que el tercer mundo indague en la cimentación de la paz que más le convenga, dado que la paz confeccionada y promovida desde el primer mundo en poco o nada le sirve para atender sus necesidades y urgencias (Ellacuría, 2002c).

Lo cierto es que la época en la que escribía Ellacuría ya no corresponde a los tiempos que corren; sin embargo, varias de sus señalamientos, al ponerlos en diálogos con estudios más recientes en torno a la paz, resultan provechosos en la polémica concerniente a tal asunto. De momento, interesa resaltar dos puntos útiles para la construcción de paz: 1) la paz se encuentra en plena vinculación con la justicia, y no solo ha de entenderse como la ausencia de conflicto o de guerra, 2) es indispensable asumir la existencia de un orden global sustentado en la jerarquización entre países centrales y periféricos.

En tiempos más cercanos se han suscitado experiencias diversas de construcción de paz, mismas que estimulan la reflexión y teorización en torno a dicha cuestión desde otros enfoques. Así como Ellacuría reprochó el ideario de paz mundial que se enarbolaba desde el primer mundo, ahora los politólogos también vascos Iker Zirion Landaluze y Karlos Pérez de Armiño (2020) identifican que la visión actualmente predominante de la construcción y cultura de paz se sustenta en un ideario político y económico liberal. Por tanto, a este modelo bien le embona la nomenclatura de “paz liberal”.

Algunas de las principales críticas que se han esgrimido hacia este modelo son: a) la presunta universalidad de los valores que promueve; b) a la par que se defiende una única forma de Estado (el Estado-nación moderno), se obvia la existencia de otro tipo organizaciones sociopolíticas; c) se impone una economía de libre mercado con lo cual se reduce el papel del Estado en la economía; d) se privilegia los derechos civiles y políticos en menosprecio de los derechos sociales, económicos, culturales y ambientales; e) sus políticas internacionales son impuestas y no negociadas hacia los actores locales, y, por último, f) sirve como instrumento para apuntalar a escala mundial la globalización neoliberal (también nombrada como “biopolítica global”) (Zirion Landaluze y Pérez de Armiño, 2020, pp. 22-23).

No obstante, la preponderancia de este modelo no imposibilita el ensayar otras formas de concebir y construir la paz. De hecho, ya se han trazado algunas rutas para transitar hacia proyectos de “paz posliberal”, “paz crítica”, “paz emancipatoria”, “paz imperfecta”, “paz conflictiva”, etcétera. Aunque ambos autores reconocen la diversidad de posturas que procuran trabajar la paz desde un horizonte no liberal, identifican algunos imperativos comunes: a) transformación del conflicto y la búsqueda de erradicar sus causas estructurales, b) transformación de las estructuras y de las relaciones de poder, c) visibilizar y encarar las desigualdades de género, d) Privilegiar la participación social y de actores locales, e) insertar un enfoque



de derechos humanos que incluya los económicos, sociales, culturales y ambientales, f) reconocer la pluralidad cultural e identitaria (Zirion Landaluze y Pérez de Armiño, 2020).

En este sentido, Zirion Landaluze y Pérez de Armiño (2020) procuran diferenciar entre “paz negativa” y “paz positiva”. Desde la primera acepción, se concibe la paz como el simple cese de los conflictos armados. Esta es la concepción que suele asumirse desde el modelo de paz liberal. En cambio, desde la segunda se aboga por generar transformaciones políticas y sociales que afronten las raíces de cada conflicto para crear condiciones de bienestar y justicia en pos de una paz duradera. Adicional a ello, y apoyándose en los aportes del sociólogo noruego Johan Galtung, los intelectuales vascos advierten que la paz positiva tiene como finalidad la superación de los tres tipos de violencia: directa, estructural y cultural (ideologizada). Puede notarse que esta taxonomía de la violencia coincide con lo estudiado previamente respecto de este tema, desde los aportes recuperados de Ellacuría y Butler.

En una tesitura muy similar, la filósofa colombiana Laura Quintana, al igual que como lo hiciera Ignacio Ellacuría, asume la carga histórica que implica el conflicto armado de su país y ejerce un pensamiento situado. Una de las preocupaciones de la autora es la de distinguir entre distintos tipos de conflicto. Para ella el “conflicto social” (o político) ha de comprenderse como una lucha inextirpable y que emerge de la condición de división y problematización que habita el seno de lo social; en cambio, el “conflicto violento” (o guerrero) es una modalidad de conflicto social que incorpora dinámicas de violencia directa que destruyen las relaciones sociales (Quintana, 2016a).

Complementariamente, desde esta postura se asume que, en los contextos de conflicto armado, como el colombiano, la violencia ha modulado en gran medida las prácticas y las subjetividades, mismas que no se pueden desmontar únicamente con medidas jurídicas, sino que es necesario trastocar las prácticas sociales.

Estas premisas le permiten a Quintana (2016a) formular su propuesta de “paz transformadora”. Tarea para la cual resulta ineludible la participación de los sujetos y colectivos afectados; ello, con el fin evitar la construcción de paz funja como una imposición de arriba hacia abajo.

Un aspecto que no ha de obviarse en la apuesta de la filósofa es el papel tan relevante que otorga a los movimientos sociales y su ejecución del desacuerdo en los procesos de transformación. Para la autora, por más importante que resulten las demandas planteadas por estos movimientos a través de los cauces legales e institucionales, es ineludible el papel de las acciones que van más allá de estos espacios. Por ello mismo es que:

El cambio [...] no puede producirse por medios legales [...] sino que requiere de la acción que excede siempre todo orden legal, aunque pueda en parte presuponerlo: [...] bien porque el verdadero cambio es precisamente aquel que no puede ser producido por los canales normales establecidos para dar lugar a modificaciones; o bien porque lo que se quiere hacer ver son las contradicciones que el mismo orden instituido produce cuando quebranta las fronteras y reglas que lo sostienen (Quintana, 2016a, pp. 218-219).



Por lo tanto, la construcción de una paz transformadora va íntimamente vinculada con la intervención de lo público a través del ejercicio político democrático en el cual individuos y movimientos sociales posicionan reclamos a las instituciones estatales, pero también despliegan acciones que desnudan las insuficiencias de dichas instituciones, proponen nuevas prácticas, además de disputar imaginarios e ideologías, con el fin de que se tornen socialmente preponderantes. La construcción de la paz requiere de la generación de espacios institucionales y no institucionales de igualdad y libertad (Quintana, 2016a).

Este recorrido en torno a las distintas contribuciones que atañen al tema de la paz nutre de insumos valiosos para ahora exponer una propuesta que hace parte de la amplia constelación de proyectos críticos referentes a este tema. Se trata de la paz antagónica. Aunque es un proyecto al que aún hay que conferirle muchos contenidos, se cuenta ahora con elementos suficientes para presentar algunas líneas generales.

La primera de estas líneas refiere al adjetivo de “antagónico”, lo cual amerita esclarecer la noción misma de antagonismo. Para el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2015), la ontología de la existencia humana se encuentra constituida por un impulso agonal, el cual se expresa en una lucha y disputa que dota de un carácter trágico a la existencia. Por lo tanto, el conflicto es un elemento que es imposible de extirpar de la vida humana, lo cual acarrea como consecuencia la presencia de un antagonismo que reside en todo proceder humano. Este antagonismo deriva en la confrontación de distintas fuerzas plurales al interior de cierto orden social. El autor se distancia de la comprensión del “poder” como la llana oposición entre oprimidos y opresores, sino que lo califica como una matriz general de antagonismos producido por múltiples fuerzas. El poder podría tomar la forma de dominación, mas no siempre ha de ocurrir así. Por lo tanto, entender el antagonismo como conflicto incesante de fuerzas abre paso a la comprensión del desacuerdo como una constante en todo ámbito social. No obstante, esta conflictividad va acompañada de la posibilidad de cierta articulación contingente de dichas fuerzas (asunto que se estudiará más adelante). De modo que, aunque sea imposible la anulación del conflicto, ello no exime de su modulación y manejo. Esto último es la labor de la política.

Castro-Gómez (2016) distingue claramente entre guerra y conflicto. Lo que ha de buscarse es terminar con la guerra, y no con el conflicto ni con el antagonismo. La diferencia radica en la dimensión constituyente del antagonismo. Aunque este intelectual se distancia del desdén que Laura Quintana mantiene hacia las instituciones estatales, puede notarse que hay gran coincidencia en lo referente al desacuerdo, el conflicto y la politización de la conflictividad para que no devenga en violencia.

Zirion Landaluze y Pérez de Armiño (2020) nutren la discusión al posicionar que los conflictos no han de ser “resueltos”, sino transformados para que se conduzcan por medios no violentos. Son algo inherente de la vida social, y una de sus funciones es la de catalizar cambios.

En tal sentido, Estanislao Zuleta (2020) meditó respecto de la posibilidad realista de sortear la guerra. El filósofo colombiano, en coincidencia con Ellacuría y Quintana, sostuvo una profunda desconfianza en ciertos pacifismos que, en la búsqueda de concluir o evitar las actividades bélicas, pasan por alto la conflictividad social que habita en el núcleo de lo humano.



La posición de Zuleta consiste en que aceptar la condición constitutiva del conflicto permite indagar en formas de gestionarlo:

Para combatir la guerra con una posibilidad remota, pero real de éxito, es necesario comenzar por reconocer que el conflicto y la hostilidad son fenómenos tan constitutivos del vínculo social como la interdependencia misma, y que la noción de una sociedad armónica es una contradicción en los términos. La erradicación de los conflictos y su disolución en una calidad convivencia no es una meta alcanzable, ni deseable, ni en la vida personal –en el amor y la amistad–, ni en la vida colectiva. Es preciso, por el contrario, construir un espacio social y legal en el cual los conflictos puedan manifestarse y desarrollarse, sin que la oposición al otro conduzca a la supresión del otro, matándolo, reduciéndolo a la impotencia o silenciándolo (Zuleta, 2020, p. 37).

Por su parte, Ellacuría al abordar el tema de la violencia no problematiza la cuestión del conflicto ni del antagonismo. Sin embargo, su conceptualización que enlaza la agresividad con la violencia puede entrecruzarse con lo referente al antagonismo, el conflicto social y el conflicto violento. De modo tal que es viable plantear que la agresividad al hominizarse se traduce en antagonismo, el cual puede desbocarse en la forma de conflicto violento o modularse y conducirse como conflicto político.

Ha de subrayarse la advertencia de Castro-Gómez, respecto de la imposibilidad de erradicar el antagonismo, así como la de Ellacuría, referente a la necesidad de encauzar la agresividad. De lo contrario se está en riesgo de que se encarne en el cuerpo social aquello que Zuleta nombró como “la felicidad de la guerra”. Para este último, algo que torna atractivo el fenómeno de la guerra es su carácter festivo que disuelve las particularidades e intereses de quienes ponen la sangre y carne para el combate en la prevaleciente ambición compartida de exterminar al enemigo (Zuleta, 2020).

Ahora bien, la propuesta de la paz antagónica encuentra en el paradigma de la paz positiva un espacio de despliegue muy pertinente. Aunque, cabe mencionar, la paz positiva no forzosamente ha de incluir el elemento del antagonismo.

Es cierto que lo que se pretende desde la paz antagónica es desactivar el conflicto armado, cuya manifestación más cruda es la de la guerra, con lo cual ha de desmantelarse la violencia directa. No obstante, el incorporar el enfoque de paz positiva exhorta a ir más allá. Es por ello que, además de afrontar los estallidos de violencia sintomática, ha de confrontarse la raíz de toda violencia; es decir, se han de atender las causas de violencia estructural, que es la injusticia estructural. La búsqueda de la justicia resulta un imperativo para la construcción de paz, entendiéndola como el conjunto de ordenamientos que posibilitan que todo integrante de cierto orden social acceda de forma igualitaria a lo necesario para vivir, desarrolle sus capacidades con libertad e impida dinámicas del ejercicio del poder como dominación. Recuérdese que este fue uno de los señalamientos que se recuperaron de Ignacio Ellacuría.

Asimismo, el filósofo vasco denunció que la presencia de prácticas de dominio no ocurre solo entre individuos y grupos, sino también desde los países del norte hacia los países del sur. Por mínimo que sea el impacto de lo que pudiera hacerse, ya sea desde los movimientos sociales o, incluso, desde las instituciones estatales, desde la paz antagónica y desde la paz



positiva no se pueden ignorar las relaciones planetarias de centro y periferia, así como la condición de jerarquía que las configura. Por tanto, la paz antagónica es obligatoriamente de carácter antiimperialista y anticolonialista.

Otro aspecto relevante para la propuesta de paz antagónica es uno que Zirion Landaluze y Pérez de Armiño identificaron como necesario para la construcción de paz. Ambos autores instan a incorporar la figura de derechos humanos (en adelante, dh). No obstante, la paz antagónica no puede sostenerse en cualquier perspectiva o enfoque de dh, sino que es necesario asumir una lectura abierta y crítica de estos derechos. Concerniente a este punto, la internacionalista portuguesa Daniela Nascimento, asumiendo el enfoque de paz crítica, ha advertido que desde el modelo de paz liberal se ha difundido una visión sumamente reducida y limitada de dh. Identifica que en el contexto actual permea un imaginario doméstico e internacional en el que se exaltan los derechos civiles y políticos en menoscabo de los derechos económicos y sociales. Esto, debido a que se cree que los primeros se alcanzan con la simple ausencia de coerción del Estado, mientras que solo los segundos requieren de la implementación de recursos estatales para cumplirse. Tal división encarna el menosprecio de la condición indivisible e interdependiente de dh (Nascimento, 2020). Con lo cual, en los siguientes apartados se brinda una problematización en torno a dh, así como una conceptualización amplia y crítica de estos.

Antes de cerrar el presente apartado, conviene recuperar las líneas generales de la propuesta de paz antagónica. Se asume la agresividad como un impulso biológico que al hominizarse se transforma en antagonismo, el cual es un elemento constitutivo de la sociabilidad humana. Lo que ha de buscarse no es anular el antagonismo, sino conducirlo políticamente para que no devenga en conflictos violentos. No obstante, muchas expresiones de violencia no son más que síntomas de un orden social injusto, la violencia estructural. Por lo que la paz antagónica, al adscribirse a la paz positiva, no solo le atañe la desactivación de conflictos armados o violentos, sino también afrontar los elementos estructurales que hacen que la mayor parte de la población esté en condiciones de dominación, explotación, exclusión y desigualdad, fenómenos tales que muchas veces están vinculados con las dinámicas de imperialismo global.

Se reitera que estos tan solo algunos presupuestos iniciales dispuestos a ser trabajados. Como ya se anunció, en los apartados subsecuentes se procede a mostrar una lectura crítica de dh y del fenómeno del derecho, que puedan vincularse con la paz antagónica.

Para concluir este espacio, se estima pertinente recuperar un extracto de Estanislao Zuleta (2020) referente a la paz y al conflicto: “[...] una sociedad mejor es una sociedad capaz de tener mejores conflictos. De reconocerlos y de contenerlos. De vivir no a pesar de ellos, sino productiva e inteligentemente en ellos. Que solo un pueblo escéptico sobre la fiesta de la guerra, maduro para el conflicto, es un pueblo maduro para la paz” (p. 39).

En torno al derecho y derechos humanos instituyentes

Una vez que se han delineado aspectos generales de la propuesta de paz antagónica, es turno de estudiar el fenómeno jurídico y dh desde una perspectiva amplia. Desde su compromiso con ciertas luchas de las mayorías populares, el iusfilósofo



aguascalentense Jesús Antonio de Torre Rangel ha podido percatarse y sostener que lo que se conoce como “derecho” no alude únicamente a un objeto cuya producción es exclusiva del Estado, sino que históricamente también ha emergido desde otras instancias sociales. Por lo que su particular apreciación del pluralismo jurídico es lo que le permite elaborar un programa intelectual en el cual no ha escatimado esfuerzos en argumentar y desarrollar su propuesta de el derecho que nace del pueblo, así como en nutrir aquello que se ha denominado derecho insurgente.

Acorde al iusfilósofo, el derecho, además de abarcar las normas generadas por instancias estatales, también estaría integrado por los derechos subjetivos y la idea de lo justo objetivo (De la Torre, 2022). Este último elemento, el de la justicia, desde su enfoque analógico –no unívoco, ni equívoco– serviría para colocar un dique que no consienta que cualquier actividad coercitiva pueda ser considerada como derecho (por ejemplo, los códigos obligatorios que se imponen en ciertas regiones por el crimen organizado). En palabras del autor: “Un derecho plural, distinto del derecho del Estado, que no sea justo, estrictamente no es derecho. Sólo reconoceremos el pluralismo jurídico en cuanto que busca la justicia” (de la Torre, 2022, p. 312). Por lo tanto, todo fenómeno jurídico tiene una profunda vinculación con lo político y también con lo ético, y, de alguna manera, con la construcción de paz, aun se trate de la paz de estirpe liberal o negativa.

Como puede sospecharse, lo que el autor concibe como derecho insurgente no ha de estar constreñido por la normativa positivada. Parte, más bien, del derecho alternativo (que incluye al “positivismo de combate”, el “uso alternativo del derecho” y el “derecho alternativo en sentido estricto), pero lo trasciende. Y, aunque las asesorías jurídicas son indispensables para su concreción, este derecho se gesta desde los movimientos populares (De la Torre, 2022).

Desde la praxis del derecho insurgente, se subsume el derecho vigente y, con el apoyo de una hermenéutica no estricta, se emplean instrumentos jurídicos y contradicciones en las leyes en beneficio de las causas populares. No obstante, el derecho insurgente no se limita a ser un empleo estratégico de recursos legales, sino que conforman una nueva juridicidad que abreva de las demandas de los sujetos subalternos. De la Torre sostiene: “El derecho insurgente es otro derecho; constituye una juridicidad compleja, producida por los pobres, por los oprimidos y que se opone al derecho del Estado; porque es un derecho que les hace justicia” (De la Torre, 2022, p. 76. Énfasis en el original). Aunque el autor en otro texto advierte que dicha oposición al derecho vigente del Estado no ha de traducirse en negarlo de forma absoluta, sino en instrumentarlo hasta donde sea útil (De la Torre, 2005). De la Torre también precisa que la juridicidad insurgente no es exclusiva 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).

Con el fin de dar sustento a su argumento, De la Torre examina casos de muy diversa índole que se constituyen como expresiones de derecho insurgente. Desde experiencias históricas como la proclama abolicionista de la esclavitud, la Constitución de Apatzingán y la Convención revolucionaria de Aguascalientes, hasta luchas sociales actuales en México y otras latitudes de nuestra América que emplean la insurgencia jurídica. Algo a destacar es que los casos retomados por el autor son de diversa tipología. Aquellos en los que se logra una escisión considerable con el Estado, otros en los que la autonomía se traduce en una interlocución ríspida, pero necesaria con las autoridades estatales, y unos más en los que ciertos movimientos sociales penetran en el andamiaje del Estado y participan de sus dinámicas, aunque sea de forma coyuntural. Es



decir, el ejercicio del derecho insurgente adquiere distinta gradualidad y alcance al momento de manifestarse dependiendo de su contexto y alcance.

Como ya se ha visto, para De la Torre el derecho en sentido amplio está integrado por el derecho positivo, los derechos subjetivos y la idea de justicia. Por lo tanto, esta conceptualización extensa del derecho encamina hacia una lectura también abierta y crítica de dh, tarea en la cual contribuye de manera sustancial. Al respecto, el autor afirma:

[...] la exigencia del pueblo de sus derechos, de acuerdo con el Derecho, no necesariamente se hace con base en el derecho vigente o positivo. El pueblo puede manejar también conceptos jurídicos basados en un sentimiento de justicia que deviene como consecuencia del conocimiento que adquiere por su experiencia e historia de pueblo explotado (De la Torre, 2005, p. 2).

Ahora bien, además del autor de Aguascalientes, existen varias voces que, desde corrientes y tradiciones diversas, se han sumado a esta lectura crítica de dh. Se cuenta con el proyecto escrito y reescrito por Alán Arias (2015), referente a las tesis abiertas para una teoría crítica de dh. También está la desambiguación conceptual de Ignacio Ellacuría (2012a), quien sostiene que, antes que ser normas estatales o convenciones y contratos sociales y políticos, dh operan como productos históricos, ideales utópicos y momentos ideológicos que pueden degenerarse en momentos ideologizados. También destacan los aportes de Joaquín Herrera Flores (2005), quien aboga por comprenderlos como productos culturales que emergen reactivamente para justificar o cuestionar los procesos de división del hacer humano. Mismos que, de llegar a instrumentarse para cuestionar y afrontar un orden social desigual, operarían como productos antagonistas y se abre la posibilidad de que se configuren como procesos de lucha por la dignidad. En una tesitura similar, Mariana Celorio (2015) insta por una lectura ambivalente del modo en que dh son empleados. Por un lado, sirven para ofrecer vida, sentido y refugio a sujetos agraviados para movilizarse, mientras que también son funcionales a las élites políticas y económicas al dotarles de insumos para desmovilizar a dichos sectores.

Estas posiciones, aunque distintas, en muchos sentidos se aprecian como complementarias y permean en los argumentos de este trabajo. En este momento se enfatiza en la dimensión ambivalente de dh, misma que es heredada de la etapa histórica en la que surgen.

En tanto productos históricos y culturales, dh no aluden a una figura etérea de naturaleza inmutable y cuyo génesis antecede a los eones del tiempo. Por el contrario, se tratan de un instrumento que debe su configuración a la modalidad histórica y civilizatoria que se ha conocido como “la modernidad”. No obstante, resulta imperativo no asumir un paradigma eurocéntrico o difusionista de dicha modernidad (desde el cual se concibe que ésta brotaría de Europa y se expandiría providencialmente por el planeta), sino un paradigma global que permite comprender que emerge de la colisión cultural que acontece con el momento americano de 1492 (Dussel, 1999). Las potencias europeas (y posteriormente Estados Unidos) simplemente funcionan como el centro de administración global en el que se despliegan las prácticas más “luminosas” de la modernidad; mientras, en los espacios periféricos, esta expresa su faceta colonial y dominadora, ello sin obviar las múltiples resistencias y rebeliones efectuadas por los sujetos sometidos.



Tal condición ambivalente que habita las entrañas de la modernidad también se imprime en todas sus producciones. Dh no son la excepción. En consonancia con Celorio, quien sostiene que la ambivalencia de dh se expresa en dinámicas de movilización y desmovilización social, desde aquí se propone que tal condición ambivalente es palpable en tanto estos derechos pueden ser momentos ideologizados que sirven para apuntalar regímenes de dominación, para administrar gerencialmente los programas de paz liberal, o bien, como productos y procesos antagónicos a tales regímenes.

Por otro lado, así como se esbozó una propuesta de paz que asume e intenta conducir el antagonismo, también se plantea que dh guardan en su núcleo constitutivo una dimensión antagónica. El hecho de asumir dh como productos antagónicos no ha de entenderse únicamente como la llana oposición ante ciertas dinámicas de la dominación o la desigualdad. Si bien, ese es un momento ineludible de la praxis emancipadora de dh, también es necesaria la transformación o modificación (aunque sea parcial) de tales condiciones de agravio, para lo cual se requiere una articulación creativa de las fuerzas que se oponen dicha dominación. Una puesta en común de las demandas procedentes por quienes sufren distintos agravios.

Al respecto, Laura Quintana vincula de manera explícita la noción del “desacuerdo” con las luchas por derechos y la subjetivación política. Con el apoyo de ciertos estudios de caso, la autora posiciona que la reivindicación de derechos efectuada por los movimientos sociales ha de entenderse como un proceso de subjetivación política. Esta última dista de plegarse a las denominadas políticas de la identidad, o bien, como ella nombra, la “gramática de la identidad” (Quintana, 2016b, p. 108). Por el contrario, una subjetivación requiere del desacuerdo para negar el código de una identidad que ha sido impuesta, lo cual posibilita la aparición de una comunidad escindida que antes no existía, una “identidad imposible”. En sus palabras: “[...] una subjetivación política confronta una ordenación identificación del espacio social jurídicamente establecido” (Quintana, 2016b, p. 109).

Hay dos precisiones que merecen plantearse. Lo primero a resaltar es que los procesos de subjetivación política incitados por el desacuerdo no son totalmente externos al orden jurídico del Estado, como tampoco se constriñen a efectuarse únicamente a través de dichos cauces. En coincidencia con Jesús Antonio de la Torre, Quintana sostiene la necesidad por asumir ciertos principios y planteamientos propios del derecho estatal para confrontarlo, así como formular ciertos reclamos en clave de derechos, aunque estos no se encuentren aún positivados.

Por otro lado, para la autora, dicho desacuerdo (o antagonismo) no se encarna exclusivamente como confrontación y resistencia hacia entre las prácticas gubernamentales por parte de los sujetos no institucionales, ni tampoco en un empleo netamente utilitarista y funcional del andamiaje institucional por parte de dichos sujetos (aunque desprecien tales canales). Quintana sostiene la existencia de una tercera opción en la que el desacuerdo se manifiesta como un momento creativo y de experimentación política que moviliza distintos tipos de prácticas (discursivas y no discursivas), lo cual a su vez posibilita la reconfiguración de instituciones y dinámicas sociales. De manera resultante que, los procesos de subjetivación política entrañan un cariz disensual, pero también transformativo (Quintana, 2016b). Esta tercera ruta, coincide y complementa lo que se ha estudiado previamente respecto a la paz antagónica y al derecho insurgente.



Además, la filósofa colombiana (2016) se interesa en posicionar otro tipo de derechos que se contraponen a los derechos instituidos, como lo son los derechos propuestos y los derechos construidos en la movilización popular. Ambos se fraguan justamente en el seno de las movilizaciones; mas los primeros son aquellos que, de lograr institucionalizarse, sirven como argumentos políticos para realizar reclamos no reconocidos; mientras, los segundos aluden a las formas de autoorganización de los movimientos sociales para validar exigencias que no tienen cabida en las prácticas institucionales dadas.

Una vez explorado en breve líneas lo referente a la dimensión ambivalente y la dimensión antagónica de dh, se está entonces en condiciones para acercarse una tercera dimensión que se encuentra plasmada en el título del presente trabajo: la dimensión instituyente de dh. El filósofo sevillano David Sánchez Rubio, en deuda con Herrera Flores, avanza en el esclarecimiento de poder instituyente, el cual define como:

[...] la capacidad creativa, plural y diferenciada, la cualidad individual y colectiva de las personas concretas de enfrentar el mundo, reaccionando frente a sus entornos relacionales tanto para “lo bueno” como para “lo malo”. Por esta razón se vuelve necesario distinguir entre un poder instituyente, emancipador, liberador y popular que acompaña al poder constituyente y popular, y un poder constituyente oligárquico, dominador y excluyente (Sánchez, 2018, p. 45. Énfasis en el original).

Resulta notorio que, una vez más, se manifiesta cierta ambivalencia, ahora para el asunto que refiere al poder instituyente. Y, de nueva cuenta, un criterio útil en la búsqueda de un poder instituyente popular sería el ímpetu de la paz antagónica por afrontar la injusticia estructural, así como la pretensión de justicia que De la Torre concibe como parte del derecho en amplio sentido. Asimismo, al momento de aceptar que es inviable el arribo a un orden social absoluta y permanentemente justo, es que se reconoce la imposibilidad por suprimir el antagonismo presente en todas las parcelas de la vida humana. De tal modo que tanto los procesos de construcción de paz como los procesos culturales de dh (a los que hace alusión Herrera Flores), además de ser movilizados por su dimensión antagonista, requieren de un poder instituyente que sea ejercido por sujetos plurales, con el fin de sedimentar algunas de sus demandas en imaginarios, prácticas e instituciones. Por tanto, la paz antagónica y dh instituyentes conforman una praxis emancipadora y una subjetivación política que no se confinan a ser oposición, sino que manifiesta creativamente en la construcción de alternativas.

A modo de excursión, en el siguiente apartado se procede a indagar en ciertas contribuciones provenientes de la filosofía y la política de la liberación, las cuales serán empleadas en el cuarto apartado para proseguir el desarrollo del derecho insurgente y la dimensión instituyente de dh en vinculación con la paz antagónica.

En torno a la filosofía y la política de la liberación

Es cierto que dh figuran apenas como un tema tangencial dentro de la vasta producción académica del filósofo recientemente fallecido Enrique Dussel, mas sus dilucidaciones relativas a tal asunto resultan sumamente sugerentes. Entonces, se procede a presentar una vinculación entre dichas reflexiones con las configuraciones del proceso de la política



de la liberación. Esto con el fin de posteriormente esbozar lo que, al menos por ahora, se nombrará como “despliegue de la praxis dh en vía negativa”.

La postura del pensador argentino busca distanciarse de cierto tipo de iusnaturalismo dominante, así como del relativismo, del contingencialismo y del juridicismo. Del primero por plantear que dh han sido otorgados acorde con una presunta “naturaleza humana”, por lo que habría una lista derechos inamovible y redactada desde inicio de los tiempos. Del segundo, porque, dada su carencia de fundamento, no tiene mayor complicación en afirmar que la legitimidad de dh radicaría en la imposición contingencialista de quien tenga la mayor fuerza coactiva o discursiva. Del tercero, debido a su apelación a la inexistencia de principios inapelables. Y del cuarto, por considerar que tanto el derecho objetivo como los derechos subjetivos se encuentran distanciados del actuar político. En cambio, Dussel argumenta que el derecho y dh se hallan en plena vinculación con el campo político y forman parte de este. Además, que la pretensión de justicia funge como eje conductor de ambos espacios.

Si no hay una metafísica ahistórica que otorgue validez a dh, y si tampoco es suficiente circunscribirse a los principios de cierta época, entonces ¿dónde radica el fundamento de dh? Para Dussel, en las condiciones de agravio y exclusión que aqueja a ciertas personas y colectividades, así como en la concientización de su condición de víctimas y su actuar político. Tales víctimas, al no encontrar inclusión para sus demandas en el sistema de derecho vigente, emergen como movimientos de las y los sin-derecho-todavía. Asimismo, Dussel también esboza la noción de un universalismo no-fundacionalista (Dussel, 2001), propuesta que habrá de retomarse en líneas posteriores.

También es importante resaltar la distinción entre los “derechos vigentes” y “nuevos derechos”. Los primeros no corresponden exactamente con los derechos positivos, dado que, aunque están incorporados a cierto sistema normativo, su fuerza no reside solo en tal hecho, sino también en que poseen el consenso de la comunidad política en la que se implementan. En cambio, los últimos surgen de los reclamos provenientes de las víctimas que no han sido incorporados a cierto orden jurídico vigente. Se trata de un nuevo contenido surgido de las necesidades de ciertos sectores excluidos que podría desplazar a los derechos vigentes. En este sentido, dh han de entenderse como los derechos (ya sea vigentes o nuevos) que paulatinamente la humanidad reconoce como universales, en correspondencia con las necesidades humanas configuradas por el genoma biológico de la especie humana (Dussel, 2010).

Afín a esta serie de planteamientos, en un breve texto que opera como una suerte de comentario de la obra “Hacia la crítica de la violencia”, del filósofo alemán Walter Benjamin (Dussel, 2015), el autor argentino define la violencia como la coacción que se ejerce contra los derechos del otro, procedimiento en el cual opera el derecho vigente. Cuando las condiciones históricas le permiten a cierta colectividad excluida adquirir conciencia de sus necesidades insatisfechas, puede movilizarse para luchar antagónicamente por la conquista de nuevos derechos. En esta brega no es extraño que tenga que enfrentarse a las fuerzas represivas de un cierto orden político vigente (la cual ejercería la violencia desde la acepción de Dussel). Cabe mencionar que, para el filósofo, la lucha por los nuevos derechos, incluso si es una lucha armada, no ha de concebirse como violencia, dado que su fundamento es el consenso crítico de los oprimidos. Tal conceptualización de violencia resulta problemática e inconveniente, según lo planteado en el primero apartado de este trabajo; sin embargo, ha de des-



tacarse la coincidencia que el filósofo guarda con Ellacuría al enlazar el fenómeno de la violencia con la limitación o negación de derechos.

Complementario a lo anterior, en uno de sus últimos textos, el autor argentino ha presentado un esquema de suma utilidad para la comprensión de tres momentos o configuraciones de la política (Dussel, 2020).

La primera configuración apela la “totalidad vigente” y se compone por tres fases: a) la fase auroral o de acontecimiento originario en la que se establecen las instituciones de cierto orden social y político; b) la fase clásica en donde permea cierta estabilidad, misma que puede perdurar incluso por siglos, y c) la fase de agonía en la que la clase dirigente instrumenta prácticas de dominación y se presenta un Estado fetichizado. Se aprecia aquí un ejercicio del poder como dominación.

A la segunda configuración se le nombra como “ruptura mesiánica” y se presenta como crisis y la crítica del orden antes aludido. Sus fases serían: a) la condición de la víctima pasiva; b) la “ruptura mesiánica” en la que se ejerce una crítica a las condiciones de dominación, explotación y exclusión existente, y c) acontece una praxis estratégica de deconstrucción (o destrucción) en la que, a través de un impulso utópico, se busca desmontar las instituciones y dinámicas excluyentes. Se trata de un estado de rebelión. En esta configuración, el poder adquiere un cariz liberador o emancipador.

“Creatividad del nuevo orden” es la denominación de la última configuración. Si la lucha política resultase victoriosa y se procede a la constitución de nuevas dinámicas sociales y políticas con afán de justicia, entonces: a) ocurrirá una permanencia del espíritu mesiánico o crítico que tomaría la forma “profetismo”, lo cual se traduciría como la crítica interna en aras de evitar, en la medida de lo posible, prácticas de exclusión; b) finalmente, el nuevo orden logra instaurarse y se da una fase de estabilización. El poder adquiere ahora una vocación obediencial.

Es llamativo que previo a que Dussel hiciera estas aportaciones, el filósofo mexicano Luis Villoro (2007) formuló una ruta para acceder a la justicia a través de una vía negativa, misma que también está planteada en tres momentos. Le llama vía negativa, justamente porque parte del supuesto que, en sociedades como las latinoamericanas, no existe la justicia, la cual ha de procurarse desde su ausencia. Se recuperan ahora estos planteamientos con el fin de complementar y, también, contrastar lo plasmado por Enrique Dussel. Cabe aclarar que los momentos que integran la vía para escapar de la condición de injusticia no son obligatoriamente subsecuentes.

El primer momento para escapar de esta situación de injusticia es denominado “experiencia de exclusión” y remite a la percepción de carencia de ciertos bienes concretos. Este daño puede ser aceptado de forma pasiva, o bien puede rechazarse; si lo segundo ocurre se abre paso a otra instancia. Este momento concuerda con la última fase de la primera configuración que presenta Dussel. Es el orden social agonizante y fetichizado que sistemáticamente excluye y produce víctimas.

El segundo momento, “la equiparación con el excluyente”, ocurre cuando cierto grupo que se asume como agraviado se equipara en valía con el grupo dominante que, directa o indirectamente, ejerció el agravio. Entonces se disiente –desde el antagonismo, como se vio en líneas previas– con el orden social establecido y se plantea la posibilidad de crear otro orden



en el que no exista dicha exclusión, lo cual puede o no lograrse. Ocurre entonces la ruptura del consenso social. Este momento empata con las tres fases que componen la segunda configuración de la política de la liberación.

Por último, “el reconocimiento del otro hacia una ética concreta” funge como el tercer momento. Acorde con Villoro, la equiparación con el otro puede traducirse en el conflicto o en la reivindicación de derechos entre ambos. Lo cual habría de concretarse en un nuevo orden ético que conlleve la universalización de ciertos derechos; esto, con el fin de reconocer la situación de desventaja que han experimentado los sujetos excluidos y se procure su enmienda. Este último momento podría mantener cierta similitud con la tercera configuración planteada por Dussel; no obstante, mientras la propuesta del argentino, en términos generales, se inclina por una transformación del Estado-nación, parecería que el mexicano insta a modificar las instituciones dentro del Estado, o bien, como enfatiza en otros textos, apostar por la construcción de las autonomías. Con ello, no se pretende menospreciar la segunda posición, dado que no siempre se cuenta con la suficiente fuerza política para generar un cambio estructural y no por ello se habría de renunciar a la disputa, el desacuerdo y el disenso. Posiblemente esta diferencia radique en sus apreciaciones distintas acerca del poder político; mientras que en Dussel se reconocen distintas manifestaciones del poder (dominador, liberador, obediencial), para Villoro el poder en la política se traduce exclusivamente como dominación.

Ambos esquemas trifásicos resultan de suma utilidad para trabajar la praxis de dh desde un enfoque de despliegue histórico, así como para vincularlo con el derecho insurgente y con la paz antagónica, así como posicionar el papel de su dimensión instituyente y otras de sus dimensiones, lo cual es el asunto del siguiente apartado.

Praxis de derechos humanos en vía negativa y construcción de una paz antagónica

Con base en lo revisado previamente, y asumiendo el exhorto de Luis Villoro (2007) de fundar dh en negativo y no en principios presuntamente universales e incontrovertibles, es que ahora se ensaya un modelo diacrónico referente al despliegue o desenvolvimiento de dh en vía negativa. Como ha de apreciarse, su dimensión instituyente juega en papel sustancial en este proceso, lo cual lleva a formular que dh se componen por tres elementos que se suscitan en distintos momentos: agravios, reivindicaciones y artefactos.

PRIMER MOMENTO: FISURAS DEL ORDEN SOCIAL FETICHIZADO Y DERECHOS HUMANOS COMO AGRAVIOS

Así como la primera configuración de Dussel alude a una totalidad vigente que insta a ser superada y Villoro a una experiencia de exclusión, en estas líneas se propone hablar de un orden social fetichizado en el que permean la ya aludida injusticia estructural, así como sus violencias represivas que se traducen en agravios hacia los pueblos oprimidos y las mayorías populares. Se entienden estas últimas como aquellas colectividades que escasamente acceden a bienes que les permitan satisfacer sus necesidades materiales y que actualmente conforman la mayor parte de la humanidad. Tal situación



no es fortuita, azarosa, natural o designio de alguna divinidad, sino que corresponde a la marginación a la que están sometidas por minorías elitistas que ostentan la mayor parte de recursos (Ellacuría, 2012b).

Al tratarse de dinámicas generalizadas a escala global, es que puede hablarse de la presencia de aquello que Ellacuría (2012c) define como mal común. Este mal, además de lacerar a la mayoría de la humanidad, posee un carácter estructural y dinámico que le permite esparcirse e integrarse en las subjetividades, con lo cual consigue su reproducción. Se estima que la noción de violencia atmosférica expuesta por Butler permite comprender enfocar de mejor modo la capacidad de propagación del mal común. En palabras del filósofo vasco-salvadoreño:

[...] ese mal no se mide desde un presunto bien común abstracto que hace de la paz, entendida como ausencia de guerra, el supremo bien, sino desde lo que es el bien necesario de las mayorías populares. Y ese bien de las mayorías populares es, ante todo, la satisfacción de sus necesidades básicas y el respeto efectivo de sus derechos fundamentales (Ellacuría, 2002b, p. 505).

Ahora bien, muchos estudios indican que esa situación global de injusticia y violencia estructural se conforma a partir de la irrupción de la modernidad y su correspondiente colonialidad. Si bien la modernidad posee una naturaleza ambivalente (que, como se vio previamente, en algunos momentos y espacios se traduce en emancipación y en otros se expresa como dominación), ha sido su cariz oscuro el que más se ha extendido. De modo que se plantea que la modernidad actual y realmente existente (orden moderno-colonial) es la que cimenta el mal común. Este entramado otorga vigencia a cierto derecho y ciertos derechos indicados por Dussel que operan como instrumentos de dominación. En consonancia con ello, Joaquín Herrera Flores sostiene que *dh* surgen como un elemento reactivo ante el proceso de división del hacer que se configura con la modernidad, ya sea para legitimarla o desafiarla.

Dicho mal común de índole moderna conlleva la manufactura de ciertos imaginarios, prácticas e instituciones que han de concebirse como agravios estructurales y fundantes de dicho orden social. Con el fin de comenzar a visibilizar algunos de tales agravios, se echa mano de ciertos aportes del sociólogo peruano Aníbal Quijano. Acorde al sistema teórico del autor, lo que entiende como existencia social está compuesta por cuatro ámbitos: el trabajo, el sexo, la autoridad colectiva y la subjetividad. Con la modernidad se establecen distintos dispositivos de control que predominan en cada una de estas áreas: la empresa capitalista, el sistema colonial de género, el Estado-nación moderno y el eurocentrismo (Quijano, 2001). Cada uno de estos requiere un estudio imposible de realizar en la presente disertación, lo que de momento se establece es que estos son tan solo algunos de los mecanismos funcionales al mal común de la modernidad que aflige a las mayorías populares.

Antes de cerrar este apartado, se recupera el aporte del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2012) en referencia a los *ur-derechos*. Muy en sintonía con Quijano, se interesa en señalar prácticas y productos afines a la dominación y explotación que se instalan con la empresa moderna. Entre estos se cuentan la figura de *dh*, cuyos orígenes, al menos los establecidos por las tradiciones canónicas, se sospechan bastante turbios.



Por ese motivo, se aboca a reconceptualizarlos en clave intercultural y posimperial, lo que hace explícita la dimensión ambivalente de dh que ha sido abordada en líneas precedentes de este trabajo. Para ello, propone la noción de ur-derechos, que refiere a aquellos derechos fundadores y clandestinos que fueron suprimidos por la modernidad y sobre los cuales se erigió “la catedral de Los Derechos Fundamentales” en su sentido hegemónico, institucional y aséptico. Los ur-derechos no aluden a los derechos naturales del idealismo, sino a un tipo particular de derechos que tienen como función señalar y denunciar las injusticias originales (también nombradas ur-injusticias) afincadas con la modernidad.

Con lo visto en el presente apartado, se ha brindado sustento teórico para concebir dh como *agravios originales* que son síntomas de la injusticia estructural y el mal común, y que además urgen a ser superados. No obstante, el hecho de visibilizar y experimentar tales agravios no es suficiente para avanzar en la superación de la violencia estructural ni para la construcción de una paz antagónica. Es necesario que tal situación de vejación sea conscientemente asumida como agravio por quienes la padecen. Solo así se podrá reaccionar para desmontar o, al menos, afrontar el proceso moderno de división del hacer humano. Es decir, únicamente de este modo, dh pasarán de ser productos culturales reactivos para desplegarse como procesos culturales e históricos.

SEGUNDO MOMENTO: RUPTURA DEL ORDEN SOCIAL Y DERECHOS HUMANOS COMO REIVINDICACIONES

Si bien en el primer momento de la praxis de dh en vía negativa se habló de estos derechos como agravios de carácter originario y estructurante, ahora en este segundo momento, que no implica un paso obligado, se apuesta por concebirlos como reivindicaciones que aparecen en una fase de ruptura y son enarboladas por grupos sociales específicos.

Recuérdese que en su segunda configuración de la política, Dussel ubicaba la condición pasiva de víctima y el impulso utópico, razón por la cual resulta pertinente el concepto crítico de víctima, elaborado por Alán Arias (2016) que sirve de bisagra entre los ur-derechos y los procesos de dh. El filósofo critica las nociones más difundidas de víctima dado que, al valerse del formalismo jurídico o de la sacrificialidad, terminan por perpetuar un dejo de pasividad. En cambio, desde su formulación no se aspira a ocultar tales situaciones de sufrimiento o violencia, mas éstas son el punto de partida y no de llegada. No se centra en únicamente el cuerpo agraviado, sino que insta a transitar hacia una corporalidad que, además de percibir el sufrimiento, también sea capaz de actuar en aras de resistencia y emancipación. Dicha idea de víctima opera también como puente conceptual entre las condiciones y experiencias de violencia y sufrimiento, por un lado, y el anhelo de dignidad, por el otro.

En estas víctimas activas que aspiran a superar su condición de sufrimiento comienza a aflorar el antagonismo político que puede traducirse en la dimensión antagónica de dh o como paz antagónica. Se posiciona cierto desacuerdo ante una condición que no solo se concibe como degradante e injusta, sino que además es superable; ello posibilita la aparición de dinámicas de oposición.



Concerniente al impulso utópico, este no ha de entenderse desde la connotación peyorativa de la utopía que remite a la tentación imposible. Por el contrario, desde voces como Horacio Cerutti o Ellacuría se plantea que la utopía se integraría por una denuncia o diagnóstico crítico de cierta situación que experimentada como intolerable y por el anhelo de arribar a una situación más digna. Es decir, se compone por una integración dinámica entre un presente que se asume como insufrible y un futuro que se antoja deseable. En esta necesaria imbricación dual, un elemento resulta inoperante sin el otro.

En lo que Cerutti (2010) define como lo utópico operante en la historia se ha de ubicar a las víctimas politizadas y activas, quienes, al operacionalizar los ur-derechos y volverse conscientes del sufrimiento ocasionado por la violencia estructural que experimentan en sus corporalidades, asumen tal condición como modificable y se movilizan con la intención de subvertirla. Llevan a cabo un ejercicio de lo que Quintana denominó como subjetivación política, misma que tendría derivas varias, acorde con sus condiciones y capacidades.

El filósofo argentino Ernesto Laclau trabajó algunos aspectos que dan luz para este punto. Una demanda se concreta en exigencia cuando distintos sujetos que se asumen como agraviados se articulan políticamente debido a la insatisfacción de distintas necesidades. Al respecto afirma: “[...] la frustración de una demanda individual transforma el pedido en una exigencia en la medida en que la gente se percibe a sí misma como detentadora de derechos que no son reconocidos” (Laclau, 2008, p. 25). En este momento no es poco probable que se agraven las violencias sintomáticas, ya sea como violencia represiva (que terminan por vulnerar los derechos de la otredad) o como la acción legítima contra tales actos. Se estaría ante el estado de rebelión que ya ha sido referido.

A esta altura, muchos escenarios son viables con el fin de desahogar el conflicto, dependiendo de las condiciones históricas, grado de concientización y estrategias implementadas. La derrota política, por eliminación, simulación o cooptación, es uno de ellos. Otra posibilidad remite a que se acuda a los cauces institucionales apelando a los derechos instituidos. En este último caso ocurriría, según Laclau, la traducción de las demandas en meros pedidos.

Se aprecian al menos dos escenarios más. Uno remite a una tensión más permanente entre las demandas que se emiten y lo que el orden social puede absorber y gestionar. En esta situación, las demandas devienen en exigencias. Mientras que en el último escenario la inconformidad por distintas demandas insatisfechas llega a tal punto que aparecen múltiples movilizaciones plurales contra la totalidad del orden social. Las exigencias son tan radicalmente posicionadas que se puede arribar a una reconfiguración del orden institucional (Laclau, 2008).

En estos últimos dos escenarios puede acontecer lo que Laura Quintana designó como la proposición de nuevos derechos y la construcción derechos desde la movilización popular. Los sujetos movilizados en esta praxis han de constituirse como sin-derechos-todavía, dado que sus demandas no estarían instituidas en cierta normativa, mas estas encontrarían sustento en una idea de justicia como proceso –misma que ha de nutrirse con la toma de conciencia de las injusticias presentes (Villoro, 2007)–, y no como orden definitivo. Asimismo, en ambos escenarios ya se avizoran tanto el derecho insurgente como la paz antagonica y se colocan las bases para transitar hacia un tercer momento en el que acontecería un despliegue de



creatividad política. Se ha esclarecido que, independientemente si las demandas se concretan en pedidos o exigencias, para este momento de la praxis de dh en vía negativa estos derechos toman la forma de reivindicaciones, dando cuenta de su dimensión antagonista. Lo cual en ningún momento se manifiesta como un abandono absoluto al derecho estatal. El engranaje movilizador entre dh como agravios que se engarzan a dh como reivindicaciones da cuenta de su núcleo utópico, el cual ya había sido sugerido por Ellacuría. La disputa antagónica habría emergido y con ello el deseo por una paz que además de desactivar las violencias sintomáticas, se aspira que combata la violencia estructural.

TERCER MOMENTO: RECOMPOSICIÓN DEL ORDEN SOCIAL Y DERECHOS HUMANOS COMO ARTEFACTOS

El derecho insurgente y la paz antagónica, que en el segundo momento del despliegue de la praxis de dh mostraban ciertos atisbos, en esta fase es cuando adquieren una presencia evidente. En esta instancia creativa emerge una nueva juridicidad que puede tener alcances muy diversos. Considérese que los procesos antagonistas y de subjetivación política, además de ser disensuales, también son transformativos. Por lo tanto, la dimensión instituyente de dh, aunque se encontraba de modo germinal en los momentos previos, ahora exhibe su mayor vigor.

Es pertinente recordar que Luis Villoro apuesta por una otredad que sea reconocida en sus derechos a través del consenso. En cambio, Dussel exhorta por penetrar en las instancias estatales y así modificarlas, aunque en ciertos momentos parecería que incita, de ser posible, a algo semejante a la refundación del Estado. En palabras del mendocino:

La izquierda debe seguir comprometiéndose en la organización de movimientos de base (la “otra campaña” zapatista), pero hoy en América Latina le corresponde también la responsabilidad del ejercicio delegado del poder obediente en el Estado nuevo que hay que ir creando sobre la marcha (Dussel, 2020, p. 22).

Ambas rutas son legítimas cuando tengan como fin velar por la satisfacción de las necesidades de cierto sector de la población. Lo que ahora se plantea es que para avanzar en cualquiera de ambas vías es necesaria la pretensión de universalidad. Recuérdese que el propio Enrique Dussel, al hablar de dh, hizo la propuesta de un universalismo no-fundacionalista. En este subapartado se brindan elementos para abonar a dicho planteamiento.

Si bien es cierto que el tema de la universalidad resulta bastante problemático y despierta múltiples animadversiones, es una condición ineludible que permea las entrañas de la figura de dh. Mas, antes de abordar su relación con estos derechos, es menester proponer una forma de comprenderla.

Tanto Castro-Gómez como Laclau advierten el riesgo en el que cierta universalidad en realidad operaría como una particularidad identitaria que se muestra como la representación más acabada y auténtica de cierto grupo social o, incluso, de la humanidad en su conjunto (puede ser de forma histórica, cultural o política). A esto se le ha definido como universalidad abstracta. Por ello es que ahora se retoman los aportes de Castro-Gómez en referencia la universalidad concreta, aunque fortaleciéndolos con otros aportes.



La universalidad concreta tendría tres fases o configuraciones. Primeramente, recurriendo a la potente filosofía de la realidad histórica confeccionada por Ellacuría (2007), existe una unidad genómica de la humanidad en su conjunto que es posible por el phylum en tanto realidad. Este género humano es en sí uno y posee necesidades compartidas. A esto se le podría llamar “universalidad ontológica”. Más adelante, la segunda fase alude al hecho histórico que la humanidad se multiplica y hace plural, lo que da paso a las distintas identidades, mismas que siempre mantienen un grado de semejanza. Estas identidades no son esencias inmóviles, sino que también se definen históricamente y están imbricadas con la red de antagonismos.³ Para este punto resultan útiles las nociones de pluriversalidad o diversalidad, siempre y cuando se entiendan como una fase insertada en el proceso de la universalidad concreta. Por último, en la insatisfacción de ciertas demandas, además de la viabilidad del desacuerdo, también puede darse una articulación coyuntural entre identidades heterogéneas. Asunto que previamente fue mencionado, pero ahora se ubica su instancia en este despliegue de praxis de dh en vía negativa. En caso de que el conflicto se establezca en torno a lo social común y no un grupo particular, acontecería lo que Quintana califica como universalización del conflicto. Este gesto político de la universalización de intereses es la “universalidad óptica”.

Así como dicha universalidad óptica no es algo otorgado, sino que ha de elaborarse históricamente, dh no son algo ya dado como una lista a priori, sino que son el sedimento y concreción de ciertas luchas sociales que a su vez pueden otorgar apertura a otros procesos. He ahí su dimensión instituyente. Por ello es que, para este punto, además de concebirlas como agravios y reivindicaciones, ahora se propone asumirlas como artefactos. Con lo cual, además de enfatizarse en su condición de productos culturales e históricos, se visibiliza que hacen las veces de instrumentos (jurídicos y no jurídicos, discursivos y no discursivos) que coadyuban a encarar la violencia estructural del mal común y generar espacios de apertura de capacidades humanas, superando así un proceder netamente oposicional.

Ahora bien, el universalismo no-fundacionalista que proponía Dussel para dh es compatible con este planteamiento tripartita de la universalidad concreta (universalidad ontológica-pluriversalidad-universalidad óptica). Asimismo, para que los nuevos derechos tomen forma de dh se requiere una acción de desplazamiento de aquellos derechos que, antes de la ruptura social y el posicionamiento del antagonismo, aún eran considerados como vigentes. Mas ello no es suficiente, sino que es indispensable que su existencia conlleve algún beneficio para la comunidad política en su conjunto. Sin embargo, este presupuesto no significa que los derechos cuya titularidad recae en un sector particular (mujeres, naciones indígenas, pueblos afrodescendientes, personas con discapacidad) no sean dh, dado que se enfatizaría en cierta población que habría sido menos favorecido históricamente, y el hecho de fortalecerla también fortalece a la totalidad del cuerpo social. Es decir, en estos casos también se asume la pretensión de universalidad como directriz política.

Finalmente, antes de cerrar este subapartado, hay un último apunte que conviene plasmar. La universalidad óptica, así como el universalismo no-fundacionalista guardan en sí una pretensión de hegemonía.

³ La preocupación por el tema de la identidad permea fuertemente en ciertos trabajos de Castro-Gómez, Quintana, Villoro y Laclau; asimismo, desde el pensamiento nuestroamericano no han sido pocas las voces que han discernido al respecto. No obstante, resulta imposible en esta disertación ahondar en este asunto.



Es necesario detenerse un poco para aclarar que la hegemonía ha de entenderse como: “[...] una relación por la cual una cierta particularidad pasa a ser el nombre de una universalidad que le es enteramente inconmensurable” (Laclau, 2007, p. 15). De modo tal que las luchas por la universalidad, además de apelar a un anudamiento de intereses heterogéneos, aspiran a que estos sean generalizados en cierta sociedad. Ha de enfatizarse que, así como ocurre con dh y el poder instituyente, en la hegemonía habita cierta ambivalencia. Dado que cuando cierta particularidad pasase a ser el nombre de una universalidad, pudiese ser con un afán de ocultamiento y suplantación, o bien, para visibilizar y posicionar ciertas demandas que estaban encubiertas. Dicho de otro modo, detrás de la conquista de la hegemonía puede estar un afán de dominación o de emancipación.

Para el caso de la praxis de dh en vía negativa y de construcción de paz antagónica, la pretensión de hegemonía es con un afán emancipador. Se aspira a que las condiciones de injusticia estructural sean desmontadas o, por lo menos, afrontadas. Ello para que, en última instancia, la beneficiaria sea la humanidad en su conjunto. En este sentido, el derecho insurgente también tiene por vocación hegemonizarse. Asimismo, es necesario señalar que, al igual que la universalidad óptica, la concreción de la hegemonía es de carácter coyuntural, por lo que el antagonismo puede recomponerse, pero no desvanecerse. Siempre aparecerán nuevos reclamos por necesidades insatisfechas, y un orden social será más o menos justo en la medida que brinde cauces para desahogar el desacuerdo de forma no violenta y a su vez permita que los conflictos incidan en el desmantelamiento de la violencia estructural.

A modo de conclusión

A través de una noción amplia de violencia y de paz se ha bosquejado la propuesta de paz antagónica. Asimismo, a partir de una conceptualización que amplía el entendimiento convencional del derecho (normas estatales, derechos subjetivos y lo justo objetivo), se estableció que su proceder no se confina únicamente al campo jurídico estatal, sino que, además de manifestarse en juridicidades no estatales, guarda una íntima vinculación con el campo político.

Ello dio pauta para el estudio de tres dimensiones propias de la figura de dh: la ambivalente, la antagonista y la instituyente. Asimismo, se propuso un modelo del despliegue de la praxis de dh en vía negativa, el cual se compone de tres momentos y, en cada uno de estos, dh toman la forma de agravios, reivindicaciones y artefactos.

La paz antagónica y el esquema de la praxis de dh en vía negativa apenas se vislumbran como esbozos, por lo que son propuestas abiertas a ser retomadas y re trabajadas para quien pudieran serles de utilidad tanto en el estudio de dh y cultura de paz, así como en su defensa y promoción. Inclusive podría pensarse que el esfuerzo aquí expuesto contribuye al llamado de Ignacio Ellacuría para hablar de una “teoría revolucionaria o insurreccional de dh” (Ellacuría, 2012d, p. 296). Se estima que la reciente producción nuestroamericana de la filosofía política enfocada en el republicanismo y el populismo es un campo fértil para continuar trabajando los planteamientos que aquí se han sugerido.

Referencias bibliográficas

- Arias, A. (2016). Aproximación a un concepto crítico de víctima en derechos humanos. En Ensayos críticos de derechos humanos. Tesis, imperativos y derivas (pp. 137-172). CNDH.
- Arias, A. (2015). Contribución a una teoría crítica de derechos humanos. En Estévez, A. y Vázquez, D. (coords.), Derechos humanos y transformación política en contextos de violencia (pp. 29-60). FLACSO-México/UNAM.
- Butler, J. (2020). Una crítica de la violencia de nuestro tiempo. En Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy (pp. 35-68). Taurus.
- Celorio, M. (2015). Ambivalencia de los derechos humanos: movilización y desmovilización social. En Estévez, A. y Vázquez, D. (coords.), Derechos humanos y transformación política en contextos de violencia (pp. 353-380). FLACSO-México/UNAM.
- Cerutti, H. (2010). Lo utópico operante en la historia como núcleo motriz de la praxis de la resistencia en Nuestra América. En Utopía es compromiso y tarea responsable (pp. 97-106). CECYTE-NL/CAEIP.
- Castro-Gómez, S (2016). Sobre movimientos sociales y política emancipatoria (Comentario al texto de Laura Quintana). En Fjeld, A., Manrique, C., Paredes, D. y Quintana, L. (comps.), Intervenciones filosóficas en medio del conflicto: debates sobre la construcción de paz en Colombia hoy (pp. 229-234). UNAL/UNIANDÉS.
- Castro-Gómez, S (2015). Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno. Akal/interpares.
- 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. (2020). Las tres configuraciones del proceso de la política de la liberación. En Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial (pp. 13-23). Trotta.
- 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. Revista de crítica jurídica, 29, 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.
- Dussel, E. (1999). Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad. En Castro-Gómez, S. Guardiola-Rivera, Ó. y Millán, C. (eds.), Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial (pp. 147-161), Pontificia Universidad Javeriana.
- Ellacuría, I. (2012a). Hacia una conceptualización de los derechos humanos. En La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989) (pp. 363-364). Universidad de Deusto.
- Ellacuría, I. (2012b). Universidad, derechos humanos y mayorías populares. En La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989) (pp. 303-316). Universidad de Deusto.
- Ellacuría, I. (2012c). El mal común y los derechos humanos. En La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989) (pp. 377-379). Universidad de Deusto.
- Ellacuría, I. (2012d). Respuesta a CETRAL [Mayorías oprimidas, reivindicaciones indígenas en Centroamérica y el problema de los derechos humanos]. En La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989) (pp. 293-296). Universidad de Deusto.
- Ellacuría, I. (2007). Filosofía de la realidad histórica. UCA.
- Ellacuría, I. (2002a). Violencia y cruz. En Escritos teológicos (T. III, pp. 427-482). UCA.
- Ellacuría, I. (2002b). Trabajo no violento por la paz y violencia liberadora. En Escritos teológicos (T. III, pp. 501-5012). UCA.
- Ellacuría, I. (2002c). La paz vista desde el tercer mundo. En Escritos teológicos (T. III, pp. 489-500). UCA.



- Herrera, J. (2005). Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto. Catarata.
- Laclau, E. (2008). ¿Por qué construir al pueblo es la principal tarea de una política radical? En Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política (pp. 13-65). FCE.
- Nascimento, D. (2020). Una crítica a la construcción de paz liberal desde los derechos humanos. La contribución de los derechos socioeconómicos para la sostenibilidad de la paz. En Zirion Landaluze, I. y Pérez de Armiño, K. (coords.), Pax crítica. Aportes teóricos a las perspectivas de paz liberal (pp. 333-359). Tecnos.
- Quijano, A. (2001). Poder y derechos humanos. En Pimentel, C. (comp.), Poder, salud mental y derechos humanos (pp. 9-25). CECOSAM.
- Quintana, L. (2016a). Construcción de paz, participación política y movimientos sociales. En Fjeld, A., Manrique, C., Paredes, D. y Quintana, L. (comps.), Intervenciones filosóficas en medio del conflicto: debates sobre la construcción de paz en Colombia hoy (pp. 213-228). UNAL/UNIANDÉS.
- Quintana, L. (2016b). Derechos, desacuerdo y subjetivación política. En Fjeld, A., Quintana, L. y Tassin, É. (eds.), Movimientos sociales y subjetivaciones políticas (pp.105-132). UNIANDÉS.
- Sánchez, D. (2018). Crítica a una cultura estática y anestesiada de derechos humanos. Una Mirada desde lo instituyente. En Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación (pp. 23-62). Akal/inter pares.
- Santos, B. (2012). Hacia una concepción intercultural de derechos humanos. En Derecho y emancipación (pp. 147-186). Corte constitucional para el periodo de transición/CEDEC.
- Villoro, L. (2007). Una vía negativa hacia la justicia. En Los retos de la sociedad por venir (pp. 15-41). FCE.
- Zirion Landaluze, I. y Pérez de Armiño, K. (2020). Introducción. Insumos teóricos para una construcción de paz crítica y posliberal. En Zirion Landaluze, I. y Pérez de Armiño, K. (coords.), Pax crítica. Aportes teóricos a las perspectivas de paz liberal (pp. 15-43). Tecnos.
- Zuleta, E. (2020). Sobre la guerra. En Colombia: violencia, democracia y derechos humanos (pp. 37-39). Ariel.



Falsa paz social versus paz democrática combativa

GUILLERMO PEREYRA

Introducción

Una de las principales máximas de los Estudios de Paz es la necesidad de “pensar la paz desde la paz misma” (Hernández Arteaga, et al., 2017, p. 152; Muñoz y Molina Rueda, 2010, p. 47; López Becerra, 2011, p. 89). Cabe preguntarse a qué se debe este insistente llamado a “pensar la paz desde la paz”. ¿No resulta obvio que la paz debería implementarse “desde ella misma”? ¿Desde dónde, si no? La base del campo intelectual y práctico de la cultura de paz es una tautología: la paz es la paz y no otra cosa. Si se insiste en ello, es porque esta idea simple y redundante no ha calado hondo en la cultura política occidental. Desde la Antigüedad hasta los tiempos modernos, la paz ha sido pensada y practicada desde la guerra, en función de equilibrios de fuerza y amenazas disuasivas. Esta situación no es ajena a nuestro tiempo. En la posmodernidad hay un olvido del sentido real y profundo de la paz, un ocultamiento del vínculo inescindible que existe entre la paz, la hospitalidad, la justicia y la solidaridad, de tal suerte que la paz no se orienta a construir un estado civil respetuoso de los derechos humanos, sino que esta se expresa “en la guerra y por una lógico-logística de guerra” (Alliez y Negri, 2022, p. 12). Vivimos en un mundo de pacificaciones forzadas que implican un constante aumento de los costos militares. A ello se suman las acumulaciones extravagantes de riquezas que generan injusticias sociales estructurales, una competitividad feroz en todos los ámbitos de la vida, discordias estimuladas por los discursos de odio y la extrema vulnerabilidad de las personas centroamericanas que migran con el sueño de dejar atrás las violencias que padecen en sus países de origen, para luego volver a toparse trágicamente con ellas en el tránsito hacia Estados Unidos.

En este contexto de violencias arraigadas predomina la visión de la paz liberal del Norte, cuyos procedimientos legitiman las políticas securitistas para administrar los conflictos y las políticas de libre mercado para crear una supuesta armonía económica preestablecida. Los defensores de la paz liberal predicán la democracia y los derechos humanos, pero la construcción de los entornos pacíficos se realiza de arriba hacia abajo, desde las elites burocráticas y los grupos empresariales y políticos hacia las clases subalternas. La paz liberal se apoya en “medidas paliativas y formales que no afrontan las causas raíces y estructurales de los conflictos armados”, y además constriñen la participación social de los actores locales (Zirion Landaluze y Pérez de Armiño, 2019, p. 23).

En un artículo reciente, Giorgio Agamben (2021) afirma que “las potencias que quieren gobernar el mundo deben recurrir tarde o temprano a la guerra, ya sea real o cuidadosamente simulada” (párr. 2). El filósofo italiano agrega que, en este contexto, “muchos [...] se vendan los ojos para no ver la situación de no-libertad en la que han caído”, por lo que la humanidad “imprudentemente ha abandonado” la paz y vive en “una época de servidumbre y sacrificio, en la que todo lo que hace que



la vida merezca ser vivida tendrá que sufrir mortificaciones y restricciones” (Agamben, 2021, párr. 3-4). Quiero llamar la atención en la imagen de la ceguera a la que alude Agamben, que sirve a los propósitos de delinear una falsa paz social. Los seres humanos hemos renunciado a darnos cuenta de lo más evidente: que la paz no tiene que ver con el sacrificio y la conservación de una vida mortificada, sino con el florecimiento de los deseos, los pensamientos y los sentimientos y con los lazos solidarios y cooperativos que mantienen cohesionado el tejido social. La paz ha pasado a ser sinónimo de seguridad y estabilización, dos objetivos que se persiguen a cualquier precio a través de guerras reales o simuladas. Es decir, se hace la guerra de cualquier modo y la paz dominante se entiende de una única manera como herramienta de control social y sacrificio de la vida, como ejercicio formal o informal de aquello que violenta la vida. De ahí que ya no se pueda distinguir claramente la guerra de la paz.

La guerra ha devenido en “la categoría constitutiva de la existencia contemporánea” (Esposito, 2009, p. 136). Es una dura realidad; una realidad incontestable –como lo es la guerra ruso-ucraniana–, o bien se camufla en la modalidad de las guerras informales en las que se enfrentan mafias, bandos, fuerzas estatales y paraestatales. La guerra se extiende cada vez más en el mundo y adquiere características que falsean las reglas básicas del conflicto bélico, como la diferencia entre ejército y población civil. Paces falsas se acompañan de guerras igualmente falsas. Sabemos que en las guerras del siglo XX los asesinatos de personas civiles fueron mayores que las bajas militares, y esta tendencia se ha mantenido en la actualidad (Ponte Iglesias, 2014; Ceceña, 2023). Y entre los civiles asesinados la mayoría son niños y mujeres, como se puede constatar en el conflicto que hoy enfrenta a Israel y Hamas (Naciones Unidas, 2023). Un conflicto que el papa Francisco no ha dudado en caracterizarlo como una forma de terrorismo, diferenciándolo del clásico conflicto bélico (Canal El País, 2023).

Me interesa problematizar el concepto y las prácticas de la falsa paz social; entiendo esta problematización como un ejercicio conceptual de clarificación y político de polemización. Por un lado, no podemos aceptar conceptualmente que se haga pasar por paz aquello que no lo es. Por otro, y de manera íntimamente relacionada con lo crítico-conceptual, tenemos que rechazar colectivamente que se impongan falsas paces sociales; es decir, no podemos naturalizar que la paz sea cualquier cosa. Abogo por una paz crítica, y esta exigencia tiene dos sentidos: el primero es que tenemos que cuestionar intelectual y políticamente las paces que mantienen la violencia por otros medios o que naturalizan la violencia hasta volverse imperceptible; aquí, el ejercicio crítico consiste en transformar lo normalizado, en no caer en un olvido profundo y evitar así que la paz deje de estar asociada con la libertad y la solidaridad humana. En segundo lugar, la crítica a la falsa paz social no es un momento meramente negativo de la razón; se acompaña de un proceso político afirmativo que consiste en la construcción de una cultura de paz crítica, una paz combativa en la que los conflictos democráticos legítimos no se contradicen con la cooperación social, sino que más bien forman una unidad indisoluble.

Este trabajo se estructura en tres partes. En la primera de ellas analizaré el proceso de indiferenciación entre la paz y la guerra/violencia, que es un aspecto fundamental del modelo de falsa paz social. Comienzo cuestionando la máxima de la paz belicosa de los Estados, que en lugar de contribuir a consolidar una cultura de paz ha afianzado las culturas de la defensa: usa la violencia u otros la usarán contra ti. Las políticas internacionales de paz liberal del Norte son las que mayormente han ayudado a confundir la paz y la guerra/seguridad/violencia. Me detengo particularmente en la expresión “pacifismo de la mentira” que acuñó Ernst Bloch en los años cincuenta para referirse al modelo de paz liberal-capitalista que se



nutre de un constante fomento de la violencia y de las relaciones de dominación. En la segunda sección comentaré dos documentos que emitió la Comisión Nacional de los Derechos Humanos en 2022 y 2023 –la Recomendación General 46/2022 y la Recomendación 98VG/2023–, en los cuales se plantea que en México existió entre 1950 y 1990 un estado de falsa paz social que se nutrió del miedo de la población y la desmovilización de la protesta social, la cooptación y la represión sistemática de la disidencia de izquierda. Mi intención es comprender las características implícitas y explícitas que se le atribuyen a una falsa paz social que en México duró décadas. En el último apartado confrontaré el modelo de falsa paz social con las prácticas de pacificación democráticas y combativas, que es una forma de nombrar la paz crítica. Propongo que la paz genuina es aquella en la que concurren el espíritu crítico, las luchas no violentas contra las violencias y el compromiso democrático con la igualdad, la solidaridad y la justicia social. La alternativa para construir paces democráticas que luchan contra las violencias, asumiendo una perspectiva de derechos humanos, no es superar la zona gris que existe entre paz y violencia, porque las paces críticas son paces imperfectas que se construyen en los intersticios entre los contextos violentos y los contextos que van transformando los conflictos y erradicando las violencias. La alternativa, más bien, es desarrollar formas sociales de cooperación y solidaridad para combatir las violencias que se manifiestan en los estadios intermedios de violencia y paz.

Falsa paz social

INDISTINCIÓN ENTRE PAZ Y GUERRA/VIOLENCIA

La antigua máxima latina *si vis pacem para bellum* (“si quieres la paz, prepara la guerra”) justificó por siglos que la violencia bélica fuera el medio más eficaz para alcanzar la paz. En este modelo de falsa paz social, la violencia del Estado es la garante exclusiva de la protección de las personas, las instituciones y las comunidades. René Girard (2005) expone la función clásica de la violencia como un factor “indispensable para la realización de las funciones sociales esenciales, esto es, la supervivencia de la sociedad” (p. 60). El monopolio de la violencia estatal permite que las personas vivan seguras, que la población no muera en manos de Estados enemigos y que prevalezca el orden socio-jurídico.

El modelo de la paz inseparable de la guerra/violencia se basa en la máxima *usa la violencia u otros la usarán contra ti*. Esta máxima no es aplicable a los individuos y los grupos sociales, que ciertamente tienen prohibido ejercer la violencia porque el Estado la monopoliza. Walter Benjamin (1998) argumentó que la violencia es inseparable del derecho, en el sentido de que sólo puede existir y ejercerse una violencia jurídica canalizada por los instrumentos del Estado. El “gran criminal” que despierta la admiración popular, como por ejemplo el asaltante de bancos, conmociona no por la violencia que en sí ejerce esta figura, sino porque ella mantiene una relación de exterioridad con el derecho. De ahí la necesidad, según el filósofo alemán, de ejercer una violencia revolucionaria extrajurídica, una pura violencia divina que no funda el derecho como lo hace la violencia bélica –en la guerra el vencedor se ampara en la ley del más fuerte y le impone al vencido un nuevo orden jurídico-social– ni conserva el derecho como es la misión de la violencia policial –la función de la policía es reprimir toda expresión de violencia disidente que atente contra la ley–. Sólo la violencia revolucionaria es para



Benjamin realmente liberadora y protectora de la vida humana, porque corta el nexo entre violencia y derecho, norma y estatalidad, dado que la violencia jurídico-estatal es un instrumento de dominación y de represión de las potencias humanas de transformación de las estructuras de desigualdad e injusticia.

La máxima usa la violencia u otros la usarán contra ti es el fundamento de la violencia monopólica de Estado y de la realpolitik en la arena internacional. Es la lección de política internacional que brinda Nicolás Maquiavelo (2015) en los Discursos sobre la primera década de Tito Livio, que a la letra dice: “sucede que una república organizada para vivir sin conquistas, por necesidad tiene que hacerlas” (p. 14). Para vivir en paz, libre del asedio de los enemigos, las repúblicas tienen que conquistar forzosamente, y si no lo hacen serán conquistadas. Si no ejercen la violencia a tiempo, otros se anticiparán y la ejercerán en su contra. La paz no se practica para la paz, sino para la guerra. Los tiempos de paz no son tiempos para actuar pacíficamente, sino que, por más contradictorio que parezca ser, son el mejor momento para ejercitar los pensamientos y las conductas belicosas:

un príncipe [...] nunca debe apartar su pensamiento del ejercicio de la guerra: y en época de paz deberá ejercitarse en ello con mayor ahínco que durante la guerra, lo que puede hacer de dos maneras: con la acción y con la mente (Maquiavelo, 1998, p. 59).

Ahora bien, cabe aclarar que Maquiavelo, el defensor de las virtudes republicanas, no era un apologista de las tiranías, el militarismo y la violencia cruenta. El florentino estaba convencido de que “la crueldad y la avidez de los soldados” podía ocasionar “la ruina de muchos”, y que “un príncipe con espíritu militar, que fuese insolente, cruel y rapaz” perjudicaba al “pueblo para poder duplicar su estipendio y desahogar su concupiscencia y crueldad” (Maquiavelo, 1998, pp. 78-79). Sin embargo, no se puede negar que Maquiavelo desconfiaba de una paz separada de la guerra, a la que calificaba como ociosa, porque: “La paz lleva al ocio, y éste al desorden y la aniquilación” (Martínez Arancón, 1998, p. XXI). El pensamiento maquiaveliano pertenece a la tradición belicista que justifica “la violencia como algo necesario para la supervivencia humana, obviando que el elemento esencial de la supervivencia de nuestra especie ha sido siempre la cooperación” (Fisas, 1998, p. 3). Es la violencia conquistadora ligada al “mandato de masculinidad” que es la fuente del mantenimiento de las guerras y del patriarcado. La legitimación de la lógica conquistadora de la guerra es consustancial a la consolidación de la cultura de la violencia.

Michel Foucault (2006) discutió la noción de falsa paz social en su curso Defender la sociedad. Allí planteó que en las sociedades modernas la paz está constantemente asediada por las relaciones belicosas que entablan los sujetos sociales. En sus propias palabras, la paz civil es una “pseudopaz” “socavada por una guerra continua, una relación de fuerza perpetua” (p. 30). Esta indistinción entre la paz y la guerra se remonta a los inicios de la modernidad, pues ya en el siglo XVII europeo se entendía que “la guerra” es “la filigrana de la paz” (Foucault, 2006, pp. 52-53). Por lo tanto, escribir “la historia de la paz y de sus instituciones” es lo mismo que escribir la historia de la guerra (Foucault, 2006, p. 29). Pero Foucault no está pensando únicamente como Maquiavelo en la política internacional de los Estados, donde buscar la paz es hacer la guerra. El pensador francés está diseccionando las sociedades disciplinarias modernas, en las que se ejercen relaciones de poder y vigilancia continuas, formas de represión sutiles y panópticas en las que los poderosos vigilan sin ser vistos. Su planteo es que la



guerra “ingresa” –por decirlo de alguna manera– en el orden civil de las sociedades disciplinarias de una manera transformada como violencia simbólica y estructural. En ese marco se libra una “guerra silenciosa” “perpetuamente” reinscrita “en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros” (Foucault, 2006, p. 29). La guerra se sitúa en otro lugar que no es el campo de batalla de los ejércitos, sino el espacio social de la vida cotidiana donde priman las desigualdades de clase, raza y género y prácticas de poder como la manipulación, la imposición, la censura y la disciplina de los cuerpos. Foucault nos hace ver que no hay paz civil sin violencia simbólica y estructural, y, por consiguiente, una paz que no erradica las violencias disciplinarias es una pseudopaz.

Recientemente, Eric Alliez y Antonio Negri (2022) han cuestionado “el sistema de evidencias de la falsa paz social” (p. 10). Con esta expresión los autores se refieren a la paz liberal y “postmoderna” en la que no se puede distinguir “la guerra” “de la barbarie” y, por lo tanto, se constituye “en una institución ‘postdemocrática’ de un estado de excepción permanente” (p. 10). La paz dominante no se practica para acabar con la guerra; más bien, “la paz demuestra y confirma la guerra” (Alliez y Negri, 2022, p. 11). Guerras falsas que no cumplen con la legalidad internacional conducen a paces igualmente falsas, por lo que en la actualidad: “la paz es solo una ilusión engañosa que sostiene el poder de desorden y su amenaza, urbi et orbi, contra la seguridad del mundo” (Alliez y Negri, 2022, pp. 10-11). La paz sufre de un bloqueo que le impide realizarse como tal: su condición “normal” es ser falseada por dinámicas que la confunden con la violencia, de tal manera que, en nombre de la paz, se producen graves violaciones a los derechos humanos.

En el mundo contemporáneo, la guerra está presente y al mismo tiempo se oculta: esta puede no haber sido formalmente declarada, puede no haber un conflicto bélico como tal; sin embargo, las respuestas violentas, securitistas, represivas y militaristas forman parte de los procesos de pacificación y gestión de los conflictos. Como resultado, la violencia se naturaliza y se denomina “paz” a ese estado de violencias normalizadas. Un ejemplo nos permitirá aclarar esta esquiva situación. La nakba palestina –término árabe que nombra el éxodo palestino el “día de la catástrofe”– se implementó como una práctica de limpieza étnica antes de la fundación del Estado de Israel. Con el paso de las décadas, esta política genocida y de destierro de la población palestina se ha ido intensificando y volviéndose cada vez más tentacular, a tal punto que se confunde una sociedad en paz con una sociedad militarizada. Así lo plantea Silvana Rabinovich en una entrevista brindada al periódico Página 12:

En los años posteriores, [la nakba] se va naturalizando y a los periodos sin guerra se los confunde con “paz”. Pero un régimen de ocupación militar, así como una sociedad militarizada no vive una paz ni una democracia genuinas. Ahora bien, en 2005 la “desconexión” de la Franja de Gaza (idea de Ariel Sharon) significó sitiar a esa población de refugiados para volverla escaparate de las “armas probadas” por la industria bélica cívico-militar israelí. En ese momento, empezó un proceso de tintes genocidas (Baron, 2023, párr. 5).

Los enfoques de cultura de paz cuestionan que la violencia estatal sea el medio moralmente válido e, incluso, el más eficaz para proteger las vidas humanas. Ciertamente, no se trata de hacer que la policía renuncie a usar la fuerza en casos en los que manifiestamente está en riesgo el orden público. Más bien, lo que se quiere subrayar es que la tesis según la cual la violencia asegura la supervivencia forma parte de un marco de inteligibilidad fuertemente arraigado en la cultura política



de las sociedades modernas y occidentales que opera ideológicamente, invisibilizando y menospreciando la construcción de la paz por medio de la cooperación, la solidaridad y la justicia social. Lo que es un asunto de vida o muerte no es ejercer la violencia legítima para frenar las violencias que amenazan la seguridad, sino construir y mantener un mundo social que no sea racista, clasista ni sexista, que sea económicamente justo e igualitario.

Hablo de “un mundo social”, porque la construcción de paz que protege la vida digna de ser vivida –y no sólo garantiza la sobrevivencia biológica– requiere una organización social del bienestar a través de instituciones igualitarias y justas. Esto supone, por ejemplo, que exista una redistribución justa de recursos para que los sectores menos favorecidos gocen de los derechos a la educación, al trabajo, la salud, la vivienda y la tierra. Si la paz genuina es inseparable de la justicia social, la solidaridad y la cooperación social, en consecuencia, las “soluciones transformadoras a las injusticias de clase” pueden contribuir en la construcción de una paz democrática e incluyente, porque son medidas que reducen las desigualdades sociales y promueven “la reciprocidad y la solidaridad en las relaciones de reconocimiento” (Fraser, 2016, p. 54).⁴ Las políticas de justicia social refuerzan el tejido social y crean las condiciones necesarias para que los seres humanos se desarrollen y vivan dignamente. En palabras de Judith Butler (2022), la “ética de la no violencia” se basa en “una organización social de la salud, la alimentación, el abrigo, el empleo, la vida sexual y la vida cívica” (pp. 44-45).

Hemos escuchado muchas veces que las fuerzas estatales deben actuar inmediatamente para frenar el avance de las violencias criminales que ponen en riesgo la seguridad de la ciudadanía. Esto es cierto, pero no lo es en todas las circunstancias; de hecho, el uso reiterado de la violencia del Estado para brindar seguridad, por más legítima que sea, erosiona el tejido social. La actuación violenta inmediata y reiterada del Estado impide construir una cultura de paz respetuosa de los derechos humanos. Favorece la consolidación de una cultura de la defensa, en la que la violencia es la primera y la única respuesta de la institución estatal para gestionar los conflictos. Esta cultura naturaliza creencias sobre la violencia del Estado de las que cabe dudar como, por ejemplo, que sea un medio perfectamente administrado en todas las fases de su ejecución o que sea una prerrogativa del Estado que no admite ser socialmente discutida. Los defensores de la cultura de la defensa opinan que la violencia desbordada nunca es la violencia del Estado, sino la violencia de los otros –los enemigos– que amenazan el orden social.

La otra creencia de la cultura de la defensa que hay que desmontar es que la violencia es un instrumento neutro que no afecta a quien la ejecuta, sino únicamente a quien la padece (yo ejerzo violencia sobre ti para afectarte de tal manera que dejes de usar la fuerza). Sin embargo, la violencia también impacta a quien la emplea, muchas veces dañinamente, porque la violencia tiene la peculiaridad de invadir la subjetividad de las personas, de cooptarlas y de penetrar hasta en lo más íntimo de su ser. Como apunta Butler (2022): “la violencia contra el otro es violencia contra uno mismo” (p. 32). Una idea similar plantea Mabel Moraña (2018), cuando afirma que la violencia no es únicamente:

⁴ Estas medidas incluyen programas universalistas de bienestar social, un sistema impositivo progresivo, políticas macroeconómicas de pleno empleo, un sector público importante que no esté regido por la lógica del mercado y toma de decisiones democráticas sobre las prioridades socioeconómicas del país.

una fuerza que actúa desde afuera del sujeto, desde otros individuos o desde la comunidad, sino una violencia que invade la interioridad del sujeto que, al naturalizarse, ya no es reconocida como exógena sino como parte constitutiva del ser social (p. 155).

La violencia que penetra en las subjetividades y en el mundo social es aquella que se naturaliza: los vínculos de interdependencia se destruyen y lo que queda en su lugar son individuos agresivos que someten a otros, pero también estructuras de desigualdad e injusticia invisibilizadas, porque los entornos violentos son propicios para profundizar las desigualdades de género, clase y raza. La naturalización de la violencia consolida culturas defensivas y belicistas, machistas y patriarcales, racistas y clasistas, criminales y corruptas que son reproducidas por las facciones del Estado que incurren en graves violaciones a los derechos humanos; los cárteles que se enfrentan a otros grupos criminales enemigos en el marco de guerras informales por la apropiación de recursos y territorios, y por cada vez más individuos que, sin pertenecer a un grupo criminal organizado, actúan homogéneamente de manera violenta, como, por ejemplo, el alto número de feminicidas que reproducen en nuestro país las estructuras patriarcales de conquista de los cuerpos de las mujeres.⁵

Cuando la violencia se naturaliza se viene abajo la idea de que esta es un medio racional para asegurar la supervivencia de la sociedad, porque en ese momento se destruyen los vínculos de solidaridad y cooperación; es decir, se pone en riesgo la interdependencia humana que es el fundamento mismo de lo social. La violencia responde cada vez menos a objetivos racionales, es un instrumento que se ha vuelto inmanejable. En el momento en que la violencia deja de ser un instrumento racionalmente administrado y penetra en el ser social se crea una atmósfera tóxica en la cual las fuerzas estatales pueden terminar imitando la violencia criminal que buscan combatir. Esto se debe a que la violencia legal y la violencia ilegal no son medios que puedan permanecer incontaminados, ajenos los unos de los otros, sin posibilidad de entrelazarse e invocarse mutuamente. Hay que evaluar no sólo si el fin que se persigue obtener a través de la violencia legítima del Estado (el orden, la seguridad) se obtiene o no, sino que también hay que estar atentos a lo que ocurre “en el medio” del proceso antes de que se consiga el objetivo. En otras palabras, se tiene que activar la crítica de la violencia en todas las fases de su instrumentación.

La legitimidad de la violencia para asegurar la sobrevivencia humana, incluso su eficacia, están cada vez más en tela de juicio. Lo que nos hace sobrevivir no es la protección de la vida que brinda la violencia convertida en un fin en sí misma, sino el freno inmediato a las escaladas violentas. Es necesario renunciar “forzosamente [...] a las escaladas violentas [...] como la condición sine qua non de la supervivencia” (Girard, 2006, p. 34). Si realmente queremos sobrevivir tenemos que dejar de imitar a los violentos, no sucumbir a la tentación de responder a la violencia que ejercen contra nosotros con más violencia. Porque una vez que la violencia escala a los extremos, es muy difícil revertirla y crear y mantener escenarios de usos moderados de la fuerza. Las escaladas violentas forman parte de un mundo social donde el odio, la venganza y la desconfianza se manifiestan en su máxima crudeza. Es el mundo de la discordia donde se busca exasperar al otro o etiquetarlo

⁵ Los datos nacionales aportados por el Observatorio Nacional de Derechos Humanos de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2023b) informan que en 2015 hubo 427 feminicidios, 624 en 2016, 739 en 2017, 917 en 2018, 973 en 2019, 978 en 2020 y 1016 en 2021. En 6 años la cifra escaló a más del doble. La escalada a los extremos de la violencia es una lamentable ley de hierro que rige las relaciones entre los géneros en México.



con términos peyorativos y discriminativos. La discordia en la que la palabra nace envilecida se distingue del debate en el que los ciudadanos se toman el tiempo para escucharse y sopesar argumentos.

Lo que es un asunto de vida o muerte es la paz, no la violencia: “la paz debe ser preocupación de todos, porque ella es cuestión de vida o muerte” (Hernández Arteaga et al., 2017, p. 163). Tenemos que aceptar que: “La paz nos permite sobrevivir, reconocernos como congéneres y establecer vínculos de afecto, apoyo mutuo y ser cooperativos entre nosotros” (Muñoz y Molina Rueda, 2010, p. 50). Sólo la paz nos hace vivir dignamente, no la violencia.

PAZ LIBERAL-CAPITALISTA: EL “PACIFISMO DE LA MENTIRA”

Los estudios críticos de la paz distinguen la “paz desde arriba”, que asocian con la paz liberal-capitalista, de la “paz desde abajo”, que surge en las experiencias locales y comunitarias (Cruz y Fontán, 2014; Bonilla Valencia, 2018; Zirion Landaluze y Pérez de Armiño, 2019; Sandoval-Forero y Capera Figueroa, 2020). No pretendo analizar aquí los pormenores de esta distinción. Parto de ella para mostrar que el pensamiento crítico de la paz caracteriza a la paz liberal-capitalista como una falsa paz social, porque se basa en la amenaza de la violencia, o directamente en su ejecución y en el ejercicio del poder de las elites políticas, militares y empresariales sobre los sujetos populares que habitan en las comunidades.

Las políticas internacionales de paz liberal tienen un carácter coercitivo e impositivo sobre los actores locales [...] los actores occidentales, aunque predicán la democracia y los derechos humanos, ejercen un poder estructural sobre los locales. Aunque en los procesos de construcción de paz la participación de los actores locales se presenta como indispensable, en realidad los marcos legales, políticos y económicos son establecidos por los actores internacionales, lo cual constriñe la agencia local (Zirion Landaluze y Pérez de Armiño, 2019, pp. 22-23).

De este modo, la paz liberal promueve los derechos humanos, pero en realidad se apoya en un modelo de seguridad que relega, silencia y oprime las iniciativas de paz que provienen de las acciones ciudadanas, en particular las que emergen “desde abajo”. En esta visión, la paz es inseparable de la guerra/seguridad/violencia, y está ligada al aumento constante de la inversión militar como medio para garantizar la seguridad de los Estados. La cultura de paz liberal es un dispositivo de subalternización e imposición de violencias epistemológicas y sociales, lo que es claramente contrario a la paz. Se requiere, por el contrario, “escuchar las voces de la paz no oficial para crear una cultura de paz sólida y no como fachada internacional” (Cruz y Fontán, 2014, p. 140). Una cultura de paz genuina sólo puede desarrollarse en una sociedad de debates en la que las voces de “los de abajo” sea escuchada y articulada.

La caracterización de la paz liberal-capitalista como una “fachada” no es nueva. Ya en los años cincuenta, el teórico marxista Ernst Bloch (2006) utilizó la expresión “pacifismo de la mentira” para referirse a las prácticas de paz liberal-capitalistas (p. 498). La falsedad de este tipo de paz radica en que “fabrica la bomba atómica para salvar la civilización”; además, es incapaz de prevenir el desencadenamiento de guerras futuras, porque no elimina “los intereses monopolísticos” del imperialismo norteamericano que favorecen la construcción de “la atmósfera explosiva de una pre-guerra permanente” (pp. 496,



498). Es la paz que se basa en el miedo, no en la cooperación de los pueblos; es la paz que se vuelve indistinguible de la guerra: “Guerra y paz no son [...] contraposiciones en la época del capitalismo monopolístico; ambas proceden del mismo mundo, y la guerra moderna procede de la paz capitalista y se reviste de sus mismos rasgos espantosos” (p. 495). Bloch muestra en su análisis que el capitalismo pervierte la relación que debe haber entre la guerra y la paz: la paz no es lo que viene después de que finaliza la guerra, sino que la guerra es generada por la misma paz capitalista; es decir, por esa tendencia a luchar agresivamente por los mercados y destruir al competidor y al medio ambiente. “La lucha por los mercados, la lucha por la competencia están inscritas en la frente del capital, y es por eso por lo que no puede haber paz perpetua” (Bloch, 2006, p. 495).

Bloch realizó este análisis en los inicios de la guerra fría, y hay que tener en cuenta que en esa época la paz mundial era una “ilusión”, porque dependía del “equilibrio del terror definido por la amenaza atómica” (Esposito, 2009, p. 134). Había “paz”. Es decir, no se desencadenó una tercera guerra mundial; sin embargo, el “equilibrio del terror” generaba una atmósfera tóxica, un estado de “pre-guerra permanente” para usar las palabras de Bloch. De la ilusión a la sinrazón había sólo un paso: la paz mantenida por medio de la amenaza del cataclismo nuclear no sólo era ilusoria, sino que también carecía de sentido. Este sinsentido está en la esencia de la bomba atómica que Estados Unidos arrojó sobre Hiroshima y Nagasaki. Con ella se creó un equívoco y monstruoso poder de “defender la vida” de ciertas poblaciones humanas de la amenaza que realizan algunos Estados que, a la postre, puede exterminar toda la vida que hay en el planeta. Foucault (2006) señaló en los años setenta que lo que hace que el poder nuclear sea “una paradoja difícil de soslayar” es que en “la capacidad de fabricar y utilizar la bomba atómica tenemos la puesta en juego de un poder de soberanía que mata pero, igualmente, de un poder que es el de matar la vida misma” (p. 229). El poder soberano de matar al enemigo –acto principal de la guerra clásica legítima– se superpone con el poder de aniquilar la vida misma –por lo tanto, la guerra nuclear no puede conducir de ninguna manera a la paz de la humanidad; se trata, pues, de un falso poder de defender la vida y construir la paz social–. Esto explica que Foucault (2006) caracterice al poder atómico como un poder capaz de suprimirse como “poder capaz de asegurar la vida” (Foucault, 2006, p. 229).

En un contexto donde impera la indiferenciación entre la paz y la violencia, entre el poder de defender ciertas vidas y el poder de matar toda la vida, entre buscar la seguridad y tranquilidad de la población y producir una atmósfera constante de miedo y paranoia, Bloch reclamaba una toma de posición clara: no podemos aceptar que la paz sea sinónimo de violencia real o simulada. En sus palabras: “el viejo sueño de la paz presupone, casi más forzosamente que todos los otros elementos de la utopía social, soportes claros y rectificación” (Bloch, 2006, p. 498). Su conclusión es lapidaria: “el sueño de la paz es tan poco realizable en el capitalismo como el mismo sueño de la filantropía” (Bloch, 2006, pp. 495-496). Carente de “radicalidad” y asunto “auténticamente sentimental” (Bloch, 2006, pp. 493-494), el pacifismo burgués no construye realísticamente la paz y proyecta un ideal irrealizable que no tiene resultados palpables en la vida cotidiana de la gente. Bajo la idea engañosa de que “el comercio tiende a la paz”,⁶ el pacifismo liberal-capitalista enmascara un modo de vida social basado en el egoísmo y la competencia salvaje que, en nuestro tiempo, está llevando a la destrucción del medio ambiente por medio de la explotación extractiva de los recursos naturales. El objetivo del capital siempre ha sido la colonización de los

⁶ Una idea defendida, entre otros, por el liberal John Rawls (2001, p. 59).



pueblos y las subjetividades, y la paz liberal-capitalista es un medio para expropiarle al pueblo su poder y producir sujetos dóciles que se tienen que adaptar a las leyes del libre mercado. El sentimentalismo del pacifismo burgués choca con la dura realidad de la falsa paz liberal-capitalista: el sujeto burgués apela a las buenas intenciones del individuo moral para construir la paz, pero en el contexto capitalista las leyes del mercado funcionan como un pretexto para explotar a los pueblos. Claude Lefort (2007) describe a la paz capitalista como una paz hipócrita, porque normaliza la desigualdad y la explotación económica. En sus propias palabras:

Sería hipócrita dar crédito en nombre de la paz a cualquier forma de explotación de los pueblos, que con el pretexto de la ley del mercado los haga verse privados de los recursos de su territorio y sometidos a una dictadura abierta o disimulada (p. 347).

No puede haber una paz genuina en el marco de un capitalismo voraz, y de ello resulta que el pacifismo burgués sea un concepto “impreciso, insuficiente y compuesto de equívocos sobre sí mismo” (Bloch, 2006, p. 495). Las contradicciones en que incurre el pacifismo burgués se derivan del hecho de que en el marco del capitalismo no se puede distinguir la guerra de la paz.

Falsa paz social y “simulación democrática” en el periodo de la violencia política del Estado en México (1951-1990)

Lo que somos como sociedad en un sentido ético profundo está condicionado por la manera en que tramitamos –o no– las violencias graves del pasado reciente, que involucran hechos como la desaparición forzada de personas, la represión sistemática de la población y la destrucción del tejido social. La historia de América Latina está plagada de violaciones graves a los derechos humanos de este tipo en el periodo de la llamada “guerra sucia”, y México no es la excepción. Tramitar las violencias del pasado tiene al menos dos sentidos: en primer lugar, consiste en hacer que esas violencias se vuelvan socialmente inteligibles a través de actos de memoria (Casullo, 2007); dicho de otra manera, para que una sociedad herida por las violencias históricamente no resueltas construya una verdadera paz social, hace falta que se activen luchas sociales contra la violencia del olvido. En segundo lugar, es un deber del Estado reparar a las víctimas de la violencia a través de actos jurisdiccionales y no jurisdiccionales de justicia. Cuando estos dos procesos se conjugan, la sociedad se encamina realmente a construir la paz.

Cuestiono una vieja idea de Ernst Renan (2008), el padre de la nación moderna, que afirmaba que la unidad nacional se logra superando las violencias que se encuentran en el origen de los Estados nacionales; en su óptica, el olvido es un requisito fundamental para fundar y mantener la solidaridad de gran escala que requiere el proyecto nacional (p. 13). El enfoque de cultura de paz y derechos humanos propone una vía contraria para la reconstrucción de la nación herida. Esta perspectiva plantea que el olvido de los procesos violentos del pasado no genera solidaridad sino impunidad, y no puede ser la amalgama del lazo social. El supuesto de esta idea es que las violaciones graves a los derechos humanos del pasado no son asuntos que atañen a un sector particular de la población (las víctimas directas e indirectas), sino que son un problema de



la sociedad, un asunto de interés nacional: es el país el que necesita que haya justicia. Comprender las violencias mediante actos públicos y memoria y resarcir los daños a través de actos de justicia permiten reparar a la nación dolida y reforzar los lazos de solidaridad.

El presente depende de cómo nos relacionamos como nación con el pasado; hay que preguntarse qué nos espera en el futuro si no saldamos las cuentas con los desaparecidos y los muertos de otros tiempos. Cuando esto sucede, los derechos humanos dejan de ser entidades abstractas ajenas a la vida social y se convierten en instituciones de la solidaridad social. La solidaridad es un mecanismo social que impide la desintegración del cuerpo civil: el primer paso para afianzar la solidaridad es advertir que, si las víctimas de los delitos de lesa humanidad no tienen paz, la sociedad tampoco la tendrá.

Las violencias históricas continúan activas en la actualidad si no se tramitan a través de la discusión pública –se necesita “ponerle palabras” a las heridas profundas– ni se reparan por medio de actos de justicia. Las violencias del pasado son también violencias contemporáneas; no son “cosas del pasado” en la medida en que se manifiestan en el presente por medio del silencio cómplice, el olvido deliberado y la impunidad de los poderosos; son violencias de otros tiempos que siguen estando vigentes, porque al permanecer irresueltas continúan aún hoy repitiéndose. La ciudadanía se comprende a sí misma cuando caracteriza y discute las violencias que continúan activas en su irresolución e indefinición. Nos permite saber “cómo somos como pueblo”. Las instituciones del Estado pueden y deben impulsar esta tarea de autocomprensión social.

Esto último es el objetivo que orienta dos documentos que la Comisión Nacional de los Derechos Humanos emitió en 2022 y 2023 a importantes autoridades del país: el primero es la Recomendación General 46/2022 sobre violaciones graves a los derechos humanos cometidas por el Estado mexicano entre 1951 y 1965 en perjuicio de las víctimas del movimiento henriquista, que fueron masacradas el 7 de julio de 1952 en La Alameda de la Ciudad de México por las fuerzas del Estado y sistemáticamente perseguidas.⁷ El segundo documento, la Recomendación No. 98VG/2023, investiga un periodo más amplio de violaciones graves a los derechos humanos, de 1965 a 1990. A este largo interregno la Comisión lo denomina “periodo de la violencia política del Estado”. En esta Recomendación se recaban los testimonios de 814 víctimas, en su mayoría militantes de izquierda y comunistas, pero también niños, niñas y adolescentes que fueron reprimidos, desaparecidos forzosa-mente y exterminados por el Estado.

⁷ Se conoce como henriquismo al movimiento que se opuso al régimen de Miguel Alemán y propuso como candidato presidencial al general Miguel Henríquez Guzmán en el proceso electoral de 1951 a 1952. Al concluir este proceso, el Estado mexicano desató “una campaña represiva [...] contra quienes se habían identificado con la candidatura de Henríquez Guzmán. Ante la creciente desertión de los dirigentes de la FPPM [Federación de Partidos del Pueblo Mexicano], muchos de sus partidarios se encontraron totalmente indefensos frente al autoritarismo gubernamental” (Servín, 1999, p. 163). La Comisión afirma que el henriquismo defendía “un programa claramente antiimperialista y social, que además suscribió la FPPM [Federación de Partidos del Pueblo Mexicano] en una Plataforma conjunta con el Partido Comunista, el Partido Obrero-Campesino y el Partido Popular, la cual ponía el énfasis en tres puntos: la política exterior independiente, la prohibición de inversiones extranjeras, y la reivindicación del artículo 27 constitucional para limitar la propiedad privada, así como la adopción de una política de nacionalizaciones y de ampliación de la Reforma Agraria” (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2022b, pp. 70-71).



En América Latina, en el periodo de la violencia política del Estado se generaron escenarios de falsa paz social, porque el aparato represivo del Estado persiguió y desapareció forzosamente a grupos poblacionales, los llamados “rojos” o “subversivos”. Esto propició que el enemigo, devenido en un “monstruo inhumano”, fuera perseguido políticamente, que era el primer paso para luego aniquilarlo moral y físicamente. Numerosos individuos y grupos fueron catalogados como un peligro para la seguridad nacional; es decir: criminales. Criminales que no fueron detenidos siguiendo las reglas del debido proceso y juzgados por sus presuntos delitos, sino torturados y eliminados con violencia cruenta e ilegal. La Comisión afirma que, en esta época, el Estado mexicano criminalizaba, desaparecía y exterminaba a las personas por el solo hecho de ser comunistas o de ser señaladas como tales. Profesar ideas de izquierda “era un delito perseguido” y “algo que debía ocultarse” (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2023a, p. 23). Había que ocultarse, porque no había un espacio público que permitiera la libre expresión de las ideas y la discusión de proyectos alternativos de nación.

La Recomendación 98VG/2023 pone en un mismo nivel de importancia los saberes históricos, sociales y jurídicos y la memoria de las víctimas. Como ya lo anticipé, el documento propone el concepto de violencia política del Estado para comprender la especificidad de las violaciones graves a los derechos humanos que se cometieron entre 1965 y 1990 en el país, diferenciándolo de dos categorías: terrorismo de Estado, que es más apropiada para explicar contextos dictatoriales, y guerra sucia para evitar la criminalización de los luchadores sociales y no restringir la práctica de la represión sólo a los grupos guerrilleros irregulares, pues también fueron reprimidos, desaparecidos forzosamente y asesinados niños, estudiantes y líderes sociales. Como se explica en otro documento elaborado por este organismo autónomo: “el caso de México es difícil de incorporar a la lógica de la represión del conjunto latinoamericano”, y ello se debe a que “la persecución de disidentes políticos sucedió bajo un régimen de partido hegemónico” (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2022a, p. 10).

El concepto de violencia política del Estado da cuenta de la especificidad de la historia de la violencia en México en el periodo de 1951 a 1990, que en otros documentos de la Comisión se extiende al año 2016; una violencia represiva que se complementaba con la cooptación política de la disidencia y la vigilancia de la población. La Recomendación No. 98VG/2023 muestra que entre los años sesenta y setenta los principales procesos políticos (régimen de partido hegemónico) y económicos (“desarrollo estabilizador”) se mantuvieron gracias a que la violencia política dirigida contra las personas disidentes se perfeccionó y se volvió cada vez más tentacular. Así, por décadas en México la violencia política del Estado fue una violencia contra la política misma; es decir, una violencia destinada a suprimir “la contienda democrática libre y la lucha de las ideas en el país” (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2022a, p. 14). Una violencia política ejercida en una época –entre los años cincuenta y noventa– colmada de acción política: asambleas estudiantiles, mítines de partidos contrarios al régimen, convocatorias ciudadanas, manifestaciones públicas, periódicos, revistas y arte politizado en manos de las izquierdas. Un dispositivo encaminado a reprimir, desaparecer y eliminar personas, y con ellas a neutralizar el debate, la protesta social y las manifestaciones de rebeldía. Desaparecer personas como método para hacer desaparecer a la política: en ello se basa la larga historia de la represión en México.

La violencia política en México tenía la característica de extenderse, de abarcarlo todo por medio de la cooptación, la represión, la desaparición forzada y el asesinato. La idea era que no hubiera un “afuera” del sistema; o bien, en todo caso, el



“afuera” podía convertirse en parte del mismo sistema gracias a que existían sofisticados mecanismos de cooptación de la disidencia. Eran común que ciertos actores de la oposición, que aparentaban ser “rebeldes”, en realidad estaban “comprados” por los dueños del poder. La oposición real, el adversario verdadero, no encontraba un lugar en el sistema y recurría a la clandestinidad y la lucha armada. Leemos en la Recomendación 98VG/2023 que el “autoritarismo” y la “ausencia de democracia” “impedía el relevo del grupo gobernante y, por ende, el cambio de modelo de manera pacífica”; a esta situación José Revueltas la describió “como una ‘democracia bárbara’, mero juego de apariencias y complicidades” (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2023b, p. 16).

Dos nociones clave que se presentan en ambas recomendaciones son la apariencia y la simulación: la política autoritaria del periodo aludido era un juego de apariencias y de simulación democrática. No la apariencia relacionada con la acción de aparecer; es decir, la práctica de visibilizarse frente a otros que lleva a cabo una persona o un grupo en el espacio público. Hannah Arendt (2003) afirmó que el “aparecer” es lo específico de la política republicana porque permite que ciertos agentes salgan “de la oscura y cobijada existencia” para dialogar con otros en una esfera pública común (p. 60). Tampoco alude a algo que es aparente y, por lo tanto, puede ser otro modo. Es precisamente lo contrario: se trata de la apariencia como estrategia de fachada, simulación y complicidad que se manifiesta en la incongruencia entre el discurso y la acción, lo que se dice y lo que se hace, lo que aparece públicamente y lo que se oculta. La apariencia de la política autoritaria es, pues, lo contrario del aparecer que es propio de la política que sucede en el espacio público republicano. La Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2023b) describe el

liderazgo de paja “tercermundista” de Luis Echeverría, acordado con los Estados Unidos, y los destellos nacionalistas de José López Portillo, que presumían de “progresistas” y “democráticos”, incluso de propugnar un modelo económico distinto al de sus antecesores, y hasta de defensores de los derechos humanos de los movimientos de izquierda en otros países, mientras aquí seguían reprimiendo todo movimiento y organización incómoda, igual que sus antecesores (p. 19).

El político autoritario mexicano de los años sesenta y setenta se presentaba públicamente de una manera (como un defensor de los intereses de los países del Tercer Mundo), pero sus actos contradecían su apariencia (en realidad, era un represor). Aparentaba ser lo que no es. Mientras tanto, los perseguidos y disidentes políticos tenían que ocultar sus convicciones; de lo contrario, corrían el riesgo de ser desaparecidos o asesinados.

Debajo de la apariencia de paz en un país que no tenía un régimen dictatorial formal como en otros países latinoamericanos, se encontraba la desaparición, la represión, la vigilancia y la cooptación. La Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2023b) considera que entre “las décadas de los sesenta a los noventa” la paz en México “se sostenía en el miedo y en la represión” (p. 139). La política de esa época tenía la finalidad de asegurar la integridad del cuerpo social, extirpando de él sus componentes anómalos, la disidencia de izquierda y comunista. Esta política es caracterizada por la Comisión como “una política para desintegrar [...] en torno a dogmas autoritarios o imposiciones” (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2023b, p. 139). Toda política autoritaria desintegra el tejido social. Vicenç Fisas (1998), teórico de la cultura de paz, afirma que las ideologías autoritarias son los fundamentos de la “desintegración social” (p. 2).



Política propia de México en el periodo de la violencia política del Estado: lo que aparece (la paz social) es menos real que lo que se esconde y sustrae al espacio público (el aparato represivo); los desaparecidos pertenecen a una realidad encubierta que no se quiere aceptar públicamente. Quien aparece en el espacio político no lo hace para presentar una convicción verídica, sino para defender ideas de izquierda y reprimir al mismo tiempo grupos de izquierda. El político “modelo” brinda refugio a los exiliados sudamericanos y, por debajo, reprime a militantes sociales en la sierra del estado de Guerrero. Política de doble cara: la primera, la pública, es la identificación con la democracia, el progresismo y las luchas de liberación; la otra faceta, la real, es la persecución de las organizaciones de izquierda.

De esta manera, la política en el periodo de la violencia política del Estado no tiene la “función revelatoria” que Ernesto Laclau (1993, p. 183) la asigna a la acción política entendida como legitimación del conflicto. El conflicto fuerza al sujeto político a revelar sus posiciones en el espacio público en el contexto de una lucha social pacífica; cada posición es igualmente válida y mediante una lucha política abierta se determinará cuál de ellas hegemonizará por un tiempo el espacio social. En cambio, en el periodo de la violencia política del Estado el conflicto fue anulado, porque se reprimió a la disidencia política durante décadas. El espacio público no era el lugar para que aparecieran grupos que se disputaran distintos proyectos de nación La Recomendación 98VG/2023 plantea que la violencia política del Estado ayudó a que se consolidaran prácticas de “simulación democrática”:

el desencanto popular –patente en índices de abstencionismo de hasta el 70% al final de los años setenta– sólo contribuyó a afianzar al régimen y sus métodos autoritarios. Y también los opositores “leales”, que más que cambios proponían reformas para ocupar espacios negociados. Es decir, que se convirtieron en los legitimadores de la simulación democrática (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2023b, p. 22).

Ahora comentaré la Recomendación General 46/2022. Una de sus ideas fundamentales es que la violencia política del Estado no comenzó en los años sesenta para reprimir el “movimiento guerrillero de 1965” o el “movimiento estudiantil de 1968”, sino en la década de los cincuenta para desaparecer el movimiento henriquista (Comisión Nacional de los Derechos Humanos 2022b, p. 17). El documento critica la Recomendación 26/2001 que este mismo organismo autónomo emitió en noviembre de 2001 para investigar las graves violaciones a los derechos humanos cometidas en el contexto de la “guerra sucia”. Las limitaciones que tuvo esta investigación según la Recomendación General 46/2022 fueron dos: omitió inquirir en “acontecimientos anteriores al periodo 1970s-1980s”, y en su análisis de las violaciones a los derechos humanos utilizó una concepción instrumental de la violencia en la que esta es entendida como una herramienta (un instrumento) que puede usarse inadecuadamente, sin ajustarse, en tanto medio, a los fines que se propone realizar. La Recomendación General 46/2022 afirma que la Recomendación 26/2001 emitida en 2001 por la misma Comisión Nacional de los Derechos Humanos plantea que en el periodo de la “guerra sucia” el Estado empleó “medidas drásticas” para “responder” a “grupos guerrilleros” (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2022b, p. 14). El documento alude a “los excesos en que de manera reiterada incurrieron servidores públicos de la hoy extinta Dirección Federal de Seguridad, así como servidores públicos de los ámbitos estatal y municipal” (p. 38). El problema con la concepción instrumental de la violencia es que no advierte que cuando la violencia del Estado se pone al servicio de la consumación de graves violaciones a los derechos humanos durante décadas, la violencia no es simplemente una herramienta que se excede en sus funciones, sino que for-



ma parte de un aparato de represión que tiene una racionalidad propia. En otras palabras, la violencia no fue una “respuesta” defensiva y secundaria a la violencia ejercida en primera instancia e ilegalmente por los grupos guerrilleros; existió más bien un aparato represivo perfeccionado sistemáticamente a lo largo del tiempo, destinado principalmente –no como respuesta secundaria– a desaparecer forzosamente a los opositores de izquierda del régimen (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2022b).

Por un lado, la Recomendación General 46/2022 cuestiona las delimitaciones históricas establecidas en investigaciones llevadas a cabo por otras instituciones de derechos humanos para definir el periodo de la violencia política del Estado. Por el otro, propone una definición de la violencia que responde a un aparato represivo sistemático y no a un sistema defensivo aquejado de “excesos” y “medidas drásticas”. La Recomendación General 46/2022 es una herramienta crítico-intelectual que discute con otros documentos de memoria y visibiliza acontecimientos de interés público que fueron borrados de la memoria social, como la represión del movimiento henriquista. En ella se discuten investigaciones previas realizadas por otras instituciones –como la Comisión de la Verdad de Guerrero–, las cuales, según la Comisión, no desentrañaron el sistema interrelacionado de la represión y omitieron mencionar nombres de “activistas y luchadores bajo las banderas del henriquismo y la FPPM [Federación de Partidos del Pueblo Mexicano]” (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2022b, p. 18). Este documento propone un conjunto de reparaciones para reforzar la cultura de paz en México (como, por ejemplo: renombrar avenidas y calles, rescatar cronistas locales, construir sitios de la memoria en diversos estados del país y promover la educación en las escuelas con enfoque de derechos humanos, entre otras cuestiones) a partir de la problematización de la historia y de las investigaciones que se realizaron sobre el pasado reciente, del sentido común historiográfico y los legados.

Afirmar que la violencia política del Estado comenzó en los años cincuenta y no en la década del sesenta permite afianzar el rigor historiográfico en torno a la evidencia histórica disponible sobre la maquinaria de la represión en México. Además, hace justicia a quienes militaron en el henriquismo y fueron desaparecidos “físicamente, pero también política e históricamente” (Diario Oficial de la Federación, 2022, p. 2). Desaparecer tres veces: físicamente, del espacio político-simbólico y de la memoria nacional. La Masacre de La Alameda no ha sido debidamente documentada; no se conocen, por ejemplo, cifras precisas de víctimas. Frente a esto, la problematización de las interpretaciones heredadas del pasado que realiza la Recomendación General 46/2022 es un paso hacia la construcción de la cultura de paz en nuestro país, pero no de una paz pasiva, sino de una paz inquieta que hurga en los recovecos de la historia mexicana para rescatar hechos y nombres del olvido y visibilizar lógicas de represión que son anteriores a los años sesenta. Lógicas que marcaron la pauta de lo que luego tomaría una forma más definida y sistemática en los años sesenta y setenta.

Por ello es fundamental exponer y discutir las raíces de la violencia política del Estado. No se puede construir la paz si no se discute el pasado. Se trata de una labor intelectual que no es exclusiva de la academia, sino que atañe a un nosotros mayoritario, a la ciudadanía y al pueblo mexicano. El esclarecimiento de las graves violaciones a los derechos humanos que padecieron los luchadores sociales en la segunda mitad del siglo pasado tiene que ser el resultado de una discusión profunda. Tan profunda como lo son las raíces históricas de la violencia política del Estado en nuestro país. Sólo así podrá construirse una paz genuina. El documento de la Comisión cita estas palabras de Ricardo Flores Magón: “La paz es una



palabra dulce para el que es libre; pero tiene sabores de sarcasmo para el que tiene que alquilar sus brazos para poder vivir” (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2023b, p. 139). Hay dos tipos de paces según Flores Magón: la paz genuina de los que son libres y la falsa paz en la que viven los explotados y violentados. La cita de los tiempos de Flores Magón sirve para pensar el presente de México y sus deudas pendientes en la construcción de una paz con Memoria, Verdad y Justicia: “Esa es la paz a la que aspiraban los caídos, los torturados, los reprimidos y perseguidos de 1965 a 1990. Esa paz es la que necesitamos construir” (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2023b, p. 139).

Los fundamentos sociales solidarios de la paz democrática combativa

La verdadera paz tiene como fundamentos a la igualdad de oportunidades, la justicia social, la solidaridad y la cooperación entre las personas y los pueblos; no se alimenta del miedo, el silencio y la apatía que son el caldo de cultivo de las violencias, sino del debate público, la crítica de las situaciones injustas y la movilización social. La paz sin justicia es una paz ilusoria: “no hay paz sin justicia [...] Sin justicia es falso pretender que exista la paz” (El Colegio de Guanajuato para el Desarrollo, s/f, pp. 22, 25).

La comprensión de la paz como un fenómeno inseparable de la guerra/violencia pertenece al paradigma de la política realista, que entiende a la paz como el “equilibrio de fuerzas en el sistema internacional” (El Colegio de Guanajuato para el Desarrollo, s/f, p. 13). Por consiguiente, la guerra va a ser entendida por los políticos realistas como la manifestación del “desequilibrio de fuerzas” (Foucault, 2006, p. 29). Sería más adecuado hablar, siguiendo a John Rawls (2001), no de un equilibrio de fuerzas, sino de “un precario equilibrio de fuerzas” (p. 58). Tan precario es el equilibrio donde las partes se disuaden mutuamente a través de la amenaza del uso de las armas que no es suficiente para asegurar la paz democrática, una paz que se realiza cuando hay estabilidad de las instituciones igualitarias y de justicia social. Rawls (2001) distingue la paz como “precario equilibrio de fuerzas” de la paz democrática, la cual “no se refiere al valor militar o a la falta de él, sino al logro de justicia social y política para todos los ciudadanos” (p. 58). Los valores militares son fomentados por las prácticas de paz que se preparan constantemente para la guerra, por el contrario, el éxito de la paz democrática está vinculado al respeto y la promoción de los derechos humanos.

Claude Lefort (2007) plantea, al igual que Rawls, que la paz en una democracia no depende del “equilibrio de fuerzas para hacer fracasar las tentativas de agresión” (p. 343). La paz florece cuando hay prácticas cooperativas y solidarias, formas de sociabilidad en las que los seres humanos se perciben mutuamente como semejantes, redes de relaciones que permiten que las personas perciban, piensen y actúen “en su mundo común” (Lefort, 2007, pp. 345, 347). La sociabilidad cooperativa es el fundamento de la paz democrática. Buscar la paz supone “tener confianza en el ser humano” (García González, 2014, p. 111). La paz democrática depende de la capacidad política de construir instituciones de la solidaridad estatales y no estatales, nacionales e internacionales, como el Estado de bienestar, las redes globales de organismos de derechos humanos y las instituciones cooperativas locales como las sociedades de fomento y los clubes barriales que refuerzan el tejido social local.



Los filósofos del derecho suelen establecer una jerarquía entre la justicia y la solidaridad, según la cual la primera es moralmente superior a la segunda, porque la solidaridad es un sentimiento social espontáneo, mientras que la justicia es legalmente exigible. Nadie pone en duda que las víctimas de violaciones a los derechos humanos tienen derecho a la justicia y el Estado tiene la obligación de procurarla. Que seamos solidarios o no con las víctimas depende de cuán sólida es la cultura cívica de una sociedad. Sin negar que la justicia es exigible y la solidaridad no, la jerarquía filosófica que se establece entre ambas contribuye a naturalizar la idea de que la solidaridad y la justicia son mutuamente excluyentes. Es decir, cuando se instala una jerarquía entre la justicia y la solidaridad se termina pensando que la solidaridad con las víctimas es insuficiente, y hasta que no haya justicia esa solidaridad no tiene valor moral. Esto tiene que ponerse en duda, porque el fomento de la solidaridad nos hace más conscientes de que somos seres sociales mutuamente dependientes, que nadie se forja solo su propio destino, y esa conciencia social solidaria es una base firme para brindar apoyo a las soluciones transformadoras de justicia social que permiten reducir las desigualdades de clase. La justicia no puede prescindir de la solidaridad, porque la solidaridad hace que la justicia le importe a un “nosotros”. Permite que la justicia legal sea socialmente valorada y no una materia exclusiva de los jueces y los abogados, y estimula relaciones afectivas con las víctimas que posibilitan que la ciudadanía comprenda su dolor y apoyen sus demandas de justicia.

Los pueblos que logran una paz democrática estable son aquellos en los que hay igualdad de oportunidades en la educación, justicia distributiva que evita que quienes concentran los recursos materiales dominen a los desposeídos y manipulen el poder político en su propio beneficio, trabajos dignos y bien remunerados, asistencia sanitaria básica para todas las personas, información pública sobre cuestiones de interés general y funcionarios que no responden a intereses corporativos (Rawls, 2001). Estos principios sociales, solidarios y progresistas generan una “paz por satisfacción”, una “paz duradera” (Rawls, 2001, p. 60) que no está sujeta a los precarios equilibrios de fuerzas de la paz forzada. Cuando se cumplen los principios de justicia política y social, los pueblos están conformes y no tienen “razón alguna para ir a la guerra” (Rawls, 2001, p. 60). La “paz por satisfacción” tranquiliza a los pueblos, las personas no están desesperadas y tienen pocos incentivos para usar la violencia para asegurar su supervivencia. En suma: cuando hay justicia política y social y se respetan los derechos humanos hay “verdadera paz”, que se distingue de “la sed de gloria, la exaltación de la conquista y el placer de ejercer poder sobre otros” (Rawls, 2001, p. 60). Esta paz democrática verdadera no se sostiene en las falsas promesas de paz de las políticas securitistas.

La paz democrática que construye el Estado social de bienestar se basa en la cooperación solidaria, lo mismo que las luchas no violentas por los derechos humanos y la dignidad de las personas que llevan a cabo los colectivos democráticos. Entre los colectivos democráticos y los Estados de bienestar democráticos no hay una diferencia tajante e irreconciliable: ambos pueden ser instancias de construcción de cultura de paz crítica. Un ejemplo de un colectivo de este tipo es el movimiento Ni Una Menos, en el cual las mujeres afirman “una solidaridad entre las vivas” (Butler, 2020, p. 51). El derecho humano a la paz y a una vida libre de violencia es un derecho que se exige a través de la organización colectiva de la solidaridad.

La falsa paz social se sitúa en un espacio intermedio entre la guerra y la paz. Es un estado donde predominan “las apariencias de paz” y no surgen “espacios comunes y cooperativos nuevos” (Alliez y Negri, 2022, p. 15). Dicho esto, es preciso distinguir la falsa paz social que enmascara la guerra y la violencia de la paz imperfecta, en la que las acciones de paz conviven



con expresiones de la violencia, “pero siempre en la perspectiva de avanzar hacia la reducción progresiva, gradual e inexorable de los niveles de violencia directa y estructural” (Harto de Vera, 2016, p. 142). Ambas paces –la falsa y la imperfecta– se desarrollan en una zona gris entre la violencia y la paz; sin embargo, la paz imperfecta se encamina genuinamente a respetar y promover la igualdad, la justicia y los derechos humanos. Dicho de otra manera: la falsa paz social produce una desintegración del tejido social, mientras que la paz imperfecta construye empeñosamente los lazos sociales solidarios.

Un ejemplo de paz imperfecta –crítica y solidaria– es la que han logrado construir los habitantes del municipio de Cherán, en el estado de Michoacán, desde que se produjo en 2011 el levantamiento popular que interrumpió la depredación de los bosques que llevaban a cabo los talamontes de la zona.⁸ Los pobladores de Cherán han construido el máximo de paz posible, en un contexto en el que las amenazas, los secuestros y otros actos violentos del crimen organizado no han cesado. “Los malos”, como los llaman los y las cheranenses, “eran, y son, en su gran mayoría, originarios del municipio” (Gasparello, 2018, p. 82). Las violencias criminales pusieron en jaque la vida del pueblo y llegó un momento en que se volvieron intolerables. Un día de abril de 2011, las mujeres cheranenses dijeron “basta” y se levantaron contra los talamontes. La protesta fue el canal que permitió exponer públicamente la necesidad de construir una auténtica paz social, basada en la unidad popular. El conflicto con los criminales y la crítica del pueblo a las malas prácticas de las autoridades locales reforzaron los lazos comunitarios en Cherán. La lucha social se constituyó en un medio moralmente aceptado y políticamente eficaz para frenar las violencias.

Después del levantamiento, el pueblo ya no fue el mismo. La nueva comunidad se construyó sobre la base de la división polémica “Cherán versus ‘los malos’”. La paz que han ido consolidando gradualmente los y las cheranenses es democrática –es el resultado del consenso, la participación popular y las interacciones solidarias–, combativa –está apuntalada por la lucha no violenta– y crítica –la gente puso en cuestión el statu quo criminal y político-partidario–. Los habitantes consensuaron su propia política de seguridad, más eficiente y respetuosa de los derechos humanos que la estrategia estatal de combate al crimen organizado. En el proceso de lucha por la paz de Cherán se recuperaron prácticas ancestrales de autogobierno y se desarrollaron formas alternativas de justicia para atender delitos menores.

Contra los modelos de paz liberal que no se ajustan a la realidad de la gente que vive en las comunidades, se erige una paz real que se nutre de las prácticas locales de entendimiento mutuo y resolución alternativa de conflictos. ¿Y si resultara que en lugares azotados por la violencia la paz se va construyendo de a poco, pero está invisibilizada por los marcos de comprensión racistas y clasistas? ¿Y si resultara que hay comunidades en México que viven en paz y nuestros prejuicios nos impiden advertirlo? La paz imperfecta se cultiva en más lugares de los que pensamos. Para comprender estas experiencias y aprender de ellas, se necesita descolonizar los modelos imperantes de paz liberal. Descolonizar la paz “es el proceso de mirar desde abajo los campos y las paces que ya existen y que ya son posibles” (Cruz y Fontán, 2014, p. 143).

La verdadera paz es inseparable de un combate no violento contra las violencias, una lucha social que se desarrolla en un marco de respeto a la dignidad humana. Vivir en paz no significa retirarse de la sociedad para vivir contemplativamente.

⁸ Sobre la resistencia autonómica y la construcción de la paz en Cherán, véase Calveiro (2014; 2021).



No se trata de eliminar el poder para sustituirlo por la paz; se trata, más bien, de construir poderes descentrados, democráticos y populares que “ponen en crisis” las estructuras de desigualdad y transforman la sociedad. “Transformar lo social, incluso en el más radical y democrático de los proyectos, significa por lo tanto construir un nuevo poder –no la eliminación radical del poder” (Laclau, 1993, p. 50). El pacifismo crítico pone en marcha un “[t]rabajo largo, complejo, militante: la paz es tanto intuición como la obra abierta; la paz [...] es captación de las fuerzas en un devenir que enriquece eso de lo que se adueña (lo contrario de una pacificación forzada)” (Alliez y Negri, 2022, 16). Las fuerzas del pacifismo crítico-militante son “fuerzas de vida” que se distinguen de las violencias que agreden y matan.

El pacifismo combativo no se fundamenta en las buenas intenciones sino en las fuerzas sociales que resisten al odio y a la venganza. En lugar de las intenciones del hombre bueno, el foco de la paz crítica está puesto en las resistencias populares a las violencias. Gilles Deleuze (1987) entendía que “la resistencia al poder [...] invoca la vida [...] no hay ninguna necesidad de invocar al hombre para resistir” (p. 121). Se tiene que prescindir del concepto de hombre bueno para construir la paz crítica, porque el combate no violento contra las violencias “no puede conducir a la ‘tranquilidad del alma’ del estoico”; implica decisivamente la “construcción colectiva del ser” en medio del “caos de los hombres” (Alliez y Negri, 2022, p. 16). En el centro del pacifismo militante no está el concepto de hombre, sino las multiplicidades populares que resisten y buscar construir una sociedad más democrática. El combate colectivo contra las violencias tiene sentido en el marco de una democracia radical, no en el contexto de una sociedad conservadora en la que la paz consiste en el mantenimiento del statu quo. Laclau (1993) propuso que “el concepto de ‘democracia radicalizada’ caracteriza adecuadamente al movimiento por la paz” (p. 239). Slavoj Žižek (1993) también planteó que: “no hay verdadera paz sin radical democratización” (p. 258). La sociedad democrática en la que el pueblo lucha por los derechos humanos y construye la paz es una sociedad en estado de eferescencia, en la que los sujetos populares identifican las estructuras de poder y buscan “golpearlas”.

Conclusión

La oposición entre la falsa paz social (liberal, colonialista y forzada, pensada y practicada desde la violencia) y la paz genuina (democrática y solidaria, combativa y crítica, pensada y practicada desde la paz misma) no constituye un binarismo esencialista. Más bien, es el punto de partida para pensar y construir la paz que desmonta los mandatos violentos fuertemente arraigados en la cultura patriarcal, belicista, clasista y racista de nuestras sociedades. Es una diferencia decisiva y existencial, a partir de la cual se puede construir la utopía social de la paz sobre “soportes claros”, como ya lo demandaba Ernst Bloch en los años cincuenta. Asumir que hay una oposición entre la falsa paz social y la paz verdadera permite rectificar los errores cometidos en el pasado, como las paces forzadas en cuyo nombre se produjeron graves violaciones a los derechos humanos. Hay que decirlo claramente: nunca más una paz basada en el miedo y la represión, como la que se construyó en los años sesenta y setenta en México. La Recomendación General 46/2022 y la Recomendación 98VG/2023 publicadas por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos plantean esta disyuntiva decisiva y existencial: o hay falsa paz social, basada en la impunidad y la violencia del olvido o hay una verdadera paz social fundada en la democracia, la memoria, la verdad y la justicia.



En este trabajo he argumentado que la construcción de una paz crítica y democrática puede ser un objetivo perseguido tanto por el Estado –ciertamente no por cualquier configuración estatal, sino por el Estado social democrático de derecho– como por la sociedad civil organizada y los territorios. Ejemplos de estas dos últimas expresiones son el colectivo de mujeres Ni una menos que emprende luchas no violentas para erradicar la violencia de género basándose en lo que Butler llama “una solidaridad entre las vivas”, así como las comunidades locales que resisten a las violencias estatales y criminales y construyen una paz imperfecta, como lo ha hecho el municipio de Cherán. En todas estas experiencias –estatal bienestarrista, movimiento social y comunidad local– la paz se fundamenta en la solidaridad y la cooperación humanas, dos acciones políticas que son fundamentales para reforzar el tejido social incluyente.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2021). La guerra e la pace. Quodlibet. <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-guerra-e-la-pace>
- Alliez, É. y Negri, A. (2022). Paz y guerra. Nómadas, 19, 10-17.
- Arendt, H. (2003). La condición humana. Paidós.
- Baron, C. (2023, 10 de noviembre). ¿Puede una sociedad militarizada vivir una paz genuina? Página 12. <https://www.pagina12.com.ar/614406-puede-una-sociedad-militarizada-vivir-una-paz-genuina>
- Benjamin, W. (1998). Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV. Taurus.
- Bloch, E. (2006). El principio esperanza [2]. Trotta.
- Bonilla Valencia, S. (2018). ¿Paz liberal o paz desde los territorios? Opinión Pública, 10, 11-22. <https://doi.org/10.52143/2711-0281.541>
- Butler, J. (2020). Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy. Taurus.
- Butler, J. (2022). La fuerza de la no violencia. La ética en lo político. Paidós.
- Calveiro, P. (2014). Repensar y ampliar la democracia. El caso del Municipio Autónomo de Cherán K’eri. Argumentos, 27(75), 193-212.
- Calveiro, P. (2021). Resistir al neoliberalismo. Comunidades y autonomías. Siglo XXI y CLACSO.
- Canal El País (22 de noviembre de 2023). El papa Francisco sobre el conflicto entre Israel y Gaza: “No es una guerra, es terrorismo” #shorts. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=7kFvYesdRIM>
- Casullo, N. (2007). Las cuestiones. FCE.
- Ceceña, A. E. (2023) (coord.). Las guerras del siglo XXI. CLACSO.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2001). Recomendación 26/2001. https://odim.juridicas.unam.mx/sites/default/files/CNDH%20-%20Rec%202001_26.pdf
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2022a). Informe sobre la violencia política de Estado. Marco histórico objeto de las investigaciones de la Oficina Especial para Investigar la Represión y Desapariciones Forzadas por Violencia Política del Estado durante el Pasado Reciente (1951-2016). Comisión Nacional de los Derechos Humanos. https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2021-06/Informe_Violencia_Politica_EDOMEX.pdf
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2022b). Recomendación General 46/2022. Comisión Nacional de los Derechos Humanos. https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2022-05/RecGral_46.pdf
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2023a). Recomendación No. 98VG/2023. Comisión Nacional de los Derechos Humanos. https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2023-04/RecVG_98.pdf



- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2023b). Observatorio Nacional de Derechos Humanos. Comisión Nacional de los Derechos Humanos. <https://observatorio.cndh.org.mx/>
- Cruz, J. D. y Fontán, V. (2014). Una mirada subalterna y desde abajo de la cultura de paz. *Ra Ximhai*, 10(2), 135-152.
- Diario Oficial de la Federación (2022). Síntesis de la Recomendación General 46/2022. Sobre violaciones graves a derechos humanos, así como violaciones al derecho a la democracia y al derecho a la protesta social, al derecho de reunión y al derecho de asociación, entre otras, cometidas por el Estado entre 1951-1965. https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5669962&fecha=28/10/2022#gsc.tab=0
- Deleuze, G. (1987). Foucault. Paidós.
- El Colegio de Guanajuato para el Desarrollo (s/f). Manual de promotores de cultura de paz y derechos humanos. Secretaría de Desarrollo Social.
- Esposito, R. (2009). Comunidad, inmunidad y biopolítica. Herder.
- Fisas, V. (1998). Cultura de paz y gestión de conflictos. Icaria y UNESCO.
- Foucault, M. (2006). Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976). FCE.
- Fraser, N. (2016). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era “postsocialista”. En Butler, J. & Fraser, N. ¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo (pp. 23-66). *New Left Review* y Traficantes de Sueños.
- García González, D. E. (2014). Una aproximación al ideal de la paz desde la imaginación ética. *Signos Filosóficos*, XVI(32), 104-124.
- Gasparello, G. (2018). Análisis del conflicto y de la violencia en Cherán, Michoacán. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 155, 77-112.
- Girard, R. (2005). La violencia y lo sagrado. Anagrama.
- Girard, R. (2006). Aquel por el que llega el escándalo. Caparrós editores.
- Harto de Vera, F. (2016). La construcción del concepto de paz: paz negativa, paz positiva y paz imperfecta. *Cuadernos de estrategia*, 183, 119-146.
- 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.
- Laclau, E. (1993). Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo. Nueva Visión.
- Lefort, C. (2007). El arte de escribir y lo político. Herder.
- López Becerra, M. H. (2011). Teorías para la paz y perspectivas ambientales del desarrollo como diálogos imperfectos. *Revista Luna Azul*, 33, 85-96.
- Maquiavelo, N. (1998). El príncipe. https://archive.org/stream/maquiavelo-nicolas.-el-principe-1513/Maquiavelo%2C%20Nicolas.%20-%20El%20Principe%20%5B1513%5D_djvu.txt
- Maquiavelo, N. (2015). Discursos sobre la primera década de Tito Livio. <https://constitucionweb.blogspot.com/2011/07/discursos-sobre-la-primer-decada-de.html>
- Martínez Arancón, A. (1998). Estudio preliminar. En Maquiavelo, N. El príncipe. https://archive.org/stream/maquiavelo-nicolas.-el-principe-1513/Maquiavelo%2C%20Nicolas.%20-%20El%20Principe%20%5B1513%5D_djvu.txt
- Moraña, M. (2018). Filosofía y crítica en América Latina. De Mariátegui a Sloterdijk. Metales Pesados.
- Muñoz, F. A. y Molina Rueda, B. (2010). Una cultura de paz compleja y conflictiva. La búsqueda de equilibrios dinámicos. *Revista Paz y Conflictos*, 3, 44-61.
- Naciones Unidas (22 de noviembre de 2023). Israel-Palestina: Las mujeres y los niños de Gaza pagan el precio más alto del conflicto. <https://news.un.org/es/story/2023/11/1525882>
- Ponte Iglesias, J. (2014). Más bajas civiles que de combatientes en los conflictos de un siglo sangriento. <https://www.abc.es/cultura/20140121/abci-bajas-civiles-combatientes-201401142034.html>
- Rawls, J. (2001). El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”. Paidós.



- Renan, E. (2008). ¿Qué es la nación? Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco.
- Sandoval-Forero, E. & Capera-Figueroa, J. J. (2020). Una mirada anti-hegemónica y descolonizadora de los estudios de paz en Nuestra América. <http://ri.uaemex.mx/handle/20.500.11799/110022>
- Servín, E. (1999). El movimiento henriquista y la reivindicación de la Revolución Mexicana. *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, 1, 152-164.
- Zirion Landaluze, I., Pérez de Armiño, K. (2019). Introducción. Insumos teóricos para una construcción de paz crítica y posliberal. En Pérez de Armiño, K. & Zirion Landaluze, I. (coords.), *Pax crítica. Aportes teóricos a las perspectivas de paz posliberal* (pp. 15-43). Tecnos.
- Žižek, S. (1993). Más allá del análisis del discurso. En Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (pp. 257-267). Nueva Visión.



II.

Violencias y víctimas. Resistencias y cuidado de la vida en los territorios, luchas por la memoria y paz crítica migratoria



El cultivo de la paz entre las geografías de la violencia

MARCELA LANDAZÁBAL MORA

Todo mundo olía a sangre.
Madre dios, ¿Quién habrá cometido este mal?
Gloria Anzaldúa, *En nombre de todas las madres
que han perdido sus hijos en la guerra*

Todos nuestros dioses están llorando.
Nuestros padres difuntos están llorando
por el vergonzoso sacrilegio de que son víctimas y
por la perfidia que todos hemos visto
con nuestros propios ojos.

Chinua Achebe, *Todo se desmorona*

Introducción

México está lejos de ser un país en paz, y, sin embargo, tampoco es considerado un país en guerra; es una geografía de la violencia. Una auténtica confluencia de diversas memorias y experiencias de daño, estructurales y coyunturales (especialmente la organizada y la política en sus diferentes manifestaciones), indistintamente distribuidas tanto en la topografía como en las repercusiones de sus expulsiones migratorias que modifican mediante enormes niveles de fragilización social y ambiental la dimensión de territorio; es decir, crean espacialidades distinguidas por la violencia. En esos entornos, parece que a la paz le faltaran imágenes. Pero, más bien, falta rastrearla en la tierra, porque tiene una materialidad simbólica y física aunada a la vida. No obstante, el territorio de la violencia es (también) la imagen de la historia dominante. Ante ello, la praxis de paz es desterritorializada, desplazada en un desvío epistémico al que no pertenece, mientras la historia de la violencia establece marcos de legibilidad en tanto evidencias de la atrocidad, incluso donde las violencias han sido silenciadas. Por esto, la paz exige, en su rastreo, un método genealógico rizomático que delinee caminos múltiples donde se permita visibilizar otros actores sociales y ambientales como sustrato de resistencia y cuidado de la vida pese a la violencia. Esta memoria, cuya enunciación es subterránea, tiene que ver con formas de cuidado muy tenues, pero sumamente profundas que surgen de la transformación honda del daño, y por lo mismo requieren la inversión de un enorme capital social y simbólico que escapa a la superficialidad violenta de toda mirada objetiva. Es decir, toda paz cultivada tiene su dimensión de territorio; no es un ideal.



Con este telón de fondo, la presente reflexión sitúa la paz como cultivo y cosecha del principio de resistencia y de cuidado de la vida; incluso, en geografías de la violencia. Esto es la paz en su forma crítica, estética (sensible) y reflexiva; una paz que cuestiona, que reorganiza los marcos dominantes, que los atraviesa, que crea su propia presencia porque tiene su propia imaginación y postura política; una paz arada en la tierra aquí dispuesta en cuatro pasos: el primero es el arado de algunas distinciones conceptuales clave que fueron postuladas por los estudios de/para la paz y luego fueron resemantizados por indicadores globales de medición. Las siguientes dos partes componen un diálogo de escalas, de lo macro (local-geopolítico) a lo micro (local mexicano). Por lo cual, el abono considera un contrapunto a la noción dominante de desarrollo, base neoliberal para comprender los efectos de las doctrinas de seguridad y el asistencialismo, como ejercicios de violencia geopolítica. En la siembra, se hace un llamado a despatriarcalizar la paz, sacarla de las formulaciones del marco geopolítico administrado por masculinidades hegemónicas, y encontrarla, irrefutablemente, situada en su dimensión sensible y fáctica en territorio, con casos concretos de geografías en duelo y atravesadas por procesos de construcción de paz. De esta manera se busca contribuir desde el sur, desde México y América Latina, para arrojarnos el derecho de situar, entender, analizar y evidenciar la paz cosechada en nuestros epicentros de violencia. Porque también creamos paz, aunque esté en crisis, pero hay tierra, territorios y cultivos que urgen a la visibilización de las paces críticas, éticas e impacientes, como horizonte de resistencia que sana, cuida y libera.⁹

Arar el terreno. Distinciones geopolíticas hacia una paz crítica

Según el informe Índice de paz-México 2023 (IPM) del Instituto para la Economía y la Paz (IEP), encargado de medir los índices de paz global, México ascendió del lugar 139 al 136 el último año en el escalafón mundial.¹⁰ Este documento afirma que en 2022 el país registró una mejora en lo referido a la paz por tercer año consecutivo, basado en la reducción de homicidios, pese a que ha presentado los índices más altos de violencia en los últimos ocho años (IEP, 2023c, 4-5).¹¹ Aun así, decreció 3.1% en la medición de “paz positiva” que contempla en ocho categorías una serie de exigencias de medición de paz en función de la economía.¹² Esta categoría se utiliza por los indicadores globales como oposición a la “paz negativa”, que entiende problemáticas sociales donde hay violencia persistente, pero sin conflicto armado. Ahora bien, la operatividad de estas categorías en función del IEP sólo toma de Johan Galtung, pionero en las bases de los estudios para la paz,

⁹ En consonancia con otras latitudes, donde los estudios críticos sobre la paz han visibilizado nociones de paz crítica, como el caso vasco, que por su propia historia de conflictividad viene trabajando desde hace décadas contribuciones críticas y dialogantes con los Estudios de Paz. Véase *Taller de preparación de la contribución vasca a la 2da Conferencia Europea de Construcción de la Paz y Resolución de conflictos* (Curle, 1994).

¹⁰ El Instituto para la Economía y la Paz fue creado como *think tank* y tiene sede en Sidney, Nueva York, La Haya y Ciudad de México. Fue creado para observar la paz positiva. Se basa, principalmente, en indicadores de impacto económico de la violencia. El Índice de paz en México maneja los siguientes indicadores: homicidios, delitos cometidos con violencia (robo, asalto, violencia sexual y violencia dentro de la familia), crímenes de delincuencia organizada; delitos cometidos con arma de fuego; cárcel sin sentencia y un último criterio: el ajuste por falta de denuncia conocido como cifra negra no funciona como categoría, pero ha sido un criterio de observación clave en México.

¹¹ Véase <https://www.indicedepazmexico.org/>

¹² Dichas categorías son: buen funcionamiento del gobierno, entorno empresarial sólido, distribución equitativa de los recursos, aceptación de los derechos de los demás, buenas relaciones con los vecinos, libre flujo de información, altos niveles de capital humano, bajos niveles de corrupción.



la nominación de las categorías, pero se aleja del sentido formulado por su autor, para quien paz positiva refería al despliegue de la vida, y “paz negativa” a la superación de las tres formas de violencia: estructural, directa y cultural (Galtung, 2003). Por lo tanto, es central situar un desmarque de estas categorizaciones dominantes, propias de las mediciones de paz. Primero, porque fueron concebidas en marcos enteramente ajenos a la realidad latinoamericana que convoca esta reflexión; segundo, porque hacen parte del dispositivo epistémico que invisibiliza las formas de paz al interior de crudos conflictos en el sur global y, por lo tanto, no alcanzan para leer la complejidad social tanto de la violencia como de la paz.

Ni la “paz negativa” ni la “paz positiva” pueden ser fuentes fidedignas para observar la paz, para darle una forma crítica que comulgue con la sensibilidad de estas geografías violentadas; sencillamente, porque esas nociones se anclan tanto en el sustrato económico-empresarial globalizado como en el gubernamental. Se trata de una perspectiva atravesada por la visión neoliberal de mundo que desemboca en el sofisma de la paz global.¹³ Ahí, cada territorio que padece las violencias en formas diferenciadas es subsumido por el aparato institucional enmascarado por políticas públicas de Estado y otras estrategias de securitización. Esto es el rol organizador y distribuidor de recursos, a partir de “lo que ve” el Estado desde su instancia de dominación bajo la óptica neoliberalizada de protección (Scott, 2021). En este punto, dada la experiencia mexicana con enormes vacíos y alarmantes esquemas de corrupción, la política estatal es fragilizada por sus vínculos con la violencia criminal y las soluciones son subsumidas por el aparato humanitario internacional. De esta manera, la circulación de capitales exorbitantes de las organizaciones no gubernamentales participa tanto del apoyo a la defensa de los derechos humanos, pero también contribuye con el debilitamiento de la capacidad de protección, atención y solución del Estado. En el marco supra-institucional, el país es leído a través de una condición de alerta, inmerso en una narrativa reiterada de violencia que nubla la capacidad de ver (escuchar, percibir, y reconocer) opciones de paz tejidas desde dentro, desde abajo. Esto no sucede sólo en México; se trata de la pugna entre bloques de poder que perpetúan la brecha entre quienes administran la vida (y las muertes) y quienes son administrados (Trouillot, 2011).

EL ESCENARIO GLOBAL

El indicador de paz global (GPI, por sus siglas en inglés) asume 23 indicadores cualitativos y cuantitativos que se organizan en tres grandes dominios: nivel de seguridad y protección social, donde Finlandia tiene el primer lugar, mientras Afganistán el último; el alcance de los conflictos nacionales en curso, donde Islandia ocupa el primer lugar y Yemen el último; el grado de militarización, donde Islandia sostiene el primer lugar, e Israel, con casi 5% de su PIB invertido en armas y casi el 90% de su sociedad entrenada, ocupa el último lugar.¹⁴ Desde luego, la forma militarizada de Israel no exhibe sólo su conflicto, sino

¹³ Pese a los esfuerzos iniciados por Johan Galtung, la inercia de categorización al que se adscriben las instituciones supranacionales que vigilan la paz, y aunado a ella, el desarrollo, se pierde de vista el enfoque en pensar la paz, como señaló Galtung, y regresa la fascinación por la violencia. Esto es lo opuesto a su intención.

¹⁴ Las categorías son: *Conflictos internos e internacionales vigentes*: número y duración de conflictos internos, muertes ocasionadas por conflictos externos, muertes por conflictos externos; número, duración y rol en los conflictos externos; conflicto interno organizado. *Seguridad y protección social*: Nivel de percepción de criminalidad, refugiados y desplazamiento interno, Inestabilidad política, Escalada de terror político, impacto del terrorismo, cantidad de homicidios, delincuencia, demostraciones de violencia, población carcelaria, número de agentes de seguridad y policía.

su capacidad bélica y su rol geopolítico, también patrocinado por diversas potencias occidentales, sobre todo Estados Unidos. Pero en el caso de Yemen y de Afganistán, se trata de dos países de Oriente Medio en los cuales ha recaído el peso del estereotipo bélico y terrorista desde la mirada internacional, así como la inferencia de gobiernos externos: el saudí y emiratí para Yemen (ACNUR, 2022b),¹⁵ y el estadounidense para Afganistán, después de una avanzada antidrogas ante la producción de opio (UNODC, 2018).¹⁶ De manera que en todo conflicto interno de países al margen hay poderes externos que tensionan sus contrapesos, mientras las secuelas son asumidas en el interior de cada uno. Por lo mismo, se concentran enormes violencias con un nivel de daño irremediable para grandes grupos de población y también un efecto predador de patrimonios culturales y hábitats a causa tanto de las tensiones políticas como del uso de material armamentístico; por ejemplo, los explosivos no detonados que deterioran durante muchas décadas la posibilidad de recuperación de territorios bombardeados, entre otras causas.¹⁷

Lo paradójico consiste en que cada territorio fragilizado por el ejercicio de violencias externas e internas está obligado a producir la paz del conflicto que otros (incluidos los propios que devienen ajenos) generaron. Esa “paz macro”, la que toman de base los estudios bienintencionados para la paz, surgidos en los “pacíficos países del Atlántico-Norte”, es intraducible, ahistórica y distante para muchos de los contextos del margen.

La falsa oposición entre guerra vs. paz, así como violencia vs. paz, sólo enseña el modo en que un discurso de poder, pronunciado desde espacios desarrollados sobre los del margen, es un elemento de desapropiación de formas genuinas, procuradas en resistencia para crear paz en medio de la violencia. Una vez desarraigada, anulada como hecho insospechado, la paz, en términos moderno-occidentales, queda supeditada a un ideal civilizatorio de lo que “debe ser” desde ópticas geopolíticas dominantes, medida en índices de calidad de vida –en tanto capacidad de adquisición y acceso a bienes económicos, políticos y de alto capital simbólico– lo cual implica el borramiento de los diversos cultivos de resistencia en regiones fragilizadas.

Militarización: Gasto militar en porcentaje del PIB, número de miembros de las fuerzas armadas por cada 100.000 habitantes, nivel de importación de armas convencionales, nivel de exportación de armas, contribución financiera a las misiones de mantenimiento de la paz de la ONU, capacidades de armamento nuclear y pesado, facilidad de acceso a armas pequeñas y ligeras. (*Trad. propia*) Tomado de ‘Global Peace Index.’ The Global Peace Index: Exploring the 23 Indicators of Peace’ <https://www.visionofhumanity.org/chart-of-the-week-indicators-of-peace/>

¹⁵ Después del estallido del conflicto en 2015, según la ACNUR, hay 2.6 millones de desplazados en Yemen, de los cuales, 1.6 millones de personas viven en asentamientos informales y campos de refugiados, mientras el 80% de la población habita en el umbral de la pobreza. <https://www.visionofhumanity.org/chart-of-the-week-indicators-of-peace/>

¹⁶ A ello se suma la rivalidad entre fundamentalistas islámicos y nacionalistas, mientras la composición étnica ante o cual el periodo Obama ejerció un eje de influencias importante en términos de crear, junto a la OTAN, un laboratorio humanitario, que hoy en día resultó ineficiente (Calvillo Cisneros, 2013).

¹⁷ Afganistán ha sido el país con más minas antipersona, se han retirado más de 18 millones de éstas desde 1989, y se han limpiado 3011 km² (ONU, 2023). Los otros casos de mayor afección son Colombia, tras su conflicto armado interno, y Laos, tras los bombardeos de las bombas racimo regadas por Estados Unidos en su territorio durante la Guerra de Vietnam, y la Guerra Civil de Laos. Las consecuencias de las minas en territorios de paz son una forma de continuidad del conflicto (Campaña Colombiana contra Minas, 2010; Convención sobre Municiones Racimo, 2008).



EL TRIDENTE GEOPOLÍTICO: DESARROLLO, SEGURIDAD Y HUMANITARISMO

Es imperante tener en cuenta que no existe ninguna geografía de violencia sin cultivo de transformación y resistencia, sin territorio de paz. Por lo tanto, la relación entre violencia y paz no se da en términos de oposición sino de coexistencia. Por supuesto, esta afirmación contradice esa formulación sistémica de mundo, donde las regiones en paz se consideran pacíficas. No lo son. La paz de la que gozan resulta de la violencia que ejercen sobre las “regiones violentas” (que serían más bien, violentadas). Esa es la base sistémica de la desigualdad. Con esto no se quiere anular la existencia de violencias al interior de países periféricos, sino comprender que la exacerbación de sus conflictos internos también se da como respuesta a intereses externos que tensionan constantemente el ideal de lo globalizado con las dimensiones específicas de las realidades locales (Trouillot, 2011). Por lo mismo, en el mundo actual, la noción de lo micro de la paz no concierne a la endogamia de lo local, sino a un posicionamiento de enunciación ante el esquema neoliberal. Se trata de contradecir la paz de indicadores macroeconómicos y políticos emparentados con anclajes de dominación estructural como es el patriarcado, el desarrollo y las doctrinas de seguridad, dispuestos en una paz civilizatoria esbozada así:

- a. Mientras la paz se hace blancura pura, es “bella” en cuanto ordenada y apacible, la violencia es perpetrada (sólo en apariencia) por cuerpos pobres, negros, excluidos, indios, migrantes, clandestinos e invasores con potencial capacidad de tornarse verdugos, terroristas o delincuentes. Aquí la paz tiene que ver con el esquema de las doctrinas de seguridad en el ámbito geopolítico.
- b. Mientras los entornos pacíficos en indicadores mundiales con mejores niveles de vida y con menos delincuencia se encuentran del lado de los países desarrollados, la violencia se naturaliza como algo propio de los entornos empobrecidos. Como una reminiscencia de lo salvaje e incivilizado que justifica la prescindibilidad de poblaciones excedentes. Aquí la paz tiene que ver con la configuración dominante de la idea de desarrollo.
- c. Mientras la guerra entraña un horizonte de acción masculino dominante, la paz adosa un potencial de lo conciliador que no escapa a la esbeltez propia de lo dócil feminizado; una estetización de la paz en su presencia dominada, silenciada, apta sólo para ser contemplada. Aquí la sumisión tiene que ver con la manera en que los móviles morales y emocionales justifican el asistencialismo, traducido erróneamente, como humanitarismo.

De modo que el ideal civilizatorio de la paz es en sí mismo la instauración de un dispositivo violento que irrumpe las paces de todo lo que no contempla, y que, por lo mismo, hace a la paz (de los oprimidos, de los sujetos racializados, de las mujeres y de todos los indeseables) imposible, porque no tienen derecho a tener, a crear, a cuidar, ni a vivir en paz; menos, a morir en paz.



Abonar la tierra. Abrir surcos entre la traza neoliberal en México

Los discursos de la seguridad, el desarrollo y el humanitarismo son formulados a veces en contingencias indistintas, pero, siempre, bajo una noción pacificadora o protectora, organizada por la fuerza de los pulsos geopolíticos, mientras sus consecuencias peores siempre son más violencias. En el caso de México influye tanto su localización geopolítica como las soluciones acarreadas desde la entrada de las políticas neoliberales para administrar poblaciones precarizadas:

SEGURIDAD

Los mapas de las geografías de la violencia en México son varios y a veces se interponen, se solapan o se chocan con geografías más dominantes. El periodo de la Guerra contra las drogas suele postularse como la base multiplicadora de escenarios de la violencia actual (Cadena Montenegro, 2020; CNDH, 2023a).¹⁸ Es necesario organizar este relato en dos ejes; el primero de orden geopolítico, en el cual se reconfiguraron las dinámicas de los estados fronterizos del país, en razón de las crisis migratorias que presentó hacia la década de 1990, cuyas repercusiones más crudas se entramparon con la segunda causa: la violencia del crimen organizado, cuando Felipe Calderón emprende, a imagen y semejanza de Colombia y con el asedio de Estados Unidos, la cruzada contra el narcotráfico en 2006 (Comisión de la Verdad de Colombia, 2022; Senado de los Estados Unidos Mexicanos, 2010).¹⁹ Es interesante que tanto en el Plan Colombia como en el Plan Mérida los fondos destinados al combate contra las drogas se concentraron en estrategias de seguridad, entendida como inversión en equipamiento militar; no se tradujo en protección y seguridad social. Mientras sólo se destinó, para el caso de Colombia 20% a recuperación económica y social, para el caso mexicano se prometió generar más inversión social en empleos y en intercambio académico entre los dos países, pero los resultados de esta hazaña veinte años después enseñan altos índices de degradación ambiental y desconfianza en las instituciones protectoras del Estado (Comisión de la Verdad de Colombia 2022; Cámara de Diputados, 2008).²⁰

¹⁸ La recomendación 98VG/2023 que revisa la violencia política de Estado en el pasado reciente de México considera una genealogía de la violencia actual que inicia desde la década de 1950 hasta 2016. La mirada de este informe es local no concentra un apartado vinculado a la política fronteriza, pero permite comprender el escenario social mexicano distribuido en diferentes geografías atravesadas por violencia política de estado coludida con otras formas de crimen organizado.

¹⁹ Como afirma la Gaceta del Senado de los Estados Unidos Mexicanos (2010): “La Iniciativa Mérida considera los siguientes objetivos y medidas que intentan impulsar el combate al tráfico de enervantes y el flujo de armas a lo largo de la frontera: Reforzar las actividades de persecución interna en México; Reforzar las actividades de persecución interna en Estados Unidos; Ampliar la cooperación bilateral y regional que se ocupa de la delincuencia transnacional”.

²⁰ Además, según el Departamento de Estado de los Estados Unidos no hay una inferencia directa en el armamento de México, pero sí en el entrenamiento para usar toda la disposición militar, lo cual ejerce un control específico sobre el método de México para paliar la violencia organizada. El programa de la Iniciativa Mérida nunca ha proporcionado armas o municiones al ejército ni a la policía mexicana. Los equipos donados bajo la Iniciativa Mérida van desde helicópteros a la Policía Federal, en los primeros años del Plan, a equipos de escaneo de rayos X en los puertos de entrada, a equipos de protección para las fuerzas que desmantelan laboratorios de drogas clandestinas, a equipos de Tecnologías de la Información (TI) a los tribunales para garantizar la implementación del sistema de justicia penal acusatorio. Se han donado *simuladores virtuales* de armas de fuego a las academias federales y estatales de policía para capacitar a cadetes y personal en servicio sobre cómo lidiar con situaciones tensas y accionar un arma solo cuando sea necesario para salvar vidas. Todos los equipos donados están destinados a mejorar la capacidad del Gobierno



En México, el TLCAN había impuesto políticas leoninas para las regiones agrícolas, y tanto la crisis económica como la de violencia social, ocasionaron desplazamientos forzados. De ahí la afirmación de Carlos Salinas de Gortari: “Queremos exportar bienes, no personas” para mostrar el apoyo a las políticas migratorias de Estados Unidos (Castañeda, 2014). Todo el fenómeno migrante, atendido como una masa incómoda para esa potencia, fue estereotipado como amenaza para su seguridad nacional, por lo que medidas como el muro, que inició su construcción en 1990 durante el periodo Clinton y fue reforzado con el mandato Trump, continúan vigentes. Desde luego, en el intermezzo de esta política fronteriza de seguridad se encuentra el escenario del 11 de septiembre de 2001, ante el cual Estados Unidos decidió reafirmar su política de seguridad nacional, ampliando la percepción de amenaza tanto en el interior como en sus bordes (Katulis y Juul, 2021). Los migrantes comenzaron a ser sospechosos por su potencial peligro de devenir “terroristas”; de ahí la estigmatización del migrante de Medio Oriente –especialmente procedente de Irak– o el fundamentalista –como el caso de Afganistán– y el hispano, sobre todo el que estaba vinculado al negocio de la droga, debido a la violencia con que ejecutó apropiación de territorios en sus zonas de poder.²¹

El segundo eje, de orden local, recae en los estados del interior mexicano, los cuales fueron utilizados por su topografía, localización estratégica y configuración cultural para profundizar escaladas de violencia a manos del crimen organizado, mancomunado con autoridades policiales y actores del Estado que participaron de comercio de armas y narcotráfico (CNDH, 2023a; Rosen y Zepeda Martínez, 2015). Por otra parte, el abuso de las autoridades dispersas por el territorio para ejercer control sobre el narcotráfico, fue pretexto para cometer violaciones graves contra los derechos humanos; entre varias, el caso memorable de los 43 desaparecidos de Ayotzinapa que colocó al país en la mira de las autoridades humanitarias internacionales. Este capítulo inconcluso en términos de recuperación y reparación de las víctimas presenta enormes desafíos y continúa abierto para seguir explorando la capacidad de reconstrucción de verdad en el país (Berinstain y Buitrago, 2023). El informe del Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes también enseñó cómo el estereotipo de joven indígena y normalista, procedente de una región marcada por la violencia, fue un vehículo clave para percibirlos como una amenaza en el cruce de fuerzas que perpetraron sobre ellos su desaparición. Después, el intento de imposición de verdades, como el caso del hallazgo de restos óseos en Cocula, entre otros, fueron factores que entorpecieron el esclarecimiento de los hechos y contribuyeron a la revictimización de ellos y sus familiares (Berinstain y Buitrago, 2023).

En suma, drogas, armas, la fragilización económica del campo y el fenómeno migratorio hicieron de México un epicentro de amenazas a la seguridad global, por presentar tanto narcotráfico como migración empobrecida. Al interior del país hay un drástico incremento en desaparición forzada, multiplicación de cultivos de amapola, manejo ilícito de la apropiación del aguacate, desplazamiento forzado interno, secuestro y extorsión cometidas por diferentes grupos criminales, así como imposición de monocultivo y tala de grandes zonas forestales, colocando en riesgo la vida biológica y política de comunidades enteras. Al exterior, se presentó el recrudescimiento de estrategias de exportación de drogas a cambio de ingreso de

Mexicano para proteger a los ciudadanos y garantizar el estado de derecho, lo cual apoya esfuerzos regionales a favor de la paz y la prosperidad’ (Departamento de Estado, 2021).

²¹ Como el caso de Pablo Emilio Escobar en Colombia, quien organizó diferentes atentados con carros bomba en el Departamento Administrativo de Seguridad Nacional DAS y otras instancias policiales.



armas, así como la distribución de capital humano para la explotación laboral y sexual (CNDH, 2021). El balance tiene que ver más bien, con que las doctrinas de seguridad no están asociadas con la paz, sino a otros indicadores económicos, entre los cuales, el principal es la búsqueda de una integración al desarrollo en su forma dominante.

DESARROLLO Y HUMANITARISMO

Tras el ingreso de México y otros países de la región a los tratados de libre comercio, en especial el TLCAN, las poblaciones rurales y periféricas de ciudades intermedias y, sobre todo, aquellas de la frontera, quedaron a expensas de las hostilidades propias del desarrollo en su forma neoliberal actual. De ahí la gran migración de mujeres violentadas y desaparecidas en las maquilas de la frontera norte o su vinculación en comercios narcomenudeo, donde quedaron entrampadas en limbos burocráticos y geográficos sin posibilidad de protección; es decir, sin seguridad ni garantías económicas (Sassen, 2015; Monárrez Fragoso, 2015). Lo que trajo la promesa del desarrollo fue una considerable expulsión de intolerables y canceló posibilidades de acogida y desarrollo autónomo en las soberanías alimentarias de diferentes comunidades (Sassen, 2003; Fassin, 2018). Como bien afirmó Gustavo Esteva: “el desarrollo es radicalmente inhóspito; impone una definición universal de la buena vida y excluye otras” (en Escobar, 2018, 139).

Los índices de desarrollo humano, observados por instancias financieras internacionales, imponen marcapos clave que fueron convenidos de manera paralela a las políticas neoliberales que se extendieron entre la década de 1980 y la década de 1990 en la región. El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) mide el desarrollo humano de los países según indicadores como la esperanza de vida, la educación y el ingreso per cápita. La Oficina de Informe sobre Desarrollo Humano (OIDH) introdujo hace 30 años estas categorías para observar “el progreso humano” y “la libertad de las personas para vivir la vida que desean” (PNUD, 2020). Se supondría entonces que esta última se mide en capacidad para adquirir bienes y servicios. En 2019 México se encontró en el lugar 74 de desarrollo, indicando un nivel alto, según la calificación. Así mismo, ocupa el lugar 15 de 146 países evaluados con mejor puntaje en la lucha contra la eliminación de la brecha de la desigualdad social (cifra considerada solamente a partir de la observación de la participación política con paridad de género) (Centro de Investigación en Política Pública, 2023). Sin embargo, también hay un alto índice de desigualdad económica, donde el 10% de la población concentra cerca del 80% de la riqueza del país (World Inequality Report, 2022). Este panorama se construye a partir de cifras oficiales que observan la dinámica industrial y empresarial, así como la circulación y adquisición de bienes.

Pero hay otras desigualdades ancladas a los lugares de origen y vivienda que siguen colapsando los entornos rurales. En el año 2021, más de 28 mil personas se abocaron al desplazamiento forzado en Chiapas, Chihuahua, Guerrero, Michoacán, Oaxaca, Tamaulipas, Zacatecas, Jalisco, Sinaloa, Veracruz, Durango y Nayarit por crimen organizado (ACNUR, 2022a). Por lo tanto, un alto volumen de poblaciones empobrecidas, racializadas y desterritorializadas ingresaron caóticamente en el estatuto de víctima y en consecuencia son elegibles en las filas del asistencialismo humanitario. Entonces, volviendo al segundo indicador de la OIDH, ¿la libertad para desear (y crear) un proyecto de vida en el propio país o en uno diferente con mejores condiciones laborales o de seguridad, buscando el derecho a subvertir la traza marginal de un entorno



violentado, no se toma como deseo? La paz en el esquema del desarrollo neoliberal se trata, por lo tanto, de quién puede desear (y acceder) a esos escenarios de paz. Una paz como servicio integral de garantía de seguridad. De manera que, si no se tiene derecho a desear, entonces, se es asistido, reprimido o aniquilado. Aquí la relación de escalas entre el Estado y los cuerpos de los expulsados importa porque se sitúa, como afirma Didier Fassin (2018), entre tensiones: protección y persecución; compasión y represión. El asistencialismo no deja aflorar el deseo porque este es una potencia política, como lo son los derechos humanos.

Entonces, la vía de supervivencia es la ayuda humanitaria, pero esta tampoco es democratizada y presenta altos riesgos para perpetuar la condición de víctima. Veamos. Según la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos, el escenario global debe “avanzar” hacia un sistema de respuesta más integral ante la situación de crisis de los derechos humanos. En 2017, el Comité de Ayuda al Desarrollo CAD, de la OCDE, formuló la necesidad de organizar el nexo acción humanitaria-desarrollo-paz, como un núcleo básico para examinar y reaccionar contra la desigualdad y las violencias estructurales, tales como el racismo, el sexismo y la aporofobia. Sin embargo, la variable que desaparece tácitamente de los estudios y que, sin embargo, es un marcador importante en las políticas migratorias, tiene que ver con la xenofobia y la securitización; es decir, con medidas de control y de rechazo que tienen una estructura simbólica muy presente pero difícil de medir. Ahí se traslapa la noción de paz con la percepción de seguridad que, en un marco geopolítico dominante, implica protección de algunos ciudadanos deseables sin convivencia, sin contaminación, con los intolerables (Brown, 2015; Lorey, 2016; Fassin, 2018). Se trata de una paz limpia, pulcra, esterilizada (y también estéril) que implica mantenerse distante del otro; es decir, producir una forma pulida del neoliberalismo para habitarlo “en paz”, para gobernar la precariedad fuera de los circuitos pacíficos.

En consecuencia puede comprenderse por qué, en febrero de 2019, se aprobó la Recomendación sobre el Nexo entre Acción Humanitaria, Desarrollo y Paz, donde la paz, según esa perspectiva, depende del nivel de desarrollo, que en este caso es del país que asiste, y de la capacidad de asistencia humanitaria, que recibirían los entornos fragilizados.²² Aquí salta la denuncia del móvil humanitario, como un hecho “bienintencionado”, con marcados móviles morales, donde se fusiona tanto el valor ético como el económico de las vidas asistidas y de las que pueden asistir (Fassin, 2022). Pero la causa del asistencialismo es más profunda que la “bondad de los desarrollados sobre los sub-desarrollados”; tiene que ver con su origen en la desigualdad, no sólo económica sino de apreciación de la vida. Esta última, según el investigador Didier Fassin, se percibe en dos sentidos. Por una parte, en su valor absoluto –la posibilidad de mantener con vida a las personas– y en su valor relativo –marcadas por el sesgo del costo-beneficio de mantener con vida o no a los asistidos o por asistir–; es decir, se trata de la potestad de jugar con la esperanza de vida (Fassin 2022; 2018).

Todas estas tensiones que interceptan los juegos de poder macro-institucionales son fuente de violencias sistémicas, y se deben cuestionar sus alcances porque organizan el mundo. Ahora bien, en la importante tradición de los estudios de/para la paz, han existido intenciones de reconceptualizar el desarrollo hegemónico. Un ejemplo se halla en la teoría de Johan Galtung (2003), donde afianza quince tesis sobre el desarrollo que, si bien buscan dar un giro a la noción más predatoria

²² Véase <https://legalinstruments.oecd.org/public/doc/643/643.en.pdf>



de este para convertirlo en una instancia de empoderamiento, sólo pueden llevarse a cabo en sociedades más igualitarias y, por lo mismo, instalan una visión romantizada e ideal.²³ El humanitarismo está ligado al desarrollo, y, de facto, están atravesados por el sistema neoliberal. Cuando a esos dos vectores se suma la paz se instala una *hybris* de desigualdad compleja, porque se vale de las herramientas morales del asistencialismo, mientras alimenta los intereses financieros y políticos del neoliberalismo. He ahí la importancia de analizar cómo se da la relación de privilegio encubierta de móviles morales en el esquema humanitario (Fassin, 2018). En los países subdesarrollados, en vías de desarrollo o actual sur global, la promesa de desarrollo devino en un complejo sistemático por estar fuera del modelo dominante y, a la vez, invadidos por este; nunca estas geografías llegaron a ser desarrolladas. Por ello, al desarrollo, en vez de resemantizarlo, ha sido urgente trascenderlo, imaginar otros posibles de autonomía económica mientras coexiste con las predatoras políticas ahora del neoliberalismo (Escobar, 2018).

De modo que generar una torsión en el mandato neoliberal ha implicado un desencanto con la promesa del desarrollo, que es también un desencanto de la modernidad hegemónica. El principio del desencanto de la modernidad en el ámbito de los estudios de paz ha sido revisado por Wolfgang Dietrich en su llamado a muchas paces, donde lo define como fase desilusionante de la misma modernidad en el cual la gente duda cada vez más de la verdad universal del paradigma dominante científico y capitalista. Ante ello, propone entender la noción de paz no como algo unívoco, sino a partir de la idea de familias de paces divididas en cinco grupos: paz energética, paz moral, paz moderna, paz posmoderna y paz transnacional (Dietrich y Sützl, 1997). La propuesta es sugerente al buscar una vinculación inter-epistémica e intercultural entre diferentes formas de entendimiento acerca de la paz; sin embargo, su formulación reposa, al igual que la de Johann Galtung, en la misma construcción histórica y conceptual de la modernidad europea; esto es, supeditada al carácter científicista de la paz. De modo que se requiere replantear una comprensión antihegemónica de la paz, pero no se tiene muy claro dónde. Uno de los posibles caminos sea trazando lugares de experiencia de construcción de paz como un hecho impensado, como algo abonado desde la sensibilidad, antes de posicionarla como un concepto o un ideal.

La siembra. Despatriarcalizar la paz para sanar el daño

Para la cineasta vietnamita Trin-T. Minh Ha, el espacio vacío encara el deber político de la mirada de la cámara y del observador. Es todo lo que excede al cuadro y equivale al espacio negro o al intervalo planteado por Gilles Deleuze (Minh-Ha, 1989; Deleuze, 2021). Ambos términos traducen un desborde del marco dominante para enfocarse en lo no observado o en el lugar donde aparentemente nada sucede y, sin embargo, es donde acontece el movimiento (porque se escapa a la estadística de la captura de la lente de las cámaras, a lo contemplable y al recuento mediático). La historia lógica se deshace y el relato dominante queda como una versión sin verificación, sobre todo, sin memoria. De esta manera,

²³ Sólo algunos ejemplos: desarrollo es la expansión de una cultura, realizándose el código o cosmología de esa cultura; desarrollo es la progresiva satisfacción de las necesidades de la naturaleza humana y no humana, comenzando por aquellos que más lo necesitan; desarrollo es crecimiento económico, pero no a costa de alguien; el sustantivo desarrollo sólo puede entenderse en tanto plural “desarrollos”, entre otras formulaciones valiosas.



todo aquello que no alcanzó a ser sintetizado por los aparatos de monitoreo y control, simplemente está existiendo en un entorno ciego, en la cifra negra. Pero como recuerda Gilles Deleuze (1987), existir es también un modo de resistencia.²⁴

Por lo tanto, hay que aproximarse a violencias camufladas, que resultan igualmente ilegibles desde esa visión distante de los organismos internacionales. Regresando a los cinco indicadores del IPM 2023, en ese informe resultó necesario agregar un sexto indicador dedicado a contener todo el espectro ilegible que hace de México una auténtica geografía de violencia. Se trata del apartado dedicado a las cifras negras basado en dos flagelos difíciles de rastrear y verificar y, sin embargo, muy presentes: la delincuencia organizada y el incremento de la violencia de género (IEP 2023a; 2023b). Es decir, a través de la “cifra negra” no sólo se delata una falla del sistema, también se refiere a una condición espacial; los puntos ciegos son enormes zonas grises. Esto devela la existencia de un espacio no observado donde puede suceder lo peor, pero también, lo impensado. Generalmente, este espacio es una zona subterránea, desdibujada en muchos casos por la corrupción de aparatos legales, pero también por el funcionamiento de las economías adscritas al crimen cuya principal función consiste en sumir los territorios al esquema de violencia. Sin embargo, en esos surcos de duelo está el lugar de mirada y acción de la paz en tanto cultivo de una crítica a la violencia, a la omisión, a la impunidad y a la ceguera. Sí hay quien ve y vive esos lugares del intervalo.

El fuera de marco es de suma importancia para organizar una paz crítica en México, así como otras regiones de América Latina, África y Asia, que por su ubicación geopolítica están en un espacio marginal y no pueden ser leídas con la misma categorización del marco dominante. Hay que asumir que se sabe muy poco de las geografías de la violencia y, mucho menos, de las estrategias de fuga, sanación y recuperación que tienen lugar de manera imprevisible en espacios violentos y violentados.

ESPACIOS VACÍOS Y CIFRAS NEGRAS

Según el Informe del Comité contra la Desaparición Forzada de las Naciones Unidas, actualizado en 2023, al 26 de noviembre de 2021 se encontraban registradas 95 mil 121 personas desaparecidas, de las cuales 112 habrían desaparecido durante la visita del Comité en mención (Citroni y Hazzan, 2023, 31).²⁵ La fecha se disputa actualmente entre 111 mil y va creciendo. Entre 2006 y 2021 las desapariciones forzadas aumentaron en más de 98%, cifra que evidencia la estrecha relación entre desapariciones forzadas y el inicio de la guerra contra el narcotráfico, cuyas estrategias de control se enfocaron, en un inicio, en la represión política. Esta doctrina fue una especie de pedagogía de silenciamiento, propia del formato de la guerra, la cual, después del 2006, rebasó a los agentes del Estado para ser perpetrada por actores diversos, con modalidades diversas y cuyas víctimas siguen presentando patrones característicos de la violencia armada. Por ejemplo, el reclutamiento y vio-

²⁴ De la traducción al español de su conferencia ¿Qué es un acto de creación? Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=dXOzcexu7Ks>

²⁵ En México, el Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas, administrado por la Comisión Nacional de Búsqueda de la Secretaría de Gobernación, es el único registro en funcionamiento de los previstos por la Ley General en Materia de Desaparición Forzada de Personas, Desaparición Cometida por Particulares. Los datos recabados por el Comité de la ONU se apoyan en dichas cifras.



lencia contra varones entre 15 y 40 años; es decir, activos como potencial fuerza bélica y de trabajo (Citroni y Hazan, 2022, 31-33).

El derrocamiento de la masculinidad fragilizada en marcos de violencia tiene hondas consecuencias sociales y afectivas que se extienden hacia el arco familiar y comunitario. La población femenina, madres, abuelas, esposas y otras parientes quedan a cargo de los infantes y del sustento de las familias, a lo que se suma el arduo proceso legal sobre los desaparecidos y asesinados que tarda años en consolidarse o esclarecerse y que en otros casos no ve la luz. Esta es una forma clave para comprender que la geografía de la violencia es atravesada por la violencia patriarcal tradicional que a su vez está atravesada por la división sexuada del trabajo, donde las mujeres actúan como grupo de contención de las violencias directas, porque son la parte menos activa bélicamente y quedan supeditadas a la condición victimal, que es una forma de anulación del poder político. De modo que, bajo una mirada sistemática, la víctima tiene dos destinos: o ser eliminada o sobrevivir para ser asistida (Castillejo Cuéllar, 2016; Fassin, 2017). Pero lograr la asistencia encara también un privilegio. No alcanza la asistencia para todas o no llega a tiempo. El limbo de inasistencia y aislamiento de la mujer victimizada por la violencia sobre sus familiares y sobre ella no se toma en cuenta, y es en ese vasto intervalo donde se configura su condición de defensora, donde, por diferentes fuerzas colectivas, incluso compartidas con aquellas personas desconocidas, pero en una situación similar, comienza a tejer redes de solidaridad y estrategias de supervivencia y huida. Ser defensora, madre, esposa, hija, hermana o familiar (es decir, una subjetividad fragilizada, feminizada) de un desaparecido implica asumir el riesgo de franquear el umbral de los marcos visibles de las geografías tanto de la paz como de la violencia y caminar entre las topografías de la cifra negra.

Hay varias consideraciones que llaman la atención en este espacio fuera de marco que compone la investigación en desaparición forzada en México. Por una parte, el retraso con que se conocen las denuncias por desaparición, a veces por razones de seguridad que deben sortear las mujeres en los lugares de los hechos; otras, por prioridades de supervivencia, y otras, por el manejo indebido de las autoridades encargadas de hacer la investigación. En muchos casos sufren persecución, amenazas, extorsión y otras formas de amedrentamiento (Citroni y Hazan, 2022, 31-33). Los hechos, los espacios y los tiempos en los desbordes de la cifra negra anuncian un retardo que se hace agónico tanto por la necesidad de justicia como por la garantía de proteger los derechos de todas las personas vulneradas. Este delay hace que la desaparición sea un indicador más de los datos de la cifra negra. No obstante, en realidad es todo el marco de procedimientos de violencias directas y de violencias institucionales que, por su complejidad y la cantidad de intereses interceptados, simplemente se silencian.

Por otra parte, en materia de procesos de investigación, el Informe documenta la preocupación por la crisis forense, clave para el esclarecimiento de los hechos, pues en el país hay 52 mil personas sin identificar, cuyos restos yacen actualmente en fosas comunes. Según se estima, esta cifra “no incluye los cuerpos todavía no localizados, ni los miles de fragmentos de restos humanos que las familias y comisiones de búsqueda recogen semanalmente en las fosas clandestinas” (Citroni y Haza, 2023, 40). Entre 2006 y 2021, las autoridades habrían encontrado al menos 4,000 fosas de desaparecidos en el país (Human Rights Watch, 2023). En Baja California, Estado de México, Ciudad de México, Jalisco, Chihuahua, Tamaulipas y



Nuevo León se concentra el 71.73% de los cuerpos no identificados o restos óseos, lo cual deja al país con una vasta geografía en clave de cifra negra por reconocer.

El otro componente se presenta a través de las desapariciones de migrantes en contexto de tránsito o trabajo clandestino, donde no hay forma de rastrear los cuerpos, porque no faltan en ningún lugar dentro del contexto nacional. En este sentido, la propia precariedad opera en contra del migrante y lo expone a su desaparición, sobre todo a manos del crimen organizado. Pero hay que tener en cuenta que los migrantes empobrecidos que, en su huida, llegan a México buscando asilo, o simplemente buscando atravesar las fronteras para pasar a Estados Unidos, han sido previamente amedrentados por fenómenos de violencia organizada en sus países de origen (OIM, 2023; Citroni y Hazan, 2023). En este rubro también está esa cifra negra que se maneja en espacios específicos como las estaciones migratorias y los centros de detención carcelaria. El comité de la ONU prevé que la desconexión con el exterior a la que se abocan las personas retenidas y detenidas es el principal factor de riesgo para las víctimas, ya que son separados, aislados y/o privados de su libertad, a lo que se suma el decomiso de sus equipos móviles y el acceso restringido a la comunicación con familiares y personas de apoyo. En muchas ocasiones, los migrantes sólo aparecen en el sistema cuando son repatriados a sus países (Citroni y Hazan, 2023, 33). Cuando, a través de una ciudadanía legible, se recupera algo de identidad.

Entonces el espacio de la cifra negra es un espacio enturbiado, saturado de traslapes entre lo ilegal y lo irregular, entre lo contable e incontable (porque es indecible); un vasto campo que, en suma, se hace poco importante para la memoria oficial. Por ejemplo, según la ONU, aunque desde el 2006 hubo un incremento de 97% en desapariciones, donde, los últimos cuatro, desde 2018, años han sido fatídicos, sólo se han obtenido 35 sentencias para los perpetradores (ONU, 2022). Todo el manto del daño se teje, sobre todo, en esa geografía que no tiene una forma determinada pero sí una narrativa de silenciamiento. La cifra negra es un dato de vital importancia para la investigación acerca de la paz, pues se comporta como una radiografía de algo más que un hecho borroso o no denunciado. Se trata, más bien, de la nominación de todo un marco de desinterés y desconocimiento que habla de una categoría impuesta sobre un territorio incógnito, que merece estar alejado, callado, solapado y encubierto, tal como actúa el sistema de dominación masculino, del modo en que lo conjuró con el colonialismo, cuando impuso nombres sobre estas y otras vastas geografías, como vacías, sin vida, sin capacidad de lectura, sin nada de “valor” (Landazábal Mora, 2019; Rogoff, 2014). Se trata de un espacio vasto y vacío, porque las voces de las mujeres no ameritan suficiente atención, suficiente credibilidad o suficiente impacto; sin embargo, son ellas las que han obligado a darle otro carácter a la ley y la historia oficial.

Por eso se entiende que el daño sea tan complejo de valorar y tan difícil de situar, pues no está contemplado en los marcos de medición ni en los procedimientos de investigación objetiva ni en los recuentos de los hechos. La dimensión del daño es también una cifra negra. Al hacer tangible ese espacio se despatriarcaliza la paz de las musas, la ideal, la armónica, resignada, incontaminada, objetiva y objetivada; la paz “calladita, más bonita”. En contraste, la paz a ras de suelo camina con tropiezos, aprende leyes al tanteo, adquiriendo experticia con la experiencia, con los pies sucios de barro y de restos de huesos, en auténticos ejercicios de acompañamiento, esclarecimiento y sanación, porque todo ello parte de un principio de paz. Estos métodos de impaciencia y contaminación, por las razones estructurales de los conflictos, han sido un asunto fundamentalmente de las mujeres, y también de otros varones fragilizados por la violencia, pero fortalecidos por la dimen-



sión de justicia entre la tierra. A través de los procesos colectivos de búsqueda de desaparecidos se visibilizan dos ausencias centrales: que la noción de cifra negra invisibiliza el territorio y las redes de acompañamiento. En este aspecto se presenta no sólo la materialidad indecible, sino el campo existencial y sensible donde se configuran las buscadoras como sujetos políticos. En esas experiencias de rastreo se siembran semillas de sanación y sutura.

HAY TERRITORIO Y HAY REDES

En México, la Ley General en Materia de Desaparición designa a la Comisión Nacional de Búsqueda (CNB) para realizar labores de búsqueda. Sin embargo, tanto por falta de recursos, como por el exceso de violencia en materia de desaparecidos que hay en el país, la CNB queda rebasada. Son las mujeres quienes se organizan y con recursos propios realizan las búsquedas. Cuando se llega a la instancia de la autorización de la búsqueda autogestiva o de la CNB hay detrás un largo trayecto de insistencia por la justicia donde, seguramente, ha habido choques con las autoridades locales, viajes a las ciudades centrales buscando mejor orientación, apertura de expedientes en diferentes instancias y, sobre todo, un largo camino de espera. Sin embargo, la impaciencia es capaz de sembrar la semilla de la perseverancia para atender el tiempo y los encuentros inesperados.

Se estima que en el país hay 234 colectivos de búsqueda desplegados a lo largo y ancho del territorio nacional, los cuales, en muchos casos han tomado la iniciativa de búsqueda sin apoyo de las autoridades, bajo amenazas e incluso, negociando con carteles, como el caso de las madres buscadoras del norte del país que pidieron al Cártel de Sinaloa, Jalisco Nueva Generación, Cártel de Sonora, La familia Michoacana, Los Caballeros templarios, Los Zetas, entre otros, el acceso a predios donde se sospechaba de fosas. De allí lograron extraer 500 kg de restos óseos calcinados, y también encontraron enormes dificultades de identificación, al verificar que los restos humanos se encontraban fragmentados entre distintas fosas (Barragán, 2023; Fernández, 2023).

Pero el trabajo de búsqueda implica diferentes riesgos según los ejes de influencia de los carteles e, incluso, de las autoridades, cuando estas se comportan como otro actor violento. En el caso de Guerrero hay diferentes colectivos de madres buscadoras que organizan sus propias estrategias tanto de búsqueda de cuerpos como de búsqueda de la verdad. Ahí empieza la actuación de una enorme red conectada por la necesidad de revocar los vastos alcances del daño. Con hilachas de realidad, procesos oficiales a medias, expedientes archivados y un enorme campo de incertidumbre, se empiezan a tejer espacios de reconocimiento. Muchas veces, los casos paradigmáticos que le han ocurrido a otros y otras son espejos, y abren caminos para emprender la búsqueda. Sin embargo, el camino solidario para las búsquedas autónomas presenta un cambio de vida radical que gira en torno a la condición de una ausencia, y alrededor de ese vasto vacío de la cifra negra. Una madre buscadora afirmaba:



Cuando yo inicié, pues, prácticamente, empecé sola, sin conocer ninguna instancia. A raíz de los 43 estudiantes varias personas se reunieron, más bien todas las familias que teníamos familiares desaparecidos, y se hizo una pequeña reunión donde todos dimos nuestro testimonio [...] ¡Vivo como un delincuente! Y no gozo de mi vida, o sea, el haberme desaparecido a una hija y el apoyar, además, a más víctimas, me tiene, ahora sí que como que encerrada, aislada, en donde yo no puedo hacer una vida digna, una vida libre. Yo les doy el apoyo porque en su momento a mí me apoyaron también. En su momento, también solo veía cuatro paredes, no veía qué puerta abrir para continuar. Se me cerraban puertas, se me abrían otras, entonces, yo hubiera querido estar en este momento que se puede apoyar a las víctimas, que puedes decirles, ¡vamos aquí, vamos allá! Porque yo ya conozco el camino. Estas personas que van iniciando, pues, no lo conocen. Esas personas son las que me buscan, mi domicilio. [...] Esa casa es como si fuera una casa de huéspedes, porque yo la comparto con las familias necesitadas, con familias que están en peligro, que están huyendo de algo. Entonces, yo les brindo un techo, que es mi hogar, y lo comparto con ellos. Yo siempre estoy rodeada de gente extraña que son víctimas al igual que yo. Y pues bueno, yo no tengo un recurso para apoyar a las víctimas, pero lo hago con mucho cariño.²⁶

A finales de 2022, un caso ejemplar en el respaldo logrado, a partir de iniciativas propias de Sandra Luz Román, una madre buscando a su hija desaparecida desde 2012, sumado al apoyo jurídico de asociaciones civiles en litigio estratégico, como el caso de I(dh)eas, fue el de Ivette Melissa Flóres Román, el cual recibió el apoyo del comité CEDAW, en el expediente CEDAW/C/83/D/153/2020, para sentenciar a México y, por primera vez, haciendo evidente cómo la desaparición forzada también está atravesada por la violencia de género. El otro logro jurídico consistió en la decisión de la Suprema Corte de Justicia de México, tras el amparo 1077/2019, en hacer vinculantes los puntos abonados por la ONU. Esta sentencia brindó una mirada sobre los marcos de influencia que impiden el esclarecimiento en hechos de desaparición forzada en mujeres, donde están también coludidas las autoridades, no por omisión, sino como actores principales, como el caso de su victimario Humberto Vázquez Flores (CNDH, 2023a; I(dh)eas; 2022).

Por otra parte, el esfuerzo de la CNDH a través de las recomendaciones por violaciones graves en temas de desaparición forzada 98 VG/2023 (CNDH, 2023b); 56VG/2022; 46 VG/2021, 36VG/2020; 35 VG/2020, y su reflexión específica dedicada a la violencia de género y feminicidio en la Recomendación General 43/2020. De esta manera, cuando se encuentran los caminos y métodos desde abajo con las esferas de las instancias más visibles en defensa de derechos humanos, se habla de una semilla que siembra, en la necesidad de esclarecimiento, otras posibilidades de seguimiento al duelo de un familiar desaparecido, que por lo demás es ambiguo y actúa como una fisura no reparada. Cuando se comparte en un escenario público, logra abrir un campo en la memoria colectiva y también revoca el mandato de silencio.

²⁶ Esta entrevista fue tomada a una madre buscadora, el día 18 de octubre de 2023 en la Ciudad de México, cuyo nombre se omite por seguridad. Se reproduce aquí sólo un brevísimos fragmento de una conversación que duró tres horas, y hasta esta publicación, se hallaba inédita.



Por lo tanto, la acción de las asociaciones civiles que se desmarcan del principio humanitario en tanto asistencialista y optan mejor por brindar herramientas para que las víctimas, ahora defensoras en su camino autogestivo, ejecuten de manera organizada sus procesos, es también un principio de paz entre diferentes instancias sociales. Una forma de apoyo es el litigio estratégico, como se vio más arriba; otra, el servicio desde diferentes áreas de conocimiento que permita comenzar a darle imagen a la cifra negra. Por ejemplo, Laboratorio PopLab que opera desde el periodismo crítico en diferentes estados del país²⁷ o la Organización Data Cívica, cuyo trabajo desde la perspectiva de género apoya en la localización de fosas clandestinas en Baja California, a partir de instrumentos de detección química y geográfica. También elabora las cartografías de las fosas, lo cual permite ubicar patrones de acción sobre los cuerpos asesinados, así como determinar los ejes de necropoder de las geografías de la violencia, entre otras.²⁸ Acompañar el trabajo de búsqueda y de reconocimiento de las madres y familiares de desaparecidas y desaparecidos no sólo es una cuestión de solidaridad entre víctimas, sino de todo el espectro social que habita las geografías de la violencia. Estamos atravesados por esos marcajes.

Hacia la cosecha. Coordenadas de apertura para vivir en paz y morir en paz

El cultivo de resistencia refiere a todas estas formas de la paz, rastreada en experiencias específicas, en tanto principio de existencia, como poder, entre (y propio de) aquellos y aquellas juzgadas como impotentes para habitar y merecer la paz, por su condición económica, étnica, de género y de origen geopolítico. Se trata de una fuerza surgida del dolor, retomada para andar entre las tinieblas de las geografías de la violencia para esclarecer la verdad, para sobrevivir con dignidad y para darle dimensión política a la figura de la defensora y el defensor; esto es también una dimensión histórica. Al margen de toda estadística, la reciprocidad permite situar lugares y ejercicios concretos, donde la paz, cultivada como tropo de pensamiento y acción, producida en condiciones críticas, puede rastrearse, con un enfoque más próximo, diferente al desarrollo económico, basado en la ética y la poética del dolor de la tierra, que es un llamado al cuidado, como vía sensible para la reconstrucción política de sujetos marginados o enclaustrados en el vasto universo de la cifra negra. Una geografía de la violencia no es un espacio situado remotamente. Si existen tantas geografías de la violencia quiere decir que no hay una sola paz, sino muchas paces urgentes, en su propio lugar, con sus propios testigos enmudecidos. Ahí, el territorio es el primer afectado de la violencia, como lo enseñan diferentes experiencias de violencia en México y alrededor del mundo. Si los árboles, las aves y las piedras de esos lugares violentados dieran su testimonio y fueran escuchados, el encuentro con las fosas clandestinas hablaría también del daño sufrido en todo el sistema de la vida.

Mientras la violencia genera relaciones codependientes, la paz convoca una relacionabilidad interdependiente; es decir, no crea grados de marginación sino de reciprocidad. Pero esto es incontemplable en un marco dominante, porque la narrativa de la violencia no se detiene en las acciones de paz minimizadas. La paz que surge de la tierra pasa inadvertida, porque

²⁷ Véase <https://fosas.poplab.mx/> y también la iniciativa de la Universidad Iberoamericana Plataforma Ciudadana de Fosas <https://plataformaciudadanadefosas.org/>

²⁸ Véase 'Modelo geoestadístico para hallazgo de fosas clandestinas en México': <https://www.youtube.com/watch?v=qzxBxlrJYX4> y su web principal <https://datacivica.org/medios#dc-en-medios>



hay un marco disciplinado en la indiferencia y la ausencia de duelo, no sólo con las personas, con las zonas testigo de las horribles experiencias humanas. Por ello, volviendo al epígrafe con que inicia esta reflexión, la paz, para que sea visible, inicia por procesos de escucha. Entre todo ese hedor de incertidumbre, se requiere empezar a caminar en paz y con estrategia. Este principio tiene que ver más con la forma de situar la vida (la capacidad de amarla, de protegerla, de cuidarla de manera digna) y de valentía. La paz implica resistencia en tanto condición situada en un sustrato material de sensibilidad, siempre en territorio; cultivada en el cuidado de los vivos y en la memoria de los muertos y las muertas, de los que posiblemente aún exhalen vida o de quienes no se sabe. Es en esta torsión existencial donde se revoca el mandato de silencio de las geografías de la violencia. La búsqueda de verdad, la denuncia, la necesidad de duelos propios y compartidos en colectivo, la impaciencia y la solidaridad son abonos base para una cosecha más sensible sobre el dolor de las geografías de la violencia en México, en América Latina y en otros espacios marginados del Sur global. Si el horizonte de la violencia es la imagen de lo inimaginable (lo incontemplable por su atrocidad, la cifra negra), la paz cosechada de las entrañas de la violencia se apropia del territorio de la imaginación transformadora, la construcción, la reconstrucción y la reiteración de la existencia frente al borramiento y la impunidad. La cosecha de la paz crítica y cultivada tiene su propia obstinación.

Referencias bibliográficas

- Agencia de la Organización de las Naciones Unidas para los Refugiados ACNUR (2022a). Desplazamiento interno en México, junio de 2022. <https://www.acnur.org/mx/sites/es-mx/files/legacy-pdf/62c3360b4.pdf>
- Agencia de la Organización de las Naciones Unidas para los Refugiados ACNUR (2022b). Siete años de guerra en Yemen: un desastre humanitario. Comunicado de emergencia del 18 de marzo de 2022. <https://www.visionofhumanity.org/chart-of-the-week-indicators-of-peace/>
- Barragán, A. (2 de agosto de 2023). México, el país de las 2.710 fosas clandestinas. El País. <https://elpais.com/mexico/2023-08-03/mexico-el-pais-de-las-2710-fosas-clandestinas.html>
- Berinstain, C. y Buitrago, A. M. (2023) Informe Ayotzinapa VI. Hallazgos, avances, obstáculos y pendientes. Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI); Corte Interamericana de Derechos Humanos. https://hchr.org.mx/wp/wp-content/uploads/2023/08/2023_Informe_Ayotzinapa_VI.pdf
- Brown, W. (2015). Estados amurallados, soberanía en declive. Herder.
- Cadena Montenegro, J. L. (2020). Geopolítica del narcotráfico. México y Colombia: la equivocación en el empleo de las fuerzas militares. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. 2(210). <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2010.210.25973>
- Cámara de Diputados de México (2008). Iniciativa Mérida - Compendio. <https://www.diputados.gob.mx/sedia/sia/spe/SPE-CI-A-02-08.pdf>
- Campaña Colombiana contra Minas (9 de noviembre de 2010). Laos acoge la Primera Convención de Estados Parte sobre la prohibición de municiones en racimo. Nota de prensa. Vientián. <https://colombiasinminas.org/laos-acoge-la-primera-reunion-de-estados-parte-de-la-convencion-sobre-la-prohibicion-de-municiones-en-racimo/desarme/municiones-racimo/>
- Castañeda, J. (2014). Más TLC. *Nexos*, enero 1. <http://www.nexos.com.mx/?p=15680>
- Castillejo Cuéllar, A. (2016). Poética de lo otro. *Hacia una antropología de la guerra, la soledad y el exilio en Colombia*. Universidad de Los Andes.
- Centro de Investigación en Política Pública (2023). México cae dos posiciones en el índice global de brecha de género 2023 del WEF. <https://imco.org.mx/mexico-cae-dos-posiciones-en-el-indice-global-de-brecha-de-genero-2023-del-wef/#:~:text=En%202023%2C%20M%C3%A9xico%20ocupa%20la,pa%C3%ADs%20ha%20ascendido%2030%20posiciones.>



- Citroni, G. y Hazzan, L. (2023). La desaparición forzada en México. Una mirada desde los Organismos del Sistema de Naciones Unidas. ONU DH; GIZ. https://hchr.org.mx/wp/wp-content/uploads/2022/08/3ed_DesaparicionForzadaEnMX_Una-mirada_SistemaONU_2022_web.pdf
- Comisión de la Verdad de Colombia (2022). Plan Colombia, No matarás. Hay futuro si hay verdad. Informe final. <https://www.comisiondelaverdad.co/el-plan-colombia>
- Comisión Nacional de Derechos Humanos CNDH (2021). Diagnóstico sobre la situación de la trata de personas en México 2021. Procuración e impartición de justicia. <https://www.cndh.org.mx/documento/diagnostico-sobre-la-situacion-de-la-trata-de-personas-en-mexico-2021-procuracion-e>
- Comisión Nacional de Derechos Humanos CNDH (8 de abril de 2023a). Hacia una vida libre de violencia de género: la decisión del Comité CE-DAW sobre el caso de la desaparición forzada de Ivette Melissa Flores Román. Perspectiva global. <https://www.cndh.org.mx/documento/perspectiva-global-numero-8>
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos CNDH (2023b). Recomendación por violaciones graves 98VG. <https://www.cndh.org.mx/documento/recomendacion-por-violaciones-graves-98vg2023>.
- Convención sobre Municiones Racimo (2008). Conferencia diplomática para la adopción sobre municiones racimo. https://www.clusterconvention.org/files/convention_text/Convention-SPA.pdf
- Curle, A. (1994). El campo y los dilemas en los estudios para la paz. En Segunda Conferencia Europea de Construcción de la Paz y Resolución de conflictos, Cuadernillo No. 1. <https://www.gernikagogoratuz.org/wp-content/uploads/2019/03/doc-1-campo-dilemas-estudios-paz-curle.pdf>
- Deleuze, G. (1987). Qu'est-ce que l'acte de création? Conferencia dictada en el ciclo Mardis de Fondation. <https://www.youtube.com/watch?v=2OyuMJMrCRw>
- Deleuze, G. (2021). La imagen movimiento. Estudios sobre cine I. Planeta.
- Delgado-Ramos, G. C., Romano, S. M. (2011). Plan Colombia e Iniciativa Mérida: negocio y seguridad interna. El Cotidiano, 170, 89-100. <https://www.redalyc.org/pdf/325/32520935010.pdf>
- Escobar, A. (2018). Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América. Desde Abajo.
- Fassin, D. (2017). La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente. Prometeo.
- Fassin, D. (2018). Por una repolitización del mundo. Las vidas descartables como desafío del siglo XXI. Siglo XXI.
- Fassin, D. (2022). ¿Cuánto vale una vida? O cómo pensar la dignidad humana en un mundo desigual. Siglo XXI.
- Fernández, L. (30 de mayo de 2023). AMLO respaldó propuesta de madres buscadoras para pactar con cárteles. Infobae. <https://www.infobae.com/mexico/2023/05/30/amlo-respaldo-propuesta-de-madres-buscadoras-para-pactar-con-carteles/>
- Galtung, J. (2003). Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización. Fundación Gernika Gogoratuz y Working Papers Munduan. <https://www.gernikagogoratuz.org/wp-content/uploads/2020/05/RG07completo-A4.pdf>
- I(dh)neas (2023). CEDAW se pronuncia por la desaparición de Ivette Melissa Flores Román. <https://www.idheas.org.mx/comunicaciones-idheas/sala-de-prensa-idheas/cedaw-se-pronuncio-por-la-desaparicion-de-ivette-melissa-flores-roman/>
- Instituto para la Economía y la Paz IEP (2023a). El cambiante panorama de la delincuencia organizada. En Índice de paz - México 2023. <https://www.indicedepazmexico.org/el-cambiante-panorama-de-la-delincuencia-organizada>
- Instituto para la Economía y la Paz IEP (2023b). El aumento de la violencia de género. En Índice de paz - México 2023. <https://www.indicedepazmexico.org/el-aumento-en-la-violencia-de-gnero>
- Instituto para la Economía y la Paz IEP (2023c). Índice de Paz México 2023: identificación y medición de los factores que impulsan la paz.



- Katulis, B. y Juul, P. (2021). The Lessons Learned for U.S. National Security Policy in the 20 Years Since 9/11. American Progress. <https://www.americanprogress.org/article/lessons-learned-u-s-national-security-policy-20-years-since-911/>
- Lorey, I. (2016). Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad. Traficantes de Sueños.
- Minh-Ha, T. T. (1989). Woman, Native, Other. Indiana University Press.
- Monárrez Fragoso, J. E. (2000). La cultura del feminicidio en Ciudad Juárez, 1993-1999 Frontera Norte, 2. <https://fronteranorte.colef.mx/index.php/fronteranorte/article/view/1396>
- Organización de las Naciones Unidas ONU (4 de abril de 2023). El mortífero legado de las minas terrestres' Nota de prensa. <https://news.un.org/es/story/2023/04/1519917>
- Organización Internacional para las Migraciones OIM (2023). Perfiles de personas involucradas en la facilitación de tráfico ilícito de migrantes en América Central y México. Conferencia Regional sobre Migración. <https://crmsv.org/es/docs-crm>
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD (2020). La próxima frontera: desarrollo humano y el Antropoceno. Nota informativa para los países acerca del Informe sobre Desarrollo Humano 2020. Capítulo México. <https://hdr.undp.org/sites/default/files/Country-Profiles/es/MEX.pdf>
- Rivera Cusicanqui, S. (2016). Sociología de la imagen. Miradas chixi desde la historia andina. Traficantes de Sueños.
- Rogoff, I. (2014). Terra informa. La cultura visual de la geografía. PUEG-UNAM.
- Rosen, J. y Zepeda Martínez, R. (2015). La guerra contra el narcotráfico en México: una guerra perdida. Reflexiones, 94(1), 153-168. https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1659-28592015000100153
- Sassen, S. (2003) Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos. Traficantes de Sueños.
- Sassen, S. (2015) Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global. Katz editores.
- Scott, J. (2021) Lo que ve el Estado. Cómo ciertos esquemas para mejorar la condición humana han fracasado. FCE.
- Senado de los Estados Unidos Mexicanos (9 de diciembre de 2010). LXI/2PPO-195-948/28064. Gaceta del Senado. https://www.senado.gob.mx/65/gaceta_del_senado/documento/28064#:~:text=La%20Iniciativa%20M%C3%A9rida%20considera%20los,persecuci%C3%B3n%20inter-na%20en%20Estados%20Unidos.
- Trouillot, J. M. Th. (2011). Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno. Universidad del Cauca y Universidad de Los Andes.
- UNODC (2018). Afganistán: el opio da de comer, pero a un precio muy alto. Comunicado de prensa de la ONU, UNODC y ODS. <https://news.un.org/es/story/2018/05/1434212>



Memoria, justicia y cultura de paz

VÍCTOR HUGO PACHECO CHÁVEZ

Introducción

Alejandro Castillejos (2017) en su libro *La ilusión de la justicia transicional: perspectivas desde el sur global*, llama la atención sobre el tema de las reparaciones en sociedades de postconflicto y transicionales, en el sentido de reflexionar sobre la correspondencia que puede haber entre el ámbito de las reparaciones de la violencia política y las otras violencias estructurales. Preguntarnos sobre este asunto es interesante, porque implica ver desde una perspectiva más amplia la relación entre la memoria y la violencia política, pero también pone de manifiesto otra dimensión del problema en el vínculo que hay entre la memoria y las víctimas de las violencias estructurales.

Comúnmente el tema de la memoria y los derechos humanos tiende a enfocarse de manera particular en las violaciones que el Estado ha llevado a cabo de manera sistemática contra los grupos políticos o de defensoras y defensores de derechos humanos, líderes sociales ambientales o territoriales, lo cual, por su puesto es necesario y fundamental, pero poco se ha reflexionado sobre la condición de los grupos que padecen y son víctimas de esas violencias estructurales.

En este texto abordaremos la relación entre memoria, justicia y cultura de paz. Para ello, partiremos de un encuadre de la noción de víctima para mostrar su vínculo con el tema de la memoria y la justicia. Posteriormente abordaremos la relación entre memoria y cultura de paz. Partimos de asumir una relación intrínseca entre el tema de la memoria y los derechos humanos, tal como lo postula la Resolución 3/2019 de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH): “[Entendemos por memoria] a las formas en que las personas y los pueblos construyen sentido y relacionan el pasado con el presente en el acto de recordar respecto de graves violaciones a los derechos humanos y/o de las acciones de las víctimas y sociedad civil en la defensa y promoción de los derechos humanos y valores democráticos en tales contextos”. (CIDH, 2017, p. 5) Esta definición nos parece adecuada porque da por sentada la relación entre memoria y los derechos humanos.²⁹

²⁹ Para una revisión de las relaciones entre memoria y violaciones a los Derechos Humanos, véase María Rosaria Stabili (2007), Ignacio Olmos y Nikky Keilholz-Rühle (2009), Armando Villegas, *et al.* (2019) y Ute Seydel (2020).



Violencias, neoliberalismo y memoria en México

La complejidad de las violencias que hoy día atraviesan al país y que dificultan el desarrollo de una cultura de paz se debe al entrelazamiento de la violencia política entendida como:

el uso de la fuerza física y psicológica contra una persona o grupos de ellas, o atentados contra sus bienes. Este tipo de violencia obedece generalmente al ejercicio de la fuerza contra disidentes u opositores, para que se abstengan de dirigirse contra el sistema o política imperante, y puede ser perpetrada por gentes del Estado, partidos políticos o sus militantes, medios de comunicación, y en general, cualquier persona o grupo de personas (CNDH, 2023, p. 8).

Y la violencia estructural que se refiere a:

situaciones en las que se producen daños a necesidades humanas básicas como la supervivencia, la libertad, el bienestar o la identidad, en las que generalmente hay un grupo privilegiado y otro vulnerado, normalmente caracterizados en términos de clase, raza o género. Visibilizar esta violencia estructural, es crucial para comprender fenómenos de violencia directa que se dan cuando el grupo privilegiado busca reforzar su posición, o cuando el grupo vulnerado busca subvertirla (Cabrera, 2018).

La manera como se entretajan estas violencias nos obliga a pensar los modos en que estas se han estructurado en su larga duración en México, considerando la manera en que la sociedad mexicana se ha dado forma así misma, pero de manera relacionada con el desarrollo material de la vida sostenido en el capitalismo. Esto nos exige observar su corta duración como fenómeno del neoliberalismo que ha desbordado ambos aspectos y obliga a mirar el tema del narcotráfico o de las violencias criminales como un factor fundamental en el periodo actual, aunque el origen de ese desborde tiene que ver con el despliegue del consumo de droga en Estados Unidos a inicios de la década de los noventa del siglo XX y que orientó a los Estados latinoamericanos a volverse productores y comercializadores de drogas (Allier, Vicente, Granada, 2021).

El Estado mexicano ha debido enfrentar, además del desmantelamiento de las instituciones sociales en el periodo neoliberal, una situación en la cual el monopolio de la violencia se dificultó por mucho tiempo; especialmente en la llamada “guerra contra el narcotráfico”, desatada en el sexenio calderonista. Esta relación entre economía neoliberal y economía criminal no solo ha roto con los lazos de cooperación y solidaridad de las comunidades y del pueblo mexicano, sino que ha



exacerbado las desigualdades estructurales y ha favorecido “el surgimiento de redes de economías informales y clandestinas, naturaliza la corrupción y la violencia institucional, y todo esto produce ‘fracturas mayores, cataclísmicas, que atraviesan lo social’” (Pereyra, 2023, p. 22).

El tema de la memoria histórica visto desde esta perspectiva nos lleva a pensar el pasado político que fue violentado y negado en México y del cual se han abierto ya desde hace algunos años intentos de esclarecer y asumir el derecho a la memoria y a la verdad. En este punto la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) ha contribuido al esclarecimiento de hechos violentados en el pasado con la emisión de la Recomendación 98VG/2023. En este documento se exponen los efectos que la violencia política tiene sobre la memoria colectiva en tanto que, al romper con los lazos comunitarios, cooperativos y solidarios, también socava la resistencia como el elemento primordial de dicha solidaridad entre comunidades y generaciones. La comunidad queda fragmentada así en sus vínculos territoriales y temporales, lo cual tiene un efecto negativo en la política contemporánea, pues ha impedido el desarrollo de un sistema democrático consolidado, ya que el impacto de la represión ha tenido el efecto de inhibir la participación política de las personas en la delegación de su representatividad política en los distintos niveles de gobierno, lo cual se expresa como abstencionismo.

La relación entre las violencias estructurales y la memoria marca los límites de aceptación y de incorporación de diversos actores sociales a la configuración identitaria de la nación. Las exclusiones, discriminaciones o el no reconocimiento de actores políticos y/o sociales marcan la constricción o el ensanchamiento democrático que puede fundamentar o estar ausente en el marco de la estatalidad.

Estas exclusiones históricas implican pensar las maneras en que las comunidades indígenas y afrodescendientes especialmente han quedado relegadas históricamente en la consideración de un Estado que se ha asumido como mestizo. Su inclusión cultural ha implicado también un despojo de sus elementos simbólicos y de sus maneras de desarrollarse de forma comunitaria, por la adopción de los patrones y las conductas de aquellos que han establecido los valores de lo nacional y de la identidad trazada fundamentalmente desde un horizonte occidental moderno.

Otra memoria para otra idea de justicia

Reflexionar sobre el problema de la memoria se vuelve necesario para analizar la manera en que nos hemos constituido de manera colectiva. Sin embargo, también nos ayuda a comprender las formas de politizar los discursos sobre el pasado. De esta manera la memoria no implica un ejercicio melodramático y un derrotismo histórico; al contrario, la memoria nos ayuda a pensar de una manera distinta el pasado para poder imaginar nuevos futuros y movilizar el presente.

El debate sobre la memoria exige que el Estado cumpla con su deber de propiciar el debate de manera pública. El derecho a la memoria siempre está del lado de las víctimas, en las colectividades y en las comunidades excluidas y discriminadas, ya que ellas van moldeando su identidad y su subjetividad en esa relación dialéctica entre pasado, presente y futuro. Desde este lado puede que haya olvidos, los cuales pueden considerarse necesarios para poder seguir



reproduciéndose socialmente, pero del lado del Estado lo que hay son olvidos, ocultamientos, omisiones o destrucción de horizontes de sentido colectivos.

El silencio es una manera de negar la justicia. Es una manera de mantener la impunidad como la norma. Por ello, desde la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) se postula que la reivindicación de la memoria es una lucha contra los silencios cómplices. De esta manera podemos leer en la Recomendación 98VC/2023 lo siguiente:

Ese pacto de silencio es lo que tenemos que empezar por dismantelar, y a partir de ahí, abrirle paso a la verdad, para que haya memoria, para que haya reparación, para que haya justicia; pero no solamente de las personas, sino de la colectividad, justicia y reparación para el país entero (CNDH, 2023, p. 139).³⁰

Mantener viva la memoria histórica es una manera de romper los pactos de silencio, pero también es una manera de politizar la noción de las víctimas. Así, de un lado las víctimas no sólo son aquellas que padecieron alguna violación a sus derechos, sino que son una subjetividad que resiste.

Por ello, no es casualidad que la memoria histórica impulsada desde el aspecto del Estado implique el reconocimiento de las llamadas políticas públicas de la memoria. Hoy en México hay todo un entramado institucional que ha impulsado el debate público de la memoria el cual está plasmado en los mecanismos de esclarecimiento de la verdad, por limitados que sean, además de la normatividad como la Ley general de víctimas, que, en el Capítulo V, artículo 22, sección III, se estipula la obligación de ponderar: “El debate sobre la historia oficial donde las víctimas puedan ser reconocidas y escuchadas” (SEGOB, 2023).

Este gesto de hacer de la memoria un acto público es necesario para la vida democrática en la cual se pueda entender que la escucha de las víctimas no es sólo sobre los agravios a que fueron sometidas, sino al hecho de que las víctimas eran sujetos políticos, personas con proyectos de vida, con horizontes de sociabilidad que fueron truncados; es decir, que hay una dimensión del daño que apunta tanto a lo individual como colectivo y transgeneracional.

Ahora bien, cuando decimos que otra memoria puede propiciar otro tipo de justicia, nos referimos a que el debate público sobre la narrativa estatal impone una visión de la historia que puede ser modelada de una manera democrática, cuando

³⁰ La investigadora Edna M. Bravo (2018) dice al respecto: “las desapariciones no denunciadas a ningún organismo gubernamental ni de la sociedad civil, este silenciamiento administrativo forma parte del conjunto de mecanismos para perpetuar la desaparición mediante la imposición del silencio provocado por el miedo, un miedo que, por un lado como indica Juan Pablo Aranguren (2008), se instala como mecanismo de autoprotección ante la amenaza de una violencia latente, física y psicológica frente a la que el individuo, valiéndose del silencio, preserva sus condiciones psíquicas, morales o sociales mediante narraciones que no refieren esos episodios de situaciones límite o de trauma. Pero por otro, están directamente relacionados al imbricado mundo bajo el que opera el sistema judicial en México donde policías, militares, marinos, policías ministeriales y agentes de investigación hacen parte de las detenciones arbitrarias, ejecuciones extrajudiciales y desapariciones forzadas, por lo que iniciar una denuncia para ‘activar’ la maquinaria jurídica ya implica por sí sola un riesgo hacia los familiares, testigos y sobrevivientes al exponer sus identidades. De ahí que se estime que sólo 2 de cada 10 casos se denuncia” (p. 71).



los distintos sectores de la sociedad intervienen en la construcción de esa narrativa. Así los relatos y las narrativas que se hagan desde los excluidos, los subalternos, los oprimidos, podrán adquirir una legitimidad mayor. Hay que recordar aquí a un autor como Walter Benjamin (2008), quien estableció la necesidad de leer la historia a contrapelo para que en ella se pudiese reflejar la voz y la consideración de las víctimas que históricamente han sido excluidas de las narrativas que crean los vencedores.

Subjetividad política de la víctima

En la historia presente del país, uno de los hechos que conmocionaron a la gran mayoría de la población mexicana fue la desaparición de los 43 estudiantes de la Normal de Ayotzinapa. Lo primero que podríamos decir es que Ayotzinapa se presentó como una imagen relampagueante en un instante de peligro. Esto, porque el pasado de la represión estudiantil de 1968 tuvo su resonancia en la represión de los estudiantes de Guerrero. Fue una alerta sobre la barbarie a la que había llegado el Estado mexicano. La estrecha relación entre la represión y matanza estudiantil del 68 con lo ocurrido a los normalistas guerrerenses fue una advertencia tanto del estado de peligro de una violencia que se ha continuado en la historia del país, pero también la advertencia de que mientras los vencedores, las elites antidemocráticas y que desprecian los movimientos plebeyos y populares siguen venciendo ni los propios muertos estarán a salvo (Benjamin, 2018). La injusticia en ambos casos se cierne como una forma de impunidad y de imposibilidad de adjudicar responsabilidades, pero también en el no saber el paradero de los estudiantes desaparecidos en 2014.

Pero Ayotzinapa también significó, de alguna manera, la articulación de distintas modalidades de violencia que ha desplegado el Estado mexicano a lo largo del siglo XX y XXI, las cuales se han estructurado en ese entrelazamiento que mencionamos al inicio entre la violencia política y aquella violencia criminal. La desaparición de los 43 estudiantes articuló ambas violencias, como se ha identificado en el proceso de investigación que aún continúa, así lo demuestran los informes que se han realizado al respecto. (CVAJCA, 2o Informe, 2023). En dichos informes se habla tanto de la participación de miembros del Estado mexicano como de elementos del crimen organizado. En este sentido, Ayotzinapa fue un duro despertar de la sociedad mexicana de una pesadilla que se resiste a terminar. A este entrelazamiento de las violencias por el neoliberalismo, Sayak Valencia la ha denominado capitalismo gore:

Proponemos una reflexión sobre el capitalismo gore como la “dimensión sistemáticamente descontrolada y contradictoria del proyecto neoliberal”. Producto de las polarizaciones económicas, el bombardeo informativo/publicitario que crea y afianza la identidad hiperconsumista y su contraparte: la cada vez más escasa población con poder adquisitivo de consumo que satisfaga el deseo de consumo. Se crea de esta manera subjetividades capitalistas radicales que hemos denominado sujetos andriagos y nuevas formas discursivas que conforman una episteme de la violencia y reconfiguran el proceso de trabajo a través de un agenciamiento perverso, que se afianza ahora en la comercialización necropolítica del asesinato, evidenciando las distopías que traen consigo el cumplimiento avant la letra de los pactos con el neoliberalismo (masculinista y sus objetivos) (Valencia, 2010, p. 19).



En términos de la literatura, el poemario de Sara Uribe (2014 [2012]), Antígona González, representó un grito de denuncia y de politización desde las letras a una situación ya asfixiante para la población mexicana durante el sexenio calderonista. En ese poemario, Uribe enuncia algunas cuestiones que son fundamentales para el derecho a la memoria que tiene las víctimas de violaciones graves de los derechos humanos:

Contarlos a todos.

Nombrarlos a todos para decir: este cuerpo podría

ser el mío.

El cuerpo de uno de los míos.

Para no olvidar que todos los cuerpos sin nombre

son nuestros cuerpos perdidos (Uribe, 2014, p. 13).

En estas líneas está plasmado el derecho de las víctimas a mantener su identidad, por ello, es necesario nombrarlos, para que no se pierdan en el olvido, para que no sean una cifra más. Para mostrar que además de su situación de víctimas, eran personas con sueños, con anhelos, con gustos, con proyectos de vidas. Por ello, en otro verso se señala:

¿QUIÉN ERA EL CADÁVER?

Le gustaba mucho bailar polka, redova y hasta huapango. Era muy alegre. Le hicieron su corrido. Todavía bailábamos. Siempre fue buen padre. Tuvimos cinco hijos. A todos les puse José, como él, y un segundo nombre. Tenemos 15 nietos y cuatro bisnietos (Uribe, 2014, p. 82).

Esto que narra Sara Uribe son las estrategias de politización y denuncia que los familiares y los defensores de las víctimas han implementado para visibilizar y humanizar a los desaparecidos o asesinados. Esto mismo se realizó con los normalistas desaparecidos cuando en las marchas o en las manifestaciones se nombraba a cada uno de ellos, cuando a las sillas o a los carteles se les agregaba una fotografía con su rostro. O en los documentales o relatos donde los familiares o amigos cercanos nos compartían los gustos y los proyectos de vida que conversaron con ellos. Estas estrategias también son parte de una manera de tenerlos presentes y de romper el silencio ya sea burocrático o político al que quieren ser reducidos:

No querían decirme nada. Como si al nombrar tu ausencia todo tuviera mayor solidez. Como si callarla la volviera menos real. No querían decirme nada porque sabían que iría a buscarte. Sabían que iría a tu casa a interrogar a tu esposa, a reclamarle que no diera aviso de inmediato, que nadie denunciara tu desaparición (Uribe, 2014, p. 22).



Proponemos de este modo apuntalar una noción de las víctimas en las que su politización esté siempre presente. De esta manera, nos dice Alán Arias (2022), hay que procurar la “pertinencia de construir –producir– un concepto crítico de víctima que trascienda el cuerpo sufriente –y su espectáculo– por vía de un proyecto de resistencia y emancipación, que incorpora pero que no se agota en la queja y en la reparación” (p. 217).

En este punto, las tesis de Enrique Dussel (2015), sobre la subjetividad rebelde de las víctimas, encuentran resonancia con los postulados de Alan Arias Marín (2022), para quien los derechos humanos aparecen primero como discursos que se acompañan con acciones de rechazo y gestos de inconformidad frente al poder. Y es que al aparecer como movimientos sociales crean también una forma de subjetividad de las víctimas. Esta subjetividad aparece cuando los sujetos excluidos, explotados, oprimidos, subalternos enuncian la palabra y plantean la necesidad de que los derechos que le fueron negados sean restituidos o contruidos según sus demandas. En este tipo de politización la voz adquiere un sentido primordial, pues, cuando las víctimas acuden, al reclamo lo hacen visibilizando sus demandas: “¡Ya basta!”, “¡Hasta que la dignidad se haga costumbre!”, “¡Ni una más!”, etcétera.

La memoria también ayuda al reconocimiento de las distintas formas de violencia que el Estado ha implementado contra la población.³¹ Entender los motivos y las peculiaridades en que se violentó a la población es una manera de entender el dolor y los silencios que han mantenido las víctimas. Comprender las lógicas de las violencias apunta a poner de relieve la no repetición como una de las cuestiones claves entre la memoria, la justicia y la cultura paz.

De esta manera es que la memoria ayuda no sólo al diseño de políticas públicas y de instituciones defensoras de los derechos humanos. También apuntala el debate sobre cómo entendemos la paz, y que de alguna manera ya está estipulado en la Recomendación 98VG/2023:

A una política de Estado para desintegrar, le debe corresponder una política de Estado para recomponer y reunificar; pero no en torno a dogmas autoritarios o imposiciones, mucho menos a injusticias o inequidades, sino a la democracia, al diálogo y a la diversidad, una política de Estado que privilegie la cultura de paz y los derechos humanos. No se puede resarcir el daño que todas estas políticas descritas aquí hicieron al tejido social y a la colectividad nacional meramente con programas de ayuda económica, es menester ir más allá y construir una gran estrategia nacional –estrategia de Estado– que reconstruya el tejido social, la confianza en las instituciones y, sobre todo, el ejercicio de las libertades y los derechos. La paz, en suma. No cualquier paz, no la paz que se sostenía en el miedo y en la represión que caracterizaron las décadas de los sesentas a los noventas (CNDH, 2023, p. 139).

³¹ Se pueden establecer cuatro periodos, cada uno con una modalidad de implementación de la violencia desplegada por el Estado mexicano. 1950 a 1965, como un periodo principalmente de cooptación, pero en el cual ya el Estado implementa prácticas disuasivas. 1965 a 1985, es una violencia contrainsurgente; de 1985 a 2006, la violencia se vuelve selectiva, y el periodo de 2006 a 2028, cuando la violencia se desbordó en todo sentido y se mezcló con la guerra contra el narco. Aunque para esta periodización nos basamos en el trabajo de Eugenia Allier, Camilo Vicente Ovalle y Juan Sebastián Granada-Cardona (2021), creemos necesario extender esta periodización a los inicios de la década de 1950, con el caso de la represión del movimiento henriquista. Véase CNDH (2022).



Esta cita llama a un tema muy relevante para la relación entre memoria y cultura de paz que es el tema de las reparaciones, lo cual implica una reflexión sobre la manera en que se puede dirimir este asunto entre el sujeto o las comunidades y la institucionalidad vigente.

Cultura de paz, memoria y proyecto incluyente de nación

La memoria es un campo de batalla, en el cual diversas significaciones entran en disputa. Este ejercicio de la memoria histórica es un primer paso en el largo camino por forjar un proyecto nacional auténticamente inclusivo.

En términos de la ruptura que la violencia política realiza de la memoria y el tejido social es notorio en la exclusión que los sectores de la disidencia política han tardado en ser incluidos dentro de la historia nacional. Su inclusión en ella ha sido producto de un debate y rememoración dolorosa porque ha significado hacer presente el trauma social que las personas y las comunidades han sufrido y que ha contribuido a ser un factor de desmovilización política que socava la construcción de una verdadera democracia en el país, tal como se propone en la Recomendación 98VG/2023:

El impacto de la traumatización extrema, como anteriormente se refiere alcanza, una forma secuencial que se transmite a las nuevas generaciones de manera directa e indirecta, junto con los números duelos inacabados que bajo la violencia política producida por el Estado, trauma, daña, afecta e impacta a generaciones contemporáneas y futuras, a estos duelos se les ha clasificado como “duelos congelados”, ya que la represión y por ende la violencia política de Estado, inhibe las emociones por el temor a la represión, persecución y detenciones arbitrarias (CNDH, 2023, p. 449).

La memoria devuelve la voz no sólo a las víctimas de violaciones graves, sino también a todas aquellas personas que han sido sistemáticamente excluidas de los derechos establecidos, ya sea por la desigualdad de género, de edad, de condiciones socioeconómicas, que generan actos de discriminación y exclusión que se han sostenido de manera histórica, como, por el ejemplo, el lugar que se les ha dado a las comunidades indígenas, de afrodescendientes y de descendencia asiática, cuya exclusión histórica del componente nacional se ha tratado de resarcir con un alcance constitucional del momento de la irrupción zapatista a la fecha, aunque sólo se ha contemplado en ese sentido la importancia de los dos primeros sectores como parte de la dimensión multicultural de la nación mexicana. En este sentido, en el presente sexenio se impulsaron actos de perdón desde el Estado para los tres sectores mencionados.

La importancia del reconocimiento del perdón es una tarea democrática, porque nos implica a todas y todos como sociedad. Por ello, el gesto de hacerlo desde el Estado apunta al fortalecimiento de una política que trata de alejarse de las pretensiones totalitarias o autoritarias de la institución política. Aunque puede haber sospechas del aspecto utilitario del Estado mexicano, no deja de ser importante la discusión que se abre en la sociedad sobre las faltas y los agravios que no sólo se han hecho desde el Estado sino en aquellas que reproducimos en la cotidianidad.



Así, el tema de la construcción de la cultura de paz se debe asumir un retorno a la dimensión de la vida cotidiana en el cual las experiencias del cuerpo y del dolor son imprescindibles como el elemento estructurador de la subjetividad política de las víctimas, pues poder asumirse como tales, poder pensar de manera histórica sobre las violaciones a sus derechos humanos, exclusiones y discriminaciones de las que ha sido objeto, es una forma de asumir dicha condición de una manera consciente, pero además que puede ser valiosa para entender las dimensiones intersubjetivas que se juegan entre lo individual y lo colectivo. En este sentido Alejandro Castillejo (2016) nos recuerda que “cuando uno ha construido estas relaciones de intimidad con otras personas, a raíz de su sufrimiento, se gesta un universo moral particular donde la pregunta por la verdad del dolor del otro no es sólo una pregunta pragmática sino una pregunta filosófico-moral y, por supuesto, política” (p. 53-54).

Los actos de agravios a las víctimas de la violencia y los sectores históricamente racializados y discriminados deben apuntar también a las víctimas actuales de este sistema en el cual los sujetos residuales son proclives a la experimentación de múltiples violencias. La condición de humanidad residual no solo implica a la población migrante transnacional sino también a aquellos conglomerados sociales que son marginados socialmente por su falta de educación, cultura y por su empobrecimiento extremo. Tomando el ejemplo de las poblaciones en tránsito migratorio irregular, Guillermo Pereyra (2023) señala que estos sujetos de no derecho padecen violencias directas en forma de maltratos, estructurales por el nivel de exclusión social al que son reducidos y violencias institucionales por la mala atención que se les puede dar en las estaciones migratorias (p. 43).

Aunque el tema de la migración es un asunto complejo y tiene varias aristas que hay que discernir y tener en cuenta, podemos decir que en su generalidad la relación de la migración y la memoria plantean de otra manera la inclusión de un proyecto de nación incluyente, ya sea que se queden o no los migrantes, ya sea regulares o irregulares que vienen de otros países, porque plantean el sentido de la interculturalidad como un factor potenciador de la diversidad, en este sentido, la memoria histórica no solo se configura con los elementos propios de la comunidad nacional, sino que también ayudan al reconocimiento, apropiación y asimilación de diferencias culturales, si bien esto puede traer nuevos conflictos propone la manera de preguntarse por el valor del “otro” (Galán, 2013).

El tema de la construcción de una cultura de paz está enfocado sobre todo a un acto pedagógico a una nueva manera de establecer las conductas en donde la violencia quede suspendida, pero que no se elimine el conflicto o el disenso legítimo. Cosa que no es menor. Por ello, la construcción de una cultura de paz en el ámbito de la construcción de la nación pasa por una regeneración del tejido social. La regeneración de este tejido social está altamente ligado a la reparación de la memoria, pues el alcance del daño producto de la violencia política y de las otras violencias puede que sea irreparable si no se lleva a cabo un proceso de reparación también de la memoria histórica (CNDH, 2023).

Construir una cultura de paz de la mano de un proyecto de nación inclusivo implica que el bloque social de los oprimidos, como lo define Dussel, pueda ser partícipe de la construcción de una nueva estatalidad que promueva la defensa de lo público e instituciones democráticas fuertes. Esta institucionalidad debe tender a eliminar las desigualdades estructurales



y las condiciones de marginación, explotación o subordinación de las mayorías, para decirlo de otra manera: “no hay paz democrática sin políticas estatales de bienestar colectivo” (Pereyra, 2023, p. 78).

Conclusión

Actualmente en el país se ha avanzado en la construcción de una cultura de paz que no sin dificultades ha permitido la creación de una cultura política distinta a la neoliberal, aquella en la cual la desatención de los grupos históricamente marginados, discriminados y excluidos no eran una cuestión prioritaria para las políticas públicas ni estaban contemplados en su diseño. A lo largo de este sexenio se han instalado varias maneras de consulta popular en el ámbito urbano y rural para el diseño y la implementación tanto de las políticas públicas como del desarrollo de los proyectos estructurales del país. Se puede objetar la insuficiencia de los mismo pero lo valioso que resaltó es la intención de inclusión del pueblo en dicho diseño.

Esto es importante para una nueva manera de intervención en la creación de la memoria colectiva de la cual sus efectos y arraigos son endeble aún, pero que puede significar una manera en la cual la construcción de los conflictos abiertos y permanentes como el de la democracia, la identidad y la nación impliquen una manera de entender el desarrollo de la cultura política del México del siglo XXI.

La construcción de la agenda de paz no se ha realizado en el aire y dando tumbos sin ton ni son; corresponde al establecimiento de tres ejes bien definidos, y que subraya el “Pronunciamiento sobre el deber de prevenir y erradicar las diversas manifestaciones de la violencia política en el contexto del ejercicio de los derechos políticos electorales” (2023):

En primer término, destacan los que tienen que ver con la consolidación de la democracia, de manera que evite un retroceso a los tiempos de la manipulación de las elecciones; en segundo término, los que tienen que ver con el fortalecimiento de la estrategia de estabilización del país, que otorga un papel preponderante al ejército y está mostrando resultados; y finalmente, los que guardan relación con el establecimiento de los DESCAs como objetivo prioritario de las políticas de estado, que permitan revertir los efectos de más de tres décadas de su negación, como consecuencia del neoliberalismo (p. 121).

Cómo se puede observar, la construcción de una cultura de paz se establece a la manera de un freno de contención del entrelazamiento de las violencias que el periodo neoliberal exacerbó no sólo limitando los procesos democráticos con la represión a los sectores populares y progresistas, sino también con el desarrollo y complicidad de violencias criminales que profundizaron las desigualdades estructurales en la sociedad.

La reflexión sobre la memoria se vuelve necesaria para denunciar el carácter histórico del capitalismo que consiste en la ruptura con todo vínculo con el pasado. La memoria vista así no sólo es el resguardo de las pretéritas esperanzas que fueron derrotadas, sino también la condición de posibilidad de surgimiento de aquello que aún no ha sido; es decir, es un doble



cuestionamiento al presentismo y al olvido de tradiciones, de vínculos, de configuraciones de horizontes de sentido que el neoliberalismo quiere borrar de manera continua.

Las reflexiones aquí vertidas son un breve acercamiento a un replanteamiento de la cultura de paz pensada más allá de la lógica liberal que la entiende como ausencia de conflicto, pero también un breve esbozo de la necesidad de pensar la memoria y las políticas de reparación a partir de una visión amplia de víctima que sin dejar de lado y sin quitar la urgencia con aquellas víctimas que han sufrido violaciones graves a los derechos humanos, podamos entender que el sistema actual en el que vivimos produce víctimas a través de la explotación, marginación y exclusión de varios sectores sociales que se ven como residuales, como prescindibles, como faltos de humanidad.

La construcción de una paz orientadoras a la defensa y construcción de los bienes colectivos y de lo público es tarea de todas y todos y, en ese sentido, es una tarea no sólo colectiva sino democrática.

Referencias bibliográficas

- Allier, E., Vicente Ovalle, C. y Granada-Cardona, J. S. (2021). "Las sombras y sus tramas: esbozo para una historia de las violencias del Estado en México, 1958-2018". Escripta. Revista de historia. Vol. 3, Núm. 6, julio-diciembre.
- Arias Marín, A. (2022). "Aproximación a un concepto crítico de víctima en derechos humanos". En Guillermo Pereyra (Coord.). La Teoría Crítica de los Derechos Humanos de Alán Arias Marín. CNDH.
- Benjamin, W. (2018). Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Ítaca.
- Bravo Luis, E. M. (2018). Antropofagia de Estado. Uniformes vacíos: policías y militares desaparecidos en México entre 2006 y 2014. Tesis de doctorado. Universidad Federal de Paraná.
- Cabrera, J. D. (2018). "Violencia estructural: la otra cara oculta de la violencia". Dejusticia, Colombia. <https://www.dejusticia.org/column/violencia-estructural/>
- Castillejo Cuéllar, A. (2016). Poética de lo otro: hacia una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia: una trilogía sobre la violencia, la subjetividad y la cultura. Universidad de los Andes.
- Castillejo Cuéllar (coord.) (2017). La ilusión de la justicia transicional. Perspectivas críticas del sur global. Universidad de los Andes.
- CIDH (2017). Resolución 3/2029. Principios sobre políticas públicas de memoria en las Américas. [s.l.i.] CIDH/OEA.
- CNDH (2022). Informe Especial sobre la violación del Derecho a la democracia del pueblo, y la represión de los derechos de Reunión y asociación por el Estado mexicano (1951-1965). CNDH.
- CNDH (2023). Recomendación 98/VG. Sobre casos de violaciones graves a los derechos humanos a la libertad, a la seguridad jurídica, a la integridad personal, al trato digno, por actos de detención ilegal, retención ilegal y actos de tortura, desaparición forzada y ejecución extrajudicial, así como al derecho a la verdad y al interés superior de la niñez, durante el período de violencia política del Estado. CNDH.
- Concha, M. y Ventura, C. (2023). En Calderón Ríos, J. L. y Álvarez Rodríguez, I. (coords.) Cultura de derechos humanos para un futuro de paz. Experiencias en México y Colombia. FCE.
- Dussel, E. (2015). Filosofía del sur. Descolonización y transmodernidad. México: AKAL.
- Flores Magón, R. (1917). "La Paz". En Regeneración, No. 260, 6 de octubre. https://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/guerra/19.html



- Galán Zambrano, C. (2013). Los elementos en la memoria migrante. Tesis de maestría. Pontificia Universidad Javeriana.
- Millán, M. (2019). "Desaparición y memoria en Antígona González de Sara Uribe". En Villegas, A., Talavera, N., Monroy, R. y Molina, L. de (coords). Figuras del discurso III. La violencia, el olvido y la memoria. Bonilla Artigas/Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Olmos, I. y Keilholz-Rühle (eds.) (2009). La cultura de la memoria. La memoria histórica en España y Alemania. Goeth Institut/Iberoamericana-Vervuet/Instituto Cervantes.
- Pereyra, G. (2023). Contra las violencias. Una introducción a la cultura de paz y derechos humanos. CNDH.
- Rosaria Stabili, M. (Coord.) (2007). Entre historias y memorias. Los desafíos metodológicos del legado reciente de América Latina. AHILA/Iberoamericana-Vervuet.
- SEGOB (2023). Ley general de víctimas. México: Cámara de Diputados. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGV.pdf>
- Uribe, S. (2014 [2012]). Antígona González. El Quinqué cooperativa editorial/ Sur.
- Valencia, S. T. (2010). Capitalismo Gore. Melusina.
- Villegas, A.; Talavera, N.; Monroy, R. y De Mora, L. (coords.) (2019). Figuras del discurso III. La violencia, el olvido y la memoria. Librería Bonilla/ Universidad Autónoma del Estado de Morelos.



Migración, conflicto y paz crítica

EDGAR ALEJANDRO MARTÍNEZ VARGAS

Introducción

La migración como una manifestación de la movilidad humana emerge como un fenómeno social de profunda relevancia en el contexto global, con implicaciones económicas, políticas, culturales, ambientales y de seguridad que abarcan dimensiones tanto mundiales como regionales. Es así que anualmente los gobiernos nacionales realizan ajustes presupuestarios, administrativos y legislativos con el fin de influir en el ingreso o en la circulación de personas en sus territorios, imponiendo así restricciones a la actividad de los sujetos que se encuentran en tránsito migratorio.

La magnitud de esta movilidad se refleja en las cifras contundentes de sujetos que se desplazan entre países. Tan solo en México, durante el periodo de enero a septiembre de 2023, la Unidad de Política Migratoria de Registro e Identidad de Personas informó acerca de un total de 26 020 167 ingresos al territorio nacional. Este número abarca en general a personas que se identifican en diversas condiciones como turistas, visitantes temporales, personas de negocios, trabajadores migrantes y sujetos que buscan ayuda humanitaria (SEGOB, 2023). Aunque, sin contar a las personas que ingresan de manera irregular al país.

La relevancia de estos movimientos de personas entre fronteras ha impulsado a los países a la firma de acuerdos internacionales que impactan directamente en el desarrollo del fenómeno migratorio. El objetivo aparente es reducir las causas violentas de la migración y facilitar desplazamientos seguros para las personas en tránsito migratorio que han decidido habitar otros espacios.

De ahí que la temática se aborde de manera transversal a nivel global en los Objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS), continuando con la labor de los Objetivos del Desarrollo del Milenio (ODM) y alineándose con la agenda 2030 de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). La cual busca fortalecer la paz global y el acceso a la justicia a través de 169 medidas en ámbitos económicos, sociales y ambientales a nivel global (ONU, 2015).

Asimismo, se observan manifestaciones más locales, como la Cumbre Regional sobre Migración titulada “Encuentro por una vecindad fraterna y con bienestar”, celebrada en Chiapas, México, en octubre de 2023. En este encuentro diversos países de la región acordaron 13 acciones prioritarias para abordar las causas estructurales de la migración. De las que se destacan el reconocimiento del derecho humano a migrar, la necesidad de una soberanía alimentaria, el impulso de la seguridad energética y el apoyo interregional para fomentar la economía.



Sin embargo, resulta evidente que la atención al fenómeno migratorio, inserto en la movilidad humana, está sujeta a circunstancias estructurales que determinan la posibilidad o imposibilidad de las personas, tanto de manera individual como colectiva, de trasladarse desde sus lugares de origen hacia otros de destino. Por lo que se necesita de manera constante de la voluntad política de las autoridades y de sus representantes, a nivel nacional e internacional, para establecer condiciones que beneficien a los sujetos en tránsito migratorio. Dando lugar a conflictos entre las autoridades de los países, la población de los territorios involucrados en las rutas migratorias, las personas migrantes y los representantes de los intereses económicos y políticos que se benefician de las limitaciones en los ingresos migratorios.

Es en este contexto que el presente artículo se centra en resaltar las contradicciones en la actuación de las autoridades de los Estados nacionales al abordar el tránsito migratorio. Esto con el objetivo de dirigir la problemática social originada por las restricciones a la movilidad de las personas migrantes hacia los debates en torno a la paz. No obstante, lo relevante del texto consiste en proponer un entendimiento del fenómeno migratorio como una relación conflictiva susceptible de ser examinada desde una perspectiva crítica. Esto a la luz de la teoría sociológica del conflicto, con el fin de generar prácticas de paz crítica como alternativas de resolución.

Objetivo y metodología

El propósito de este texto es presentar a la migración como un conflicto relacional con posibles soluciones desde una perspectiva crítica de la paz. Esto implica identificar posturas contradictorias que se manifiestan en los contextos de la migración.

Para abordar este objetivo, se lleva a cabo un análisis del fenómeno migratorio desde la teoría sociológica del conflicto, revisando diversas obras de autorías relevantes en la temática. Este enfoque busca establecer analogías entre la migración y las características de un conflicto relacional, permitiendo comprender la complejidad de este fenómeno.

Lo que finalmente posibilita la desagregación del fenómeno migratorio desde la perspectiva de la teoría del conflicto, al mismo tiempo que facilita la conexión con los estudios de paz y cultura de paz. Estas áreas vinculadas por su enfoque resolutivo en la confrontación de opuestos. En consecuencia, el análisis implica una revisión crítica del conflicto migratorio con la intención de problematizar el centro de la discusión sobre la migración y proponer alternativas de solución diversas a la paz liberal.

Migración como conflicto

La migración como fenómeno de la movilidad humana implica conflicto. En el sentido simplificado de esta última palabra, y de conformidad a su definición en el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, es posible interpretar que el tránsito migratorio genera discusión, problemáticas o condiciones de difícil salida que se presentan en los territorios de



origen, de tránsito o de destino migratorio. Sin embargo, al analizar a la acción migratoria desde la teoría sociológica del conflicto esta puede entenderse como una forma compleja de una condición conflictiva relacional, entre las personas migrantes,³² las autoridades que representan a los Estados,³³ la población de los territorios vinculados con el tránsito de personas³⁴ y los representantes de los intereses económicos particulares.³⁵ Lo que se traduce en un plano de enfrentamiento conflictual de contrarios que en última instancia puede tener la posibilidad de propiciar cambios en las estructuras económicas, políticas y culturales de un país.³⁶ Por lo que en palabras de Mouly (2022) la migración se muestra como un fenómeno necesario para la transformación social sin considerarse como una condición meramente negativa.

Es en este contexto que la migración más allá de solamente producir confrontaciones simples puede ser considerada como un conflicto que se desarrolla en un plano de relaciones de poder. Esto al entender al poder no como una cosa o como una cualidad de la cosa, sino como el resultado de una tensión entre partes de una relación (Foucault, 1975). Por lo que es po-

³² En relación con las personas migrantes que ingresan a territorio mexicano es común observar manifestaciones por desacuerdos con la autoridad nacional encargada de la materia migratoria. Lo que en atención a la teoría sociológica del conflicto implica una postura contradictoria que se enfrenta a otras opuestas. Véase las siguientes notas periodísticas de este año 2023: “Más de 2.000 migrantes protestan en la COMAR de Tapachula por la saturación y los plazos de espera”, *El país*; “Migrantes protestan en Tapachula para exigir permisos de tránsito”, *Forbes*; “Miles de migrantes exigen documentos de libre tránsito en Chiapas”, *La Jornada*.

³³ En el tema migratorio las autoridades que representan a los Estados nacionales mantienen un papel fundamental de acuerdo con el análisis del fenómeno desde la teoría sociológica del conflicto. Esto debido a que sus acciones regularmente son opuestas a los intereses de las demás partes de la relación conflictiva. Véase las siguientes notas periodísticas del año 2023: “Autoridades y delincuentes generan que no lleguemos: Migrantes”, *El Herald de Juárez*; “Tema migratorio ha rebasado a las autoridades: Batres”, *El Excelsior*.

³⁴ En relación con el análisis del fenómeno migratorio como un conflicto relacional, es posible identificar de manera constante en noticieros locales y nacionales las inconformidades de la población en distintos puntos del territorio del país. Esto relacionado con temas de las personas que se encuentran en una condición de tránsito migratorio. Véase las siguientes notas periodísticas: “Vecinos inconformes por establecimiento de migrantes en Tapachula” en el diario *Voz e imagen de Chiapas*, en Noticias Chiapas; “Ante protestas por migrantes, Batres pedirá que se quite la oficina de la Comar en Tláhuac” en revista *Proceso*, Ciudad de México; “Los ataques contra los albergues para migrantes en Tijuana crecen, mientras EE. UU. devuelve a cientos de migrantes al día” en *WOLA Washington Office on Latin America*.

³⁵ De conformidad con el entendimiento del fenómeno migratorio como un conflicto, es posible destacar que en –los estudios relacionados con la inserción laboral de personas migrantes centroamericanas en México– se identifica que la gran mayoría de las personas realiza actividades en trabajos remunerados en los que no se les garantiza los derechos humanos reconocidos en convenios internacionales, como la Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares. De tal manera que una gran cantidad de personas trabajadoras migrantes se integran por temporadas en actividades agrícolas o domésticas en la región del Soconusco, en Chiapas, por dar un ejemplo, con condiciones precarias en el acceso a derechos como la libertad de elección laboral, derecho a un salario justo, seguro de accidentes, atención médica, educación para sus familiares y acceso a la justicia, por mencionar algunos derechos. Véase Meza (2022) y Kuromiya (2019). Lo que implica una tasa de ganancia superior para las personas que emplean a estos sujetos, pues al no cubrir los gastos que conlleva el cumplimiento de los derechos de los trabajadores migrantes y al mantener salarios por debajo de los considerados en la legislación la obtención de riqueza es superior. De ahí el beneficio y el interés de ciertos sujetos que aprovechan la condición de vulnerabilidad de los trabajadores migrantes.

³⁶ En este texto el análisis del fenómeno migratorio como conflicto se fundamenta en una interpretación sociológica del derecho. Aunque esto no implica la imposibilidad de estudio meramente jurídico de los conflictos sustentado en condiciones intersubjetivas o sociales que se traducen en conflictos de intereses regulados por el ordenamiento jurídico vigente nacional e internacional. Sin embargo, en esta ocasión se opta por abordar la temática desde las funciones sociales del derecho en vez de la dogmática jurídica. Por lo tanto, no se hace referencia directa a la estructura, organización, interpretación, aplicación o jerarquización de las normas jurídicas, ya que este no es un trabajo de estudio normativo. Por el contrario, se busca ofrecer una explicación más amplia del fenómeno sin limitarse al contenido de la ley.



sible identificar esta tensión en las acciones, en las prácticas y en las discusiones acerca de la movilidad de las personas migrantes desde la experiencia y el entendimiento que cada grupo de sujetos tiene en atención al fenómeno migratorio. Lo que produce discursos contradictorios a favor o en contra de la migración y que en última instancia puede escalar a condiciones de discriminación, xenofobia, aporofobia, racismo o manifestaciones interseccionales que afectan a los sujetos migratorios en el goce de sus derechos.

El conflicto, que en este caso es producto de la migración, de acuerdo con lo expuesto por Dahrendorf (1979), se puede interpretar como un dinamismo que da impulso a la realidad de las condiciones sociales que se presentan en una región o en un territorio. Sin embargo, en atención a Mouly (2022), este, además, debe de entenderse como una confrontación asimétrica debido a que los contrarios no cuentan con un poder similar.³⁷ Por lo que, entonces, el proceso migratorio puede incitar a cambios en la estructura social, cultural y política³⁸ de los Estados nacionales desde la aceptación o la negación del fenómeno. Y sobre todo desde la diferencia de poder traducido en una capacidad de hacer que en términos de la temática migratoria implica posibilidad de exigencia de derechos.

En otras palabras, se evidencia una clara confrontación de propuestas contradictorias que impulsa a las personas, tanto nacionales como extranjeras, a buscar o exigir soluciones a las condiciones de incomodidad generadas por el fenómeno migratorio. Sin embargo, este proceso se desarrolla en circunstancias notables de desigualdad en el acceso real a los derechos para aquellos sujetos que ingresaron de manera irregular a un país. Por lo que cabe resaltar que existe una marcada diferenciación en la aplicación normativa para los extranjeros que no cumplieron con los requisitos migratorios, especialmente en los países del llamado Norte Global.³⁹ Esta disparidad se refleja claramente en la falta de garantía de ciertos de-

³⁷ Entiendo que el *poder* mantiene una relación con el *saber*. Es así que esta condición de *poder-saber* traspolado a la problemática social del conflicto migratorio da como resultado la existencia de relaciones asimétricas contrarias. Por un lado, se mantiene un *poder-saber* prácticamente absoluto de la autoridad de los Estado nacionales que regulan el ingreso y la circulación de las personas al interior de su territorio. En segundo lugar, se identifica un *poder-saber* de la población originaria del país de tránsito o de destino que maneja un conocimiento no meramente total, pero más profundo acerca de las normas jurídicas que los regulan. En tercer lugar, se encuentran los intereses económicos, legales e ilegales, que se benefician de las condiciones de regulación migratoria y que tienen un *poder-saber* considerable para mantener sus beneficios. Y finalmente, se presenta un *desconocimiento-no poder* casi total de los sujetos migrantes. Lo que en conjunto representan una relación asimétrica de *poder* que constituye relaciones de dominio/opresión sobre los sujetos desfavorecidos por la falta de *saber* y por lo tanto desprovistos de *poder*. Véase Foucault (1975).

³⁸ Considerando que lo jurídico se localiza al interior de lo político. En este sentido Enrique Dussel considera al campo de lo político como aquel conjunto de acciones y decisiones orientadas hacia la justicia y al bienestar común. Lo que se presenta como una postura contradictoria con aquellas que aprecian a lo político como solo una la lucha por el poder. Véase Dussel (1994).

³⁹ En estas condiciones es posible identificar lo que se ha denominado *el derecho de exclusión* de los Estados nacionales. Esto al considerar que cada Estado tiene la capacidad de autodeterminación. Lo que implica desde la teoría política que la misma población, organizada en un Estado moderno, tiene la posibilidad de regular las actividades de las personas, y de las autoridades, al interior de su territorio. Por lo que se incluye la oportunidad de determinar el control de los ingresos o salidas de personas a través de sus fronteras. Legitimando, así, un *derecho para excluir* a los sujetos que no tengan reconocida una nacionalidad que los vincule de manera directa con su comunidad política. No obstante, este mismo derecho implica el reconocimiento de condiciones diferenciadoras entre Estados nacionales, pues, la capacidad de regulación de cada uno de estos es distinta al momento de permitir o no los ingresos de personas extranjeras. De ahí que los países del Norte Global mantengan restricciones con mayor efectividad que los del Sur global. Lo que finalmente se traduce en la existencia de una nacionalidad con *mayor capacidad de ingreso*, pues, las personas con un vínculo jurídico que los une a un Estado nacional del Norte Global tienen menos limitaciones al momento de realizar



rechos para los migrantes irregulares en el territorio mexicano, como se muestra en la tabla 1 al analizar las violaciones de derechos humanos perpetradas por las autoridades mexicanas que afectan a la población migrante.

DERECHOS HUMANOS VIOLENTADOS POR AUTORIDADES A PERSONAS MIGRANTES EN EL PERIODO DE 2018 A 2023

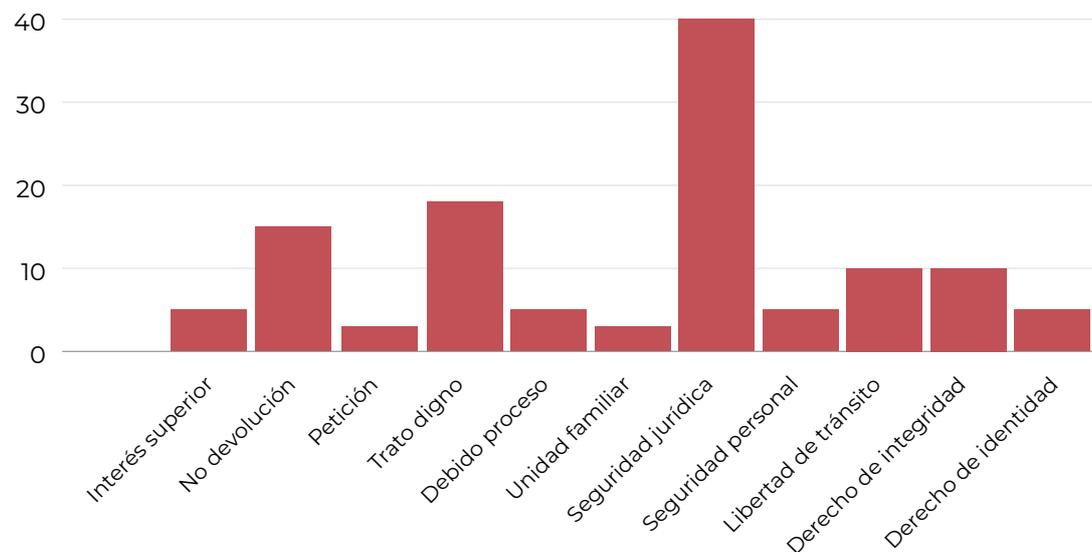


Tabla 1. Fuente. Elaboración propia con base en análisis de las recomendaciones de la CNDH en materia migratoria durante el periodo 2018-2023

Ahora bien, el conflicto entendido como una condición relacional de acuerdo con Dahrendorf (1979) se presenta entre dos posturas contradictorias que se pueden traducir en un dinamismo de dominio y opresión. O en su caso en atención a Quintana (2023) pueden consistir en una dinámica de inclusión o exclusión. Por lo que es posible asumir que en materia migratoria la parte dominante o incluida es aquella que se identifica como beneficiaria de las condiciones que son reconocidas en la literalidad del orden jurídico interno. O en aquellas que son establecidas por los acuerdos internacionales en la materia.⁴⁰

ingresos regulares a otros países. Lo que en sentido contrario evidencia que las personas reconocidas con un vínculo jurídico que les une a un país del Sur global presentan mayores dificultades de ingresos a otros Estados y principalmente a los pertenecientes a los del Norte Global. Véase Achiume (2019).

⁴⁰ Circunstancia que, en consideración del deber ser, y en atención a las acciones del Estado mexicano en materia internacional deberían de garantizar los derechos humanos de las personas migrantes. En teoría, dentro del aspecto positivo de los derechos humanos, todas las personas deberían estar incluidas por los siguientes acuerdos firmados y ratificados: Acuerdo Marco de la Alianza del Pacífico, Convención sobre Condiciones de los Extranjeros, Convención sobre Asilo Político, Convención sobre Nacionalidad de la Mujer, Convención sobre Asilo Diplomático, Convenio Internacional del Trabajo No. 108 relativo a los Documentos Nacionales de Identidad de la Gente de Mar, Convención sobre Asilo Territorial, Convenio



Lo que en este supuesto se vincula con la posibilidad, o la imposibilidad, de acceso a los servicios públicos y a los derechos que se reconocen en un territorio de un Estado nacional.⁴¹ Por el contrario, la parte oprimida o excluida es la que se resulta perjudicada por las mismas condiciones jurídicas.⁴² Es así que, al analogar esta interpretación del dinamismo del conflicto, pero aplicado al fenómeno migratorio, el beneficio o perjuicio claro se traduce en el respeto o no al principio de la certeza jurídica. Es decir, que se altera la condición de seguridad que deberían de tener las personas a que se les respete los derechos humanos reconocidos en el orden jurídico vigente al momento de aplicar la norma jurídica.⁴³

Este conflicto de posturas contradictorias, además de dar un impulso de cambio estructural, permite definir de manera puntual a los sujetos⁴⁴ de la relación conflictual. Por un lado, están los ciudadanos nacionales con derechos reconocidos y los migrantes que ingresan de manera regular a un territorio nacional, respaldados por la garantía de sus derechos humanos estipulados en la legislación nacional o internacional. Por el otro, se identifican a los migrantes irregulares que no logran cumplir completamente con los requisitos migratorios, careciendo de la certeza jurídica de que se respetarán sus derechos humanos al ingresar a un territorio que no los reconoce como nacionales o migrantes regulares.⁴⁵

166. Convenio sobre la Repatriación de la Gente de Mar, Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares, Convención sobre el Estatuto de los Refugiados, Convención sobre el Estatuto de los Apátridas, Constitución de la Organización Internacional para las Migraciones, Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional, Declaración de Cartagena Sobre Refugiados, Declaración sobre los Derechos Humanos de los Individuos que no son Nacionales del País en que Viven, Declaración de Nueva York para los Refugiados y los Migrantes, Pacto Mundial sobre los Refugiados, Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular, Protocolo sobre el Estatuto de los Refugiados, Protocolo Contra el Tráfico Ilícito de Migrantes por Tierra, Mar y Aire, que complementa la Convención de las Naciones Unidas Contra la Delincuencia Organizada Transnacional, Protocolo para Prevenir, Reprimir y Sancionar la Trata de Personas, Especialmente Mujeres y Niños, que complementa la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional, entre otros instrumentos que se aborda la materia migratoria de manera indirecta.

⁴¹ Circunstancia que se evidencia en el análisis de diversas recomendaciones de la CNDH en las que se evidencia la obligación de las autoridades, que de conformidad al artículo primero constitucional deben de respetar, garantizar, proteger y promover los derechos humanos. De ahí que de manera continua se manifieste que las autoridades deben “garantizar el ejercicio de los derechos de las personas que se encuentran en condición de vulnerabilidad por ingreso irregular”, por lo que “deberán de obtener atención, canalización, orientación y protección por parte de la autoridad correspondiente”. Véase (Recomendación 25/2023, p. 26) Asimismo, se establece que las autoridades están obligadas a garantizar los servicios de alimentos, higiene personal, agua y salud cuando las personas se encuentren en una estación migratoria. Véase Recomendación, 111VG (2023, p. 33)

⁴² De conformidad con el análisis de las recomendaciones de la CNDH mostradas en la tabla 1 es posible identificar que los derechos más afectados, de acuerdo a las resoluciones brindadas por la autoridad son los siguientes: derecho a la seguridad jurídica, a la integridad personal, principio del interés superior de la niñez, derecho al libre tránsito, derecho a un trato digno y derecho a la no discriminación.

⁴³ Circunstancias que vulnera el orden jurídico normativo y los criterios establecidos en el artículo 1 de la CPEUM, pues, este menciona que “en los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta Constitución establece”. Por lo que se presenta una contradicción entre el contenido de la norma y la realidad presente en el conflicto migratorio.

⁴⁴ Entiendo por “sujeto” al individuo al que se le atribuyen las características generales en un análisis teórico. Es así como es posible considerar la existencia de “sujetos” en una relación *conflictual* y la existencia de un “sujeto migrante”. Este último se considera como una generalidad de todas las condiciones particulares en que las personas en tránsito migratorio pueden encontrarse. Por lo que en lugar de mencionar cada una de estas particularidades es posible englobar a todas al hacer referencia del *sujeto*.

⁴⁵ Es así que, aunque la recomendación general No. 13 de la CNDH “Sobre la práctica de verificaciones migratorias ilegales” establece que “ninguna institución federal, estatal o municipal está facultada por la ley para realizar acciones de verificación migratoria” (Comisión Nacional de los



Esta situación, según Coser (1961), se manifiesta en un proceso de identificación que permite a cada grupo cohesionarse en torno a una propuesta o a una comprensión contradictoria de las condiciones de la realidad.⁴⁶ De este modo, se puede interpretar que las acciones y el discurso contradictorio se mantienen. Así, frente al fenómeno de la migración, aquellos individuos con certeza jurídica para acceder a garantías de reconocimiento y respeto a sus derechos humanos generalmente no se ven afectados por cambios políticos, administrativos o presupuestarios que buscan limitar el ingreso o tránsito migratorio. De manera que solo se oponen a este fenómeno cuando perciben que les involucra directa o indirectamente.⁴⁷ En cambio, los sujetos migrantes se unen por intereses comunes debido a las afectaciones sufridas por las restricciones de los Estados nacionales o las manifestaciones de discriminación de la población.

De ahí que en la diferenciación entre contrarios no solo establece distinciones evidentes entre grupos, sino que también propicia la proliferación de hostilidad y confrontación. Esta hostilidad, interpretada desde la perspectiva sociológica, puede entenderse como una expresión mitigada de insatisfacción ante la realidad migratoria, manifestando una forma atenuada de inconformidad que no alcanza niveles de violencia.⁴⁸ Las expresiones contrarias a la población migratoria pueden considerarse como liberaciones de la tensión social entre estos grupos. No obstante, el conflicto, entendido como confrontación, surge cuando hay una distribución desigual de derechos, lo que, según Coser (1961), se traduce en condiciones privilegiadas que los grupos sociales desfavorecidos no aceptan de manera justificada

Asimismo, para Coser (1961) es crucial resaltar que la cohesión entre grupos opuestos contribuye a eliminar diferencias internas en los mismos. En algunas ocasiones, el conflicto se ha asociado con los procesos de universalización de posturas políticas e ideológicas. En este contexto, el fenómeno migratorio en ocasiones se utiliza en discursos políticos con el propósito de unificar acciones y generar simpatías hacia la población de los territorios de los Estados nacionales de destino o tránsito.⁴⁹ De este modo, las políticas de securitización de las fronteras se vinculan con procesos identitarios y unificadores

Derechos Humanos, 2018, p. 17). Sin embargo, de conformidad a la revisión de otras recomendaciones utilizadas para la tabla 1 es posible identificar que esta acción es recurrente. De ahí que las personas migrantes que realizan un internamiento irregular sean afectadas de manera constante en el derecho a la certeza jurídica.

⁴⁶ Véase: “Más de 2.000 migrantes protestan en la COMAR de Tapachula por la saturación y los plazos de espera”, *El país*; “Migrantes protestan en Tapachula para exigir permisos de tránsito”; “Tema migratorio ha rebasado a las autoridades: Batres”, *El Excelsior*; “Vecinos inconformes por establecimiento de migrantes en Tapachula” en *Voz e imagen de Chiapas*. Circunstancias que se hace evidente una cohesión entre los sujetos de la relación conflictual.

⁴⁷ Supuesto que se destaca de manera continua en la población local que solo muestra una postura concreta en relación con el fenómeno migratorio en el momento que se les afecta de manera directa. El ejemplo claro y actual son los vencidos/as del bosque de Tláhuac, en la Ciudad de México que se han manifestado por la presencia de personas migrantes en las oficinas de la COMAR y la sobrepoblación del albergue temporal más cercano. Véase La Jornada.

⁴⁸ Lo que de manera particular se puede interpretar como una salida temporal y paliativa en un sitio particular de la Ciudad de México con la solicitud del actual jefe de gobierno de retirar la Oficina de la COMAR de su ubicación actual. Véase Revista Proceso.

⁴⁹ Circunstancia que es mucho más clara en los países del Norte Global. En el caso del contingente americano es constante el uso del discurso discriminatorio por parte de representantes políticos en contra de migrantes como justificación en el aumento de recursos y acciones para limitar el tránsito migratorio. Es así como, por ejemplo, el presidente Biden ha solicitado al Congreso de los Estados Unidos para el próximo año, 2024, un aumento en el presupuesto para el tema migratorio de 13, 600 millones de dólares, específicamente para reforzar la frontera con México. Lo



que utilizan a los sujetos migrantes como símbolo para justificar crisis económicas, falta de empleo, condiciones de violencia o problemas de salud pública.⁵⁰

Finalmente es relevante mencionar que en la teoría sociológica del conflicto se consideran diversas fases que se pueden adecuar a las condiciones del conflicto migratorio. Estas se encaminan a la búsqueda de una resolución favorable entre posturas enfrentadas, pero dependiendo de las condiciones particulares en las que se origina el conflicto. La primera fase de acuerdo con Rex (1985) es aquella que se encuentra cargada de una postura ideológica tendiente a radicalizarse a través de una imposición o incluso mediante el consenso.

En el caso de la migración, es evidente la presencia de posturas inflexibles que sostienen que la normativa positiva actual es suficiente para abordar las cuestiones relacionadas con la migración. Desde esta perspectiva, se considera que aplicar los procedimientos establecidos en los instrumentos jurídicos nacionales e internacionales sería suficiente para resolver los conflictos. Sin embargo, esta interpretación representa una solución simplista para la complejidad del fenómeno, como se refleja en las condiciones migratorias reales a nivel mundial y regional, que persisten sin resolverse completamente a través de la normativa existente.⁵¹

Por lo que respecta a Cadena (1993), la siguiente fase implica la imposición de sanciones, lo que equivale al uso de la fuerza en la situación de tensión entre los grupos opuestos, manifestándose con perjuicio para una de las partes. En el contexto específico de la migración, la entidad que ejerce la fuerza se identifica con la autoridad que representa la estructura del Estado nacional⁵² de tránsito o destino, así como la población en el territorio involucrado en el proceso migratorio. Esta dinámica se evidencia en las manifestaciones previamente mencionadas de la securitización de las fronteras.

Finalmente, la última fase, atendiendo a Rex (1985), implica que la resolución del conflicto depende de condiciones de negociación. Lo que representa un proceso dialéctico resolutivo que identifica a las posturas contradictorias definidas por las condiciones que originaron el conflicto y que buscan modificar aspectos administrativos, políticos e incluso culturales. Sin embargo, para concretar este proceso resolutivo, es indispensable que las condiciones permitan el diálogo entre las partes opuestas. Es en este punto donde se reconocen los procesos de paz o de cultura de paz como dinámicas que promueven

que para la oposición republicana se considera insuficiente al momento de atender a las exigencias de la población en relación con los ingresos irregulares al territorio estadounidense.

⁵⁰ La política migratoria estadounidense durante la pandemia mundial de COVID 19, conocida como título 42, permitió a los gobiernos de los presidentes Trump y Biden expulsar a personas migrantes de territorio norteamericano justificándose en la superioridad de salvaguardar la salud pública sobre los derechos humanos de las personas en tránsito migratorio.

⁵¹ En el caso particular de la Ciudad de México es posible evidenciar que la aplicación normativa no ha sido suficiente. En palabras del actual jefe de Gobierno, el “tema migratorio ha rebasado a las autoridades”. Véase El Excelsior. Aunque esto es solo un ejemplo al interior de la compleja realidad del fenómeno migratorio.

⁵² Este supuesto se muestra de manera clara al atender al análisis de las recomendaciones de la CNDH, en las que se destaca las acciones de la autoridad migratoria para realizar o no realizar revisión de documentación a personas extranjeras. Véase Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2022a, p. 8).



precisamente un diálogo entre contrarios. Lo que en el ámbito migratorio podría conllevar a una solución para las condiciones de opresión que limitan el acceso a los derechos humanos reconocidos en los instrumentos nacionales e internacionales. Por lo que a continuación se revisan los elementos relacionados con los temas de la paz, pero en consideración al fenómeno migratorio como un conflicto.

Conflicto migratorio y violencia

La violencia es un concepto que se identifica de manera regular en los análisis acerca de la paz. De ahí que se considere relevante para este escrito retomar de manera somera el contenido de lo que se asume por violencia. Esto con la finalidad de ajustarlo al tema migratorio entendido como conflicto e impulsarlo a la búsqueda de soluciones de paz. Lo que en última instancia representa una contribución a las discusiones de la migración, pero desde una propuesta de paz crítica que desborde los criterios rígidos de resoluciones convencionales de la paz dominante.

Ahora bien, la violencia, según varias autorías (Gault, 2003; Mouly, 2022), puede entenderse como un daño que abarca aspectos directos, estructurales y culturales. El primero se refiere a la afectación física o psíquica sobre los individuos o colectivos mediante una acción clara y evidente. En el contexto de la migración, esto se traduce en circunstancias delictivas como robo, tráfico ilegal de personas,⁵³ privación ilegal de la libertad, secuestro u otras manifestaciones fuera de la legalidad.

El segundo, según Gault (2003), se refiere a la afectación causada por una violencia indirecta proveniente de una estructura compleja no identificada de forma causal, al menos no de manera evidente. Esta es consecuencia de relaciones asimétricas en conflictos relacionales donde se niega el acceso a los derechos humanos a alguna de las partes con posturas contradictorias, como es claro en el caso del grupo de migrantes que realizan ingresos irregulares. En el ámbito de la migración y considerando el pensamiento de W. Benjamin (1995), además, puede entenderse como una violencia estructural formal, pues es el resultado de las acciones del Estado y la aplicación de normativas vigentes institucionalizadas para mantener condiciones favorables al grupo dominante, que en el caso del conflicto migratorio se refiere a los sujetos beneficiados por la estructura jurídica. Así, se interpreta como una condición de desigualdad facilitada por el ordenamiento jurídico que regula las relaciones sociales en un territorio específico.

En último lugar, de acuerdo con Gault (2003) se identifica la violencia cultural. En este caso, las manifestaciones se originan en el discurso y expresiones simbólicas que simultáneamente tienen la capacidad de fundamentar la existencia y desarrollo tanto de la violencia directa como de la estructural. En materia migratoria, es posible identificar esta forma de violencia en las relaciones entre la población local y los sujetos migrantes. El racismo, la xenofobia o la aporofobia alimentan mani-

⁵³ De conformidad con el Informe Especial Sobre la Situación que Guarda el Tráfico y Secuestro en Perjuicio de personas migrantes 2011-2020 de la CNDH el derecho a la libertad ha sido afectado en un total de entre 200 mil a 400 mil personas en condición de tránsito migratorio en el territorio mexicano durante la última década (CNDH, 2020, p. 76).



festaciones de rechazo hacia las personas en condición migratoria, especialmente afectando a aquellos que han ingresado de manera irregular y se encuentran en tránsito por el territorio nacional.

Finalmente, continuando con Gault (2003), para el desarrollo y profundización de la temática es esencial resaltar que las tres formas de violencia están interconectadas, manteniendo un dinamismo constante que impulsa el conflicto entre contrarios. De ahí que la única manera de abordar un conflicto como el migratorio con manifestaciones violentas consiste en atender cada una de las manifestaciones directas, estructurales y culturales. Por lo que, en el ámbito migratorio, no basta con responder a los delitos contra migrantes, sino que es necesario realizar modificaciones en la estructura del Estado y su legislación, al mismo tiempo que se trabaja colectivamente en los prejuicios, como el racismo, la xenofobia o la aporofobia hacia las personas en condición migratoria. No obstante, esto no implica caer en consideraciones de resoluciones unversalizantes, únicas y permanentes.

Por el contrario, una vez que se ha puntualizado un entendimiento de la violencia en relación con la migración como relación conflictual ahora es posible destacar que las acciones de las autoridades frente a las manifestaciones generadas por el fenómeno migratorio carecen de un impacto significativo a largo plazo. De ahí que al considerar a la migración como un conflicto se abre la oportunidad de abordar la problemática desde perspectivas alternativas que implican analizar las posibles condiciones para la paz en una relación de contrarios. Sin embargo, ahora, surge la necesidad en este escrito de contrastar las posturas de lo que se entiende por paz, con el objetivo de superar sus limitaciones mediante una revisión crítica del concepto y sobre todo atención a la búsqueda de alternativas para el conflicto migratorio.

Conflicto migratorio y paz

Existe una conexión intrínseca entre los conceptos de conflicto y paz, de manera que la temática de los conflictos suele identificarse en los escritos académicos sobre estudios de paz o cultura de paz. Sin embargo, se considera fundamental para este escrito destacar que las discusiones sobre la amplitud de esta temática han surgido principalmente desde los países del Norte Global. De ahí que de acuerdo con Mouly (2022), las aportaciones abarcan el análisis de fenómenos como conflictos armados, conflictos sociopolíticos con características violentas, intervenciones internacionales para transformar conflictos de manera pacífica, procesos de resistencia no violenta y las complejas relaciones entre conflicto, violencia y paz.

Por lo que este apartado busca evidenciar la relación habitual entre los conceptos de conflicto y paz. El propósito principal es abordar el fenómeno migratorio como un conflicto relacional que se opone, en ciertas manifestaciones, a la estructura estatal moderna. Es así que se parte de un análisis que regularmente no se consideran en los escritos del Norte Global con la intención de visibilizar alternativas que vayan más allá del uso de los llamados medios alternos de solución a conflictos (MASC). En otras palabras, se pretende presentar una opción distinta a las soluciones de la llamada paz liberal, ya que, según Palacios (2020), esta suele centrarse solo en la gestión de conflictos con el propósito de mitigarlos, transformarlos o, en su caso, resolverlos. Sin embargo, esta perspectiva no permite identificar el origen que proporciona un entendimiento com-



plejo de la realidad del conflicto, pues regularmente se funda en cuestiones universalizantes, únicas y con pretensiones duraderas o permanentes.

En este contexto, los conflictos, como aquellos surgidos de relaciones contradictorias, como es el caso del fenómeno migratorio, pueden ser abordados de manera resolutiva mediante enfoques alternativos. No obstante, esto solo sucede cuando se atienden todas sus formas de violencia, en una implementación que vaya más allá del concepto de la paz predominante. Este último, según Galtung (2003), se concibe solo como una dinámica orientada hacia un proceso de reconciliación de condiciones contradictorias.

De ahí que, siguiendo a Mateos (2011), esta paz dominante presente formas de solución a los conflictos que se sustentan en una propuesta de liberalización económica y política, dirigida hacia los supuestos de una paz duradera. Lo que, para el caso de la migración, como para otros conflictos, no repercute de manera positiva en las problemáticas, ya que las dinámicas liberalizantes de la política y la economía son las que han generado grandes movilizaciones hacia otros territorios desde finales del siglo XX, tal y como afirman autores como Castro (2021) o Varela (2021).

Esto, además, se evidencia en los estudios migratorios de Achiume (2019), quien clasifica a ciertos grupos en situación de tránsito migratorio como migrantes económicos. Este término se refiere en específico a las movilizaciones de personas que eligen mudarse debido a la insatisfacción de sus necesidades materiales. Un ejemplo claro se observa en las limitaciones resultantes de la implementación de reformas neoliberales en los Estados nacionales, así como en las peculiaridades generadas por sanciones económicas aplicadas a países que no se ajustan por completo a las dinámicas económicas o políticas globalizantes del capitalismo mundial.⁵⁴

Aunque la paz liberal se enfoca en procesos de democratización de los países, en realidad, este supuesto democratizante se centra, como afirma Mateos (2011), en crear las condiciones para que en los territorios con conflictos se desarrolle una democracia representativa; es decir, una democracia indirecta. Esto no equivale necesariamente a procesos dialogantes, sino a cuestiones de institucionalización de la estructura política y administrativa de los Estados nacionales. El objetivo de la paz liberalizadora es que la población se centre en discusiones internas para obtener cargos de representación y fomenta el crecimiento económico, evitando unificaciones que puedan dar lugar al desarrollo de conflictos entre naciones, tal como interpretan autores como Mateos (2011) o Zirion Landaluze (2017).

Lo anterior, aplicado al tema del conflicto migratorio, no responde de manera pertinente a las problemáticas surgidas del fenómeno. Esto se debe a que las manifestaciones de la migración se presentan en condiciones diversas e implica que no en todos los casos exista una ausencia de representación democrática. Por el contrario, en la mayoría de las ocasiones, como ocurre en el supuesto latinoamericano, el tránsito migratorio atraviesa territorios de Estados nacionales que presumen contar con sistemas democráticos de gobierno.

⁵⁴ Circunstancias que se identifican en las migraciones de personas de países como Cuba, Venezuela o Haití.



El conflicto, entonces, surge no por falta de estructuras democráticas, sino en el momento en que estas formas de representación no consideran la participación de todos los sujetos enfrentados. Por el contrario, las autoridades de los Estados se enfocan solo en garantizar que las personas nacionales o extranjeras que cumplen con los requisitos de ingreso regular accedan a los derechos humanos. Esto incluye a personas con la posibilidad de ser protegidas por la figura jurídica del asilo o que se encuentren masivamente en una situación de refugiadas.⁵⁵ No obstante, es evidente la ausencia de diálogo con las personas que realizan ingresos irregulares a los territorios nacionales.

En suma, es posible interpretar que las personas migrantes irregulares en consideración de las posibles condiciones resolutivas de paz liberal al conflicto migratorio carecen de la certeza de que se les garantice los derechos humanos en estos países, pues, se les invisibiliza en las participaciones democráticas de diálogo. Esto genera condiciones contradictorias de intereses entre las autoridades, que representan a la población, y los individuos en condición de tránsito migratorio. Por ello, es necesario cuestionar las raíces del fenómeno migrante a nivel mundial y regional, con el objetivo de evidenciar soluciones que se basen en la resolución crítica del conflicto. Esto implica necesariamente una propuesta de paz, pero desde un enfoque cuestionador de los postulados, las acciones y las alternativas de las salidas para abordar el conflicto migratorio.

Conflicto migratorio y paz crítica

El conflicto migratorio puede analizarse desde una propuesta de paz crítica con el objetivo de identificar posibles soluciones a las condiciones de exclusión que sufren las personas migrantes irregulares en la garantía de respeto a sus derechos humanos. Sin embargo, para lograr este propósito primero se debe de identificar de manera clara a qué se refiere esta clase de paz. De ahí que en este apartado se muestre cada una de sus características en diálogo con el fenómeno migratorio.

En primer lugar, es crucial tener en cuenta que el concepto de paz es fundamentalmente político, como sostiene Zirion Landaluze (2023). Siguiendo la perspectiva de Arendt (2018) y de Echeverría (2012), este concepto puede ser llevado a la esfera pública para ser discutido y deliberado por personas que, actuando en conjunto, tienen la capacidad para establecer sus límites y alcances, sin que estas discusiones de lo político se limiten a lo institucional. De tal manera que emerge una propuesta de construcción de paz a través del diálogo entre los sujetos inmersos en el conflicto relacional. Lo que se distancia de la paz liberal y sus enfoques universalizantes centrados en la aplicación de cambios económicos y políticos.

Esta paz, considerada posliberal por autores como Zirion Landaluze (2023), se comprende en el contexto de una realidad compleja. Esto implica que el proceso de su construcción se oriente hacia la idea de que las condiciones del fenómeno conflictivo están en un dinamismo cambiante y sin una dirección evidente. Por lo tanto, no es factible integrar una solución única y homogénea para todas las manifestaciones conflictivas. En este horizonte crítico, esta paz implica modificaciones constantes y propuestas imaginativas que se alineen con los intereses de las partes que presentan pretensiones contradic-

⁵⁵ Circunstancias que evidencian condiciones de vulnerabilidad en personas que temen por su vida o integridad personal en caso de regresar a sus países de origen. Véase Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2022b).



torias. En el caso del conflicto relacional de la migración, esto debe ajustarse tanto a la población del territorio representada por la autoridad estatal como a los individuos en tránsito migratorio por el país o la región, sin considerar intereses económicos que expolían la fuerza del trabajo migrante en un proceso de diálogo democrático.

Ahora bien, la dialogicidad del horizonte crítico en el concepto de paz crítica considera la participación de actores no solo institucionalizados a nivel nacional e internacional, sino que implica la posibilidad de intervención de las colectividades locales, informales y, principalmente, vinculadas con la problemática que origina la pugna, como lo afirma Zirion Landaluze (2023). Lo anterior, en la aplicación al fenómeno migratorio, es la posibilidad para que los sujetos en tránsito participen de manera activa. Sumado a la conciencia de cambio o modificación posible de circunstancias y de actores, permite que la propia continuidad de la manifestación de la migración mantenga una postura política en atención a los intereses del grupo heterogéneo que conforma a los sujetos migratorios.

En este contexto, es crucial considerar que, en esta interpretación alternativa de paz para el conflicto migratorio, resulta relevante abordar un aspecto descolonizante, especialmente en las condiciones del fenómeno en las zonas del Sur Global. Esto aplica tanto para la construcción de una resolución como para el análisis de la relación conflictual entre contrarios. De esta manera, es necesario reconocer que la garantía de derechos para los sujetos beneficiados por la estructura del ordenamiento jurídico interno de un país depende de la conformación histórica del Estado nacional. Lo que, según Achiume (2019), subraya la necesidad de cuestionar el ejercicio de la soberanía y la autodeterminación colectiva de la población.

La propuesta de análisis descolonizante permite, además, destacar la otra cara del uso de la estructura jurídica en el contexto relacional del conflicto migratorio. Por lo que no solo se debe considerar la exclusión que implica para los sujetos migrantes el contenido de la norma jurídica, sino que también es indispensable reconocer que el ejercicio de la autodeterminación de la población local, en atención a sus propios intereses, limita el ejercicio de los derechos humanos de las personas en condición migratoria. Por lo tanto, la soberanía nacional, de acuerdo con el pensamiento de Achiume (2019), puede entenderse como un derecho a excluir a aquellos sujetos extraños dentro del territorio, manteniendo discrecionalidad en el otorgamiento de derechos al permitir o negar el ingreso a personas extranjeras.⁵⁶

Esta diferenciación entre nacionalidades conlleva una referencia histórica a la conformación de los Estados modernos, ya que, en su mayoría, los territorios de destino coinciden con aquellos que actuaron como imperios colonizadores. En un contexto contemporáneo, estos países a menudo siguen dinámicas neocoloniales, como evidencian varios autores (Achiume, 2019; Quijano, 2000). Lo que impulsa a acciones que buscan universalizar el entendimiento de la paz duradera en un sentido de paz liberal, presentando el ejercicio de la soberanía y el derecho a la autodeterminación de los pueblos como una capacidad de exclusión de aquellos pueblos que no se benefician de los procesos históricos de dominación colonial.

⁵⁶ Discrecionalidad que se muestra de manera clara en las detenciones o ingresos permitidos en las aduanas migratorias establecidas en los aeropuertos internacionales mexicanos. Esto de conformidad con las acciones de la autoridad migratoria en los aeropuertos y demás entradas oficiales al restringir el acceso de personas de conformidad con los requisitos establecidos en la ley. Véase Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2022c).



En estas condiciones asimétricas entre los sujetos de la relación conflictual del proceso migratorio, el ingreso y la obtención de una nacionalidad en el Norte Global se consideran formas emancipatorias de las condiciones de opresión y exclusión del ejercicio de la soberanía. Esto se debe a que la relación jurídica entre un Estado nacional del Norte Global y una persona migrante que obtiene la nacionalidad asegura el respeto a los derechos humanos y, además, permite mejoras en las condiciones materiales para la subsistencia, tanto a nivel individual como colectivo, como evidencia Achiume (2019). Esto implica, además, la posibilidad de acceder a otros territorios, limitados por el principio de soberanía y autodeterminación, cuando se tiene la nacionalidad del Sur Global.

En suma, al momento de hablar de una paz crítica, debe considerarse en un sentido de crítica negativa; es decir, en un horizonte que evidencie de manera radical el origen de los conflictos. En relación con el conflicto migratorio, se puede considerar como punto de partida el núcleo de la disputa, que se centra en la exclusión de los sujetos migrantes irregulares en el respeto y en la garantía de los derechos humanos reconocidos en el ordenamiento jurídico. Esto, además, debe de considerarse atendiendo en todo momento las condiciones históricas, políticas y económicas que permiten el desarrollo de las dinámicas de opresión sobre la población en condiciones migratorias.

Conclusiones

La propuesta de solución al conflicto migratorio debe de considerarse en atención a los aspectos de la paz crítica. Sin embargo, para esto es necesario partir de que el fenómeno migratorio es un conflicto relacional entre contrarios. Lo que se origina en la negación de derechos para las personas que se encuentran en condición migratoria. Circunstancia que en la mayoría de las ocasiones no se considera desde las acciones de las autoridades estatales e internacionales que atienden el fenómeno a través de modificaciones administrativas, legales o presupuestarias.

Sumando a lo anterior, el conflicto migratorio debe de pensarse desde un aspecto complejo de la realidad de los sujetos involucrados. Por lo que se vuelve necesario superar las propuestas de la paz liberal en la que se pretende dar solución sin considerar los orígenes de la controversia. Esto debido a que la construcción de soluciones duraderas convencionales para la problemática migratoria no cuestiona el principio de soberanía o el de autodeterminación, así como la aplicación de criterios económicos, políticos o colonizantes.

En este sentido, una paz crítica aplicada al fenómeno migratorio, entendido como conflicto, depende del establecimiento de condiciones de diálogo entre los sujetos afectados. Lo que implica radicalizar la problemática acerca del respeto y la garantía de los derechos humanos para las personas migrantes. De ahí que surja la necesidad de preguntarse de manera directa cuál es el fundamento de los derechos humanos y por qué se aplican de manera discrecional sobre las personas en atención a su nacionalidad.

Estas cuestiones tienen el propósito de generar el diálogo entre sujetos involucrados en el conflicto. Por lo que las condiciones de forma dependen de la misma capacidad de organización y de agencia política de cada uno de los actores del



conflicto migratorio. Esto en consideración de que una paz crítica no corresponde a una manera de actuación lineal, universalizante y permanente. Sino que por el contrario corresponde a formas cambiantes y concretas con la realidad material de las personas. De ahí que las prácticas críticas de paz en el conflicto migratorio necesitan principalmente canales de diálogo que pueden ser institucionales, regionales o locales, abiertos, pero sobre todo en red; es decir, relacionando las exigencias e intereses particulares de colectivos, de las mujeres, de infancias, de las familias, de las personas afrodescendientes o cualquier otra condición relevante para la resolución del conflicto en el proceso de migración.

La paz crítica, entonces, en el contexto del conflicto migratorio corresponde a soluciones que no se reducen a la ampliación de los criterios individuales o particularizados a ciertos grupos familiares o minoritarios para el acceso a los beneficios de la ayuda humanitaria o de asilo político, o la creación de permisos especiales de ingreso temporal. Las propuestas de prácticas de paz crítica en el tema migratorio deben acompañarse de posibilidades de libre tránsito internacional que no se limiten por cuestiones de carácter económico, político o colonial, sino solo a excepciones puntuales que atiendan a criterios de afectación a otros derechos humanos. Lo que implica el reconocimiento real de los derechos humanos para las personas migrantes, independiente de su condición regular o irregular.

Referencias bibliográficas

- Achiume, T. (2019). Migration as decolonization. Public Law & Legal Theory Research Paper Series, 19(5).
- Arendt, H. (1997). ¿Qué es la política? Paidós.
- Benjamin, W. (1995). Para una crítica de la violencia. Letra e.
- Gamboa, G. (2015). Los objetivos del desarrollo sostenible. Una perspectiva bioética. Persona y bioética, 19(2), 175-181.
- Cadena, E. (1993). La teoría del conflicto. Esbozo de síntesis. Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, 2.
- Calderón, P. (2009). Teoría de conflictos de Johan Galtung. Revista de Paz y Conflictos. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=205016389005>.
- Cano, D. (2019). Los objetivos del desarrollo sostenible como marco para la acción y la intervención social y ambiental. Retos. Revista de ciencias de la administración y economía, 9(17).
- Castro, Y. (2021). Trabajo precario. Migración. CLACSO, 99-109.
- Chávez, Y. ¿Paz positiva? o ¿paz negativa? Reflexiones de líderes y lideresas víctimas del conflicto armado en Soacha, Colombia. En Prospectiva. Revista de trabajo social e intervención social.
- Coser, L. (1961). Las funciones del conflicto social, Fondo de Cultura Económica.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2018). Recomendación general No. 13. CNDH.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2022a). Recomendación 105/2022. CNDH.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2022b). Recomendación 106/2022. CNDH.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2022c). Recomendación 145/2022. CNDH.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2023). Recomendación 111VG (p. 33). CNDH.
- Dahrendorf, R. (1979). Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial. RIALP.
- Dussel, E. (1994). 20 tesis de política. Edit. Sígueme.
- Echeverría, B. (2012). Valor de uso y utopía. Siglo XXI.



- El Excelsior. (2023). El tema migratorio ha rebasado a las autoridades: Batres. El Excelsior. <https://www.excelsior.com.mx/comunidad/tema-migratorio-ha-rebasado-a-las-autoridades-batres/1618450>
- El Herald de Juárez. (2023). Autoridades y delincuentes generan que no lleguemos: Migrantes. El Herald de Juárez.
- Foucault, M. (1975). Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión. Siglo XXI.
- Forbes. (2023). Migrantes protestan en Tapachula para exigir permisos de tránsito. Forbes. <https://www.forbes.com.mx/migrantes-protestan-en-tapachula-para-exigir-permisos-de-transito/>
- Galtung, J. (2003). Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización. Bilbao.
- García, J. (2021). Objetivos del desarrollo sustentable y sus funciones sustantivas en las instituciones de educación superior. Actualidades investigativas en educación, 21(3), 1-34.
- Gómez, S. (2023). Ante protestas por migrantes, Batres pedirá que se quite la oficina de la Comar en Tláhuac. Revista Proceso. <https://www.proceso.com.mx/nacional/cdmx/2023/11/7/ante-protestas-por-migrantes-batres-pedira-que-se-quite-la-oficina-de-la-comar-en-tlahuac-318114.html>
- Hernández Osorio, L. (2023). Migrantes, en el limbo tras cierre de oficina de Comar en Tláhuac. La Jornada. <https://www.jornada.com.mx/2023/11/13/politica/005n1pol>
- Illera, M. (2022). Conflicto, derecho y mecanismos alternos. Revista Ius et Praxis, 28(1), 236-253.
- Isacson, A., & Verduzco, A. L. (2023). Los ataques contra los albergues para migrantes en Tijuana crecen, mientras EE. UU. devuelve a cientos de migrantes al día. WOLA Washington Office on Latin America. <https://www.wola.org/es/analisis/los-ataques-contra-los-albergues-para-migrantes-en-tijuana-crecen-mientras-ee-uu-devuelve-a-cientos-de-migrantes-al-dia/#:~:text=Jan%202023%20%7C%20An%C3%A1lisis-,Los%20ataques%20contra%20los%20albergues%20para%20migrantes%20en%20Tijuana%20crecen,cientos%20de%20migrantes%20al%20d%C3%A1a&text=Los%20albergues%20para%20migrantes%20sin,un%20aumento%20alarmante%20de%20ataques>
- Kuromiya, A. (2019). Jóvenes guatemaltecos del sector doméstico en el Soconusco, Chiapas. Sus experiencias e imaginarios. Estudios fronterizos, 20.
- La Jornada. (2022). Miles de migrantes exigen documentos de libre tránsito en Chiapas. La Jornada. <https://www.jornada.com.mx/noticia/2022/07/27/estados/miles-de-migrantes-exigen-documentos-de-transito-en-chiapas-4888>
- Mateos, O. (2011). Límites y contradicciones de la construcción de la paz liberal. Un estado de la cuestión a través de las experiencias en África Subsahariana. INGURUAK Revista vasca de sociología.
- Meza, L. (2022). Trabajadores procedentes del Triángulo Norte de Centroamérica en México. Análisis de su integración laboral. Estudios Económicos, 37(2), 233-283. <https://doi.org/10.24201/ee.v37i2.431>
- Mouly, C. (2022). Estudios de paz y conflictos. Teoría y práctica. Peter Lang.
- Organización Internacional para las Migraciones (2018). La migración en la agenda 2030. Organización Internacional para las Migraciones.
- Palacios, J. (2020). La epistemología de la mediación y su impacto en la profesionalización de los MASC en la cultura de paz. Eirene Estudios de paz y conflictos, 3(4), 25-36.
- Pérez, J. (2015). La cultura de paz y resolución de conflictos. La importancia de la mediación en la construcción de un Estado de paz. Revista científica Ra-Ximhai, 11(1).
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas (pp. 777-832). CLACSO.
- Quintana, L. (2023). Espacios afectivos. Instituciones, conflicto y emancipación. Herder.
- Rex, J. (1985). El conflicto social. Siglo XXI.

- Secretaría de Gobernación (2023). Estadísticas migratorias. Síntesis 2023, Secretaría de Gobernación.
- Varela, A. (2021). Luchas migrantes. *Migración*, 49-59.
- Viña, D. (2022). Más de 2000 migrantes protestan en la COMAR de Tapachula por la saturación y los plazos de espera. *Diario El País*. <https://elpais.com/mexico/2023-01-04/mas-de-2000-migrantes-protestan-en-la-comar-de-tapachula-por-la-saturacion-y-los-plazos-de-espera.html>
- Voz e imagen de Chiapas. (2023). Vecinos inconformes por establecimiento de migrantes en Tapachula. *Noticias Chiapas*. <https://nvinoticias-chiapas.com/chiapas/tapachula/03/04/2023/54147/>
- Zirion Landaluze, I. (2017). Construcción de la paz posconflicto. Una introducción crítica a la paz liberal. *Boletín de recursos de información*, 50.
- Zirion Landaluze, I. (2023). Insumos teóricos para una construcción de paz crítica y posliberal. En *Pax crítica. Aportes teóricos a las perspectivas de paz postliberal* (pp. 15-41). Tecnos.

III. **Normatividades y pedagogías críticas para la construcción de la paz**





Paz crítica, justicia radical y democracia popular de derechos. Apuntes para asediar la paz neoliberal desde otro derecho posible

SILVANO CANTÚ



Antonio Vivaldi, *Nulla in mundo pax sincera*

Introducción

El derecho moderno se ha vuelto un obstáculo para su propia realización. Pasó de emancipatorio a hegemónico, de revolucionario a imperial, de esperanza del pueblo constituyente a prisión administrada por lo constituido. La letra de la norma no puede ser más contrastante con su efectividad.

Al cabo de los quiebres que han marcado los últimos dos siglos y medio, las herramientas jurídicas disponibles han sido vaciadas de sus contenidos democráticos y se han articulado a la estrategia de los intereses de los aparatos globales de poder hegemónico. ¿Puede hacer algo el derecho disponible para realizar las promesas de las modernidades jurídicas, tanto la liberal de 1789 como la social de 1848? ¿Las promesas feministas, interculturales, diferenciales? ¿Es verosímil hoy que podamos construir otro derecho, que sirva a la paz con justicia en democracia?

La tesis que recorre este texto es que el derecho disponible podría servirnos, a lo mucho, para iniciar el viaje, pero no para llegar a su destino final. Es necesario avanzar a un derecho democrático que parta de una base diferente, de arranque, exigiendo la literalización de sus promesas originarias, hasta llegar al momento en el cual sea costumbre que los pueblos ejerzan las libertades en igualdad, las diversidades en diálogo y la dignidad como justicia, todos los días, en cada relación. Si el derecho un día hace posible que la paz sea verosímil, habrá cumplido su misión, hasta que nuevas condiciones históricas exijan un nuevo ajuste.



Sobre estas coordenadas de navegación me extenderé en el primer apartado, sobre los nudos que estimo que han frustrado la realización material del derecho como expresión de la soberanía popular y por qué el derecho mismo ha sido parte del problema. En el segundo apartado me referiré a una paz deseable, una paz crítica, que pueda alcanzarse a través de un derecho que apueste a la radicalización del sentido de justicia y tome en serio la soberanía popular.

Retorno a lo diferente. Justicia radical para asediar la pax neoliberal

El derecho liberal y su exacerbación neoliberal son continentes precarios, obscenamente instrumentalizados para administrar un contenido explosivo: el poder del constituyente. Aunque caben algunas distinciones a apreciar entre las experiencias de neoliberalización,⁵⁷ sus líneas generales operan como una configuración de las siguientes funciones: a) la central, encaminada a garantizar la efectividad de la Lex Mercatoria global, b) otra para gestionar los vastos rebaños humanos en el Primer Mundo mediante biopolíticas encaminadas a armonizar las contradicciones que se derivan de la adscripción del viviente tanto al mercado como a una ciudadanía mínima, y finalmente, c) otra para neutralizar las oleadas de descontento, destrucción y daño colateral en el Sur global, a través de necropolíticas que delinean cartografías de represión, flujos legales e ilegales de personas y mercancías, así como la extracción de recursos naturales.

En esa pax neoliberal, lo constituyente es lo reducido a exterior, anormalizado por el límite constitutivo de la normalidad, fijado por el derecho, y lo constituido es la máquina de preservar la hegemonía. El derecho, bajo este esquema ha producido sus propios sujetos de gestión del acceso a los derechos: las instituciones del Estado liberal que administran una demo-arquía, poder sobre el pueblo, y no una demo-cracia, poder del pueblo (Sanín, 2011). La máquina ha hecho lo necesario para que el sujeto popular exteriorizado, además de anormal, sea débil.

Por ello, para hacer la traslación de la demo-arquía de soberanía enajenada y derechos despolitizados, a una democracia que literalice la soberanía popular y el derecho a tener derechos, bases de una convivencia emancipada, es preciso subvertir el coto positivista e institucionalista vigente, relanzar el poder popular y construir desde ese poder, otro derecho, que se funde en una concepción radical de la justicia para la paz común, que no se limite a renovar las formas para dejar intocadas las viejas sustancias; a saber: la forclusión del constituyente, la privatización de lo común, el fetichismo normativo y el deductivismo descontextualizado de la epistemología jurídica vigente.

⁵⁷ La neoliberalización no es un proceso bajo un modelo universal, observa David Harvey, pero tiene efectos y jugadores universales: la reconcentración de riqueza en manos de la clase capitalista y el consecuente deterioro social y económico de poblaciones mayoritarias. Añade: "Un proyecto manifiesto sobre la restauración del poder económico en beneficio de una pequeña elite probablemente no cosecharía un gran apoyo popular. Pero una tentativa programática para hacer avanzar la causa de las libertades individuales podría atraer a una base muy amplia de la población y de este modo encubrir la ofensiva encaminada a restaurar el poder de clase. Por otro lado, una vez que el aparato estatal efectuase el giro neoliberal, podía utilizar sus poderes de persuasión, cooptación, de soborno y de amenaza para mantener el clima de consentimiento necesario para perpetuar su poder. [...] este fue el punto fuerte particular de Thatcher y de Reagan." El derecho neoliberal ha instrumentado al pie de la letra estas recetas para destruir las libertades y derechos de las mayorías, de la mano con los componentes culturales (posmodernistas, etcétera) del *sentido común neoliberal*, con la que han logrado convencer a los pueblos de su necesidad y cierre ante toda alternativa (Harvey, 2007: 45-71).



LA JUSTICIA RADICAL COMO RETORNO A LO DIFERENTE

La paz es un problema político al que debemos plantar respuestas políticas. Por ello, sólo es posible a través del conflicto democrático que trae de nuevo a la arena del debate a los antagonistas del viejo e irresoluto problema del poder desigual en el seno de toda sociedad. Mientras Platón nos decía que la justicia y la paz, incluso la comunidad política misma, eran manifestaciones empíricas de arquetipos eternos, sólo interpretables por el rey-filósofo, o mientras Hobbes postula un soberano que pacta y preserva el orden contractual con sus súbditos, mediante el trueque de libertades por la salvación del caos encarnado en la comunidad, la democracia, por el contrario, es el tipo de régimen que reconoce en el constituyente la legitimidad, el poder y la razón para construir una paz que supere la dislocación estructural que condiciona hoy nuestro acceso a su materialidad (Laclau, 1993).

Los sujetos de un proyecto emancipatorio democrático deben decidir, en ese marco, si apuestan a transformar las estructuras de poder que producen violencia, para garantizar su no repetición, o se limitan a reformar el orden social hegemónico, remendando por enésima vez la síntesis imposible de democracia y capitalismo y desplazando en el tiempo el fin del ciclo irracional de autodestrucción por exclusión y violencia.

En un sentido radical de justicia, sólo cabe la primera opción. Como explica Costas Douzinas (Sanín, 2011, p. 21-25), la lucha perpetua entre “poder constituido y constituyente” actualiza un choque dialéctico en el cual los términos de justicia e injusticia no admiten síntesis. “La injusticia -sostiene- no es el revés de la justicia; lo injusto no es la contradicción de lo justo, ser víctima de una injusticia no es el opuesto lógico de cometer una injusticia.” Esta formulación de los términos del antagonismo suspende potencialmente las reglas de reproducción de la hegemonía y, con ello, invoca al constituyente democrático para refundar el orden social por fuera de lo constituido.

En “Ellas hablan” (Women talking), novela de Miriam Toews, llevada al cine por la directora y guionista Sarah Polley, este dilema se vuelve tangible; es decir, disponible y creíble.⁵⁸ Aunque es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo, parafraseando a Žižek, las líneas relacionales a través de las cuales podemos subvertir los códigos de dominación y violencia para vivir en paz con otras personas son ubicuas y nos articulan a su reproducción con formas de consentimiento directo o indirecto de las cuales no estamos conscientes, al menos la mayoría de las veces. Ellas hablan es una historia diferente porque plantea una deliberación racional-emocional sobre las posiciones disponibles, la construcción de un nosotros/os emancipatorio y una acción que no se repliegue al pasaje al acto. La solución no está dada de antemano en el interior de la comunidad, sino que debe construirse explorando su exterior. Se verá que ahí tampoco hay nada dado de antemano, sino el terreno apto para construirlo radicalmente.

Un grupo de niñas y mujeres en una comunidad menonita aislada habla de un fenómeno del que todas han sido víctimas: un patrón de violaciones sexuales cometidas por muchos de los hombres del lugar, que las habrían sedado con drogas para

⁵⁸ Cfr. Sobre los conceptos de disponibilidad y credibilidad de los discursos emancipatorios, de tal modo que puedan verse como alternativas aceptables en los territorios. Ver Laclau (1993).



caballos con el fin de abusar de ellas. Al despertar, lastimadas, las mujeres son convencidas por los lugareños y el pastor de que la causa de aquello habría sido sobrenatural o fisiológica. Pero ellas primero saben y, cuando están a solas, hablan. La verdad, con su testigo: el dolor, abre paso a la justicia. Pero no pueden esperarla de las autoridades patriarcales de la comunidad. Deben darse la justicia a sí mismas, pero antes deben inventarla radicalmente, a partir de lo que sienten, desean y pueden.

Para alcanzarlo, se plantean tres posibles cursos de acción: no hacer nada, hacer la guerra a sus maridos, hermanos, padres o reactivar lo imposible (la paz) en el seno de lo sedimentado, desquiciar lo que es, con el asedio de lo imposible, lo inimaginable: irse, es decir, no huir, sino activar la cláusula no escrita de salida de aquel contrato patriarcal y antropófago.

El relato, sin embargo, nos deja una sensación de incompletitud. Parecería que hay una puesta en seguridad, funcional al instinto de preservación, pero la potencia no se vuelve subjetividad política plena, hiperpotencia, como diría Enrique Dussel (2006), sino hasta en tanto aquella horda de mujeres pasen de evadir el conflicto, en una formulación romantizada de paz negativa, de mero desplazamiento forzado, al momento de efectiva puesta en libertad constituyente: la constitución de una comunidad nueva.

Esto que se insinúa imposible para el sentido común contemporáneo, este surplus de significación con respecto de la democracia y la justicia es lo posible desde la espectralidad de la paz, desde la inminencia de su presencia, en el sentido débil-mesiánico del que hablaba Walter Benjamin. Estimo que ese sentido de la paz con otros, la paz en democracia no estará encarnado en un hipotético Cristo individual, ni en un acontecimiento (Badiou), sino que será asequible como el diligente y arduo proceso de construir el pueblo a través de la literalización de los derechos humanos como significación jurídica disponible de la subjetividad soberana popular.⁵⁹

Si la democracia no se construye como titularidad efectiva de la soberanía por parte de todas y todos en común, sólo estaremos renegociando el clausulado de la distopía, no la salida del contrato impuesto. No hay vía de escape del planeta. No hay otra humanidad afuera. La paz es una posibilidad inmanente, no una revelación desde la trascendencia. No hay hombre nuevo ni mundo nuevo. La paz es hogarificar el mundo disponible como vida del sujeto intersubjetivo;⁶⁰ esto es, el

⁵⁹ Al respecto, Guillermo Pereyra recuerda en un diálogo entre Walter Benjamin, Derrida y Agamben que “[l]a democracia por venir tiene la estructura de una ‘mesianicidad’ sin mesianismo’ [...] porque supone la promesa de un mundo más justo por venir, pero sin el mesianismo de la salvación y la existencia de una tierra prometida que pueda ser alcanzada y apropiada definitivamente. [...] la democracia por venir es el pensamiento y la praxis de una democracia no sostenida en la potencia absoluta de la soberanía.” Añade: “A toda generación, escribía Benjamin en el umbral del horror, ‘nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica’, que es débil porque destruye sin [...] refundar mitos dominantes.” ¿Qué puede prometernos una democracia por venir, llevada por una fuerza como esta? “[...] abrir paso –concluye Pereyra– a una vitalidad que rompa el *continuum* de la soberanía unilateral que asumen tanto los países occidentales como los no occidentales” (2011: 51, 52).

⁶⁰ En diálogo con Enrique Dussel, Alejandro Rosillo postula un sujeto intersubjetivo que se constituye “[...] en el encuentro con el otro. A partir de ahí, se trataría de constituir subjetividades de personas y de pueblos; es decir, tanto subjetividades personales como subjetividades colectivas. El pensamiento que se refugia en el centro, que parte de él, termina por pensarlo como la única realidad. Fuera de sus límites sólo está el ‘no-ser’, la nada, la barbarie, el ‘sin-sentido’, el ‘otro sin razón’. Por eso, el lenguaje de derechos humanos debe recuperarse, en parte, como recuperación no “del otro sin razón” (encriptamiento) sino de ‘la razón del Otro’” (Rosillo, 2015: 4-7).



sujeto democrático en diálogo con las colectividades y las estructuras que ellas crean. La transformación, que resulta de la crítica de lo dado, es el poder popular capaz de llevarnos a ese estadio.

Los discursos pueden habitarse, y ser hogar o ser prisión.⁶¹ La democracia de soberanía enajenada es un discurso jurídico y político penitenciario. La democracia que se literaliza y se articula como materialización cotidiana y relacional de la justicia es un hogar posible, el hogar que significa la concreción de una paz crítica. Su fuerza se manifiesta a través de un sujeto intersubjetivo, como potencia de hogarificación.

Esa apuesta constituyente de la paz ha de ser ensayada mediante la construcción de un orden simbólico de lo común que sea más habitable que el orden disfuncional del liberalismo/neoliberalismo. Ni la paz ni la democracia existen aún, parecería sugerirnos la idea de habitabilidad de sus enunciaciones por parte de otro sujeto de otros derechos, sino que la praxis de la paz será su condición de posibilidad.

Acaso no sea preciso saltar del interior de la hegemonía a un exterior insospechable, desde donde habremos de construir todo a partir de la nada. No existe la nada histórica. Aunque son mayoría los fragmentos distópicos de la casa embrujada de la hegemonía, no todo es descartable o destruible. Podemos imaginar a las mujeres de Ellas hablan llevando consigo lo que les era útil del lugar que abandonarán, y luego volviendo a la comunidad, pero no a la misma comunidad de violencias, sino a otra comunidad, en un retorno a un hogar-otro. Debemos volver a donde mismo, pero siendo otro, con los otros.

El poder constituyente, como lo reprimido, retorna como un trastorno a lo constituido. ¿De qué depende que el sujeto constituyente retorne como violencia y caos, o que lo haga como emancipación y redimensionamiento de la efectividad del derecho?

En “Back to the Future II”, Marty McFly, llevado por la codicia y la imprudencia, altera el presente del que provenía (1985), al viajar a 2015 y comprar un almanaque deportivo que cae en manos de su archienemigo, el vodevilesco Biff Tannen. Este toma prestada la máquina del tiempo, viaja a 1955 y entrega a su Yo del pasado el libro que utiliza para volverse multimillonario, haciendo apuestas deportivas infalibles. Este cambio en el pasado reconfigura retroactivamente el entramado relacional de los personajes, así como la memoria puede modificar los eventos sobre los que se extiende.

McFly y el Doctor Brown deberán destinar el resto del filme a resolver aquel embrollo que bifurcó el tiempo en un presente pasado y un presente distópico. Cuando vuelve al futuro, el presente pasado no se recupera, el presente distópico se diluye como un mal sueño, pero hay, a cambio, un nuevo presente, en el que los efectos han modificado a sus causas. Este retorno en un presente resignificado se vuelve expreso en la tercera parte, cuando McFly supera la presión social y evita

⁶¹ Uso la expresión “habitable” en un modo borgiano. Al enterarse de la derrota nazi en 1944, Borges apuntó: “Ser nazi [...] es, a la larga, una imposibilidad mental y moral. El nazismo adolece de irrealidad, como los infiernos de Erígena. Es inhabitable; los hombres sólo pueden morir por él, mentir por él, matar y ensangrentar por él. Nadie, en la soledad central de su yo, puede anhelar que triunfe.” Citado de “Anotación al 23 de agosto de 1944”, que forma parte del volumen de ensayos *Otras inquisiciones* (1953).



verse implicado en un accidente desastroso para su destino. Es el tipo de retorno que habría de esperar que logren las mujeres de Women talking o cualquier otro sujeto en busca de su emancipación.

Una vuelta al hogar, y más precisamente, a un hogar que aún no existe, pero cuyo cimiento está ya disponible en el deseo activo y consciente de volver fuera de la hegemonía y que, a partir de ese nuevo fundamento, se construya desde la subjetividad intersubjetiva del pueblo.

Hacer justicia a la paz: apuntes para la transformación de la prisión jurídica liberal en hogar común popular



Iron Maiden, *Justice of the peace*

Para que los derechos humanos tengan la potencia popular de la transformación, como exige la construcción de una paz crítica, es preciso sustraerlos del rincón subalterno al que han sido reducidos por la hegemonía, el de ser contenidos parciales del derecho y relocalarlos como mediación simbólica (jurídica y cultural) entre lo comunitario soberano, lo intersubjetivo y lo individual. Para ello, en línea con un constitucionalismo garantista, debe verse en los derechos humanos el principio que evalúa la validez material de todo contenido jurídico.

Bajo esa construcción, el derecho (instituciones, procedimientos, metodologías, interpretaciones, presupuestos) se erige en garantía de garantías de los derechos humanos, en tanto que los derechos fungen las veces de medios para la ejecución de la soberanía popular. El Estado es la caja de herramientas de los derechos. Esta articulación significa lo diferencial de una democracia popular de derechos, tomando así distancia con respecto a los discursos que insisten en encauzar los derechos a la mayor intocabilidad del statu quo.

En esa articulación democratizadora caben dos horizontes de factibilidad: a) defender los derechos con las herramientas disponibles hoy para alcanzar una paz posible, y b) fortalecer las posiciones populares, para que el sujeto legítimo de soberanía esté en condiciones de ampliar las dimensiones de la paz, a través del reconocimiento de nuevos derechos y el establecimiento de garantías para su cumplimiento.



ALCANZAR UNA PAZ POSIBLE, HOY

El primer momento hacia la hogarificación de la realidad social es exigir y conquistar la vigencia plena del derecho democrático vigente. Sobre esa plataforma provisional de movilización hacia el horizonte utópico, se pueden edificar las condiciones para aproximarnos a la paz, cuanto antes. El hogar es, entonces, la paz, y los derechos, sus ladrillos.

Esto es factible dadas nuestras condiciones vigentes. Si ellas cambian, la estrategia debería cambiar. Lo cierto es que el sujeto popular está en construcción, y mientras no se hegemonice, se antoja deseable armonizar lo posible con los límites objetivos y hasta ahora ineludibles de la acción humana: nuestra condición de mortalidad y los condicionamientos de nuestra capacidad de conocer y comprender la realidad. Moriremos pronto. Pero sobre ese terreno precario, imperfecto, efímero, podemos decidir si heredamos transgeneracionalmente el cimiento de un hogar o de una prisión.

En el estadio actual del poder hegemónico, llevar la vigencia formal de la soberanía popular y los derechos humanos a su literalidad material puede ser más subversivo que desechar los derechos y buscar un discurso nuevo de la nada. Además, es preciso recordar que los derechos no han sido conquistados por las élites ni por corporaciones transnacionales, sino por el pueblo, a través de luchas históricas. La apuesta por la literalización de los derechos es emancipatoria, en tanto que el discurso anti-derechos ha sido siempre conservador.

PENSAR Y DEFENDER LOS DERECHOS VIGENTES DESDE UNA LECTURA CRÍTICA

El modelo constitucional en derechos humanos que está vigente en países como México, desde 2011 (y con anterioridad en Colombia, Perú, Uruguay, Bolivia...), consiste en un esquema de principios hermenéuticos, metodologías de reenvío normativo e interpretativo, así como criterios de preferencia normativa en casos de antinomias que establecen relaciones dinámicas entre diversos sistemas jurídicos para favorecer en cada caso la mayor protección posible de los derechos de las personas, más allá de lo que dispone la legalidad formal tradicional e, incluso, del texto constitucional y convencional, en aquellos casos en los cuales la protección más amplia recae en cualquiera de las sedes de producción normativa (interna o internacional), cuyos contenidos hacían parte del orden jurídico nacional vigente desde antes de la reforma. De este modo, la interpretación conforme a derechos y el principio pro personae condensan una regla de democraticidad de lo jurídico.⁶²

No es una base despreciable para comenzar a democratizar el derecho positivo, porque permite que lo constituido, si es interpretado en clave de derechos, sirva a la máxima protección de un núcleo sustantivo de valores civilizatorios, como la dignidad, la libertad, la igualdad, la paz, etcétera, en coincidencia con los propósitos de una democracia popular de derechos.

⁶² Estas dos vías constitucionales de interpretación, reenvío y desplazamiento constan en el párrafo segundo del artículo 1º constitucional (reforma del 10 de junio de 2011), cuyo texto es el siguiente: “Las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta Constitución y con los tratados internacionales de la materia favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia.”



Algunos de los valores citados incluso tienen una fuerza formal con pretensiones de exterioridad al ámbito de disponibilidad del Estado, al conformar un núcleo duro de derechos insuspondibles, indistintamente del contexto; por ejemplo, la prohibición absoluta de la tortura, la ejecución arbitraria, la desaparición forzada, la esclavitud o la discriminación, o bien, la vigencia absoluta de los derechos de la niñez, de la personalidad jurídica, de la libertad de conciencia, de los derechos políticos y de las garantías de acceso a mecanismos institucionales para hacer justiciables esos derechos.⁶³

En determinados casos, como cuando un particular ejerce la violencia contra otros, o incluso en los peores escenarios de emergencia (guerra, conflicto armado interno, convulsiones políticas o sociales), el Estado puede disponer de la libertad de tránsito o de la inviolabilidad de las comunicaciones privadas de las personas, pero bajo ningún concepto puede disponer de los derechos intangibles del núcleo duro. Esta limitación sin excepciones estructura el derecho de una manera democrática, porque el poder del Estado encuentra en este umbral un límite de límites que funciona como constitutivo de una normalidad democrática.

La corrección de las normas y actos de la autoridad, que en un derecho positivista se deriva exclusivamente de su validez formal (haber sido producida por el órgano de Estado facultado para el efecto), sólo puede medirse ahora, bajo un derecho garantista, a partir de su compatibilidad con las normas democráticas que reconocen y protegen derechos humanos; es decir, los derechos evalúan la validez sustancial de todo derecho y de toda política. Esas normas democráticas constan, al menos por ahora, en un bloque de constitucionalidad integrado por los contenidos que reconocen derechos humanos en la Constitución y en los instrumentos de derecho internacional ratificados por el Estado.

Estas normas del bloque de constitucionalidad de derechos humanos no son solo un catálogo monolítico, sin conexión especial con las normas que regulan la actuación del Estado, sino que sirven como los reactivos de un test aplicable al conjunto del derecho y a las formas legítimas para su ejecución que la doctrina jurídica denomina interpretación conforme. Conforme a derechos humanos, precisamente. Hoy, es la única forma de interpretación jurídica reconocida por la Constitución en países como México.

A partir de la adopción del nuevo modelo constitucional, se ha dado paso a innovaciones metodológicas y hermenéuticas de importancia en el campo jurisdiccional y legislativo.

En el primero, por ejemplo, se adoptó el control difuso de convencionalidad, derivado de la Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el caso de desaparición forzada de Rosendo Radilla, perpetrada por el Ejército Mexicano, en el contexto de la contrainsurgencia de los setenta que azotó a cientos de pueblos campesinos, grupos de estudiantes y movimientos sociales de izquierda, entre otros. No fue una invención de jueces -y sigue provocando resistencias a muchas

⁶³ El marco básico de la indisponibilidad de estas normas de *ius cogens* (derecho internacional inderogable) lo hallamos en los artículos 4 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y el 27 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos. México positivó este núcleo inderogable en 2011, al incorporar este alcance al artículo 29 constitucional.



y muchos de ellas/os-, sino la consecuencia de décadas de exigencia de justicia por las víctimas de la violencia política de Estado.

En el campo legislativo, por otra parte, se han emitido normas que profundizaron y especializaron los alcances de la interpretación conforme en materia de derechos de las víctimas de violaciones de derechos humanos y delitos, tortura, desaparición forzada y desaparición cometida por particulares, disposiciones que son necesarias en cualquier Estado democrático, pero urgentes en el caso mexicano, cuyo conflicto armado interno no declarado ha dinamitado la paz en todo el territorio, a manos de las fuerzas públicas y el crimen organizado.

Como en el litigio del caso Radilla (2009), el impulso de la reforma constitucional (2011), la Ley General de Víctimas (2013) y las normas especiales sobre tortura y desapariciones (2017) fueron impulsadas y defendidas por los colectivos de víctimas y la sociedad civil, ante perniciosos embates institucionales y la intimidación de las mafias.

Se retornó al mismo terreno, pero con otra subjetividad y otra significación de las relaciones jurídicas.

Pero ninguna de estas conquistas puede considerarse definitiva. Tampoco revolucionaria. En el fondo, lo que se ha hecho en este rubro es ampliar los campos de influencia del Estado, que en la implementación de las normas ha jugado a las operaciones típicas de neutralización del soberano hegemónico: reducir el potencial transformador del modelo constitucional en derechos humanos a una metodología judicial (cuyos operadores siguen anclados a la vieja epistemología deductivista, de jerarquías normativas kelsenianas); aplastar los derechos de las víctimas y las medidas para garantizar su acceso a la ayuda de emergencia, seguridad y reparación bajo una burocracia insuficiente, retardataria e inadecuada; inhibir la adopción de mecanismos de participación efectiva en el diseño e implementación de las nuevas instituciones por parte de los colectivos de víctimas y sus comunidades, y constreñir a lo decorativo la referencia al nuevo derecho democrático.

Igualmente, lamentable es que uno de los propósitos centrales de estas iniciativas; a saber, poner fin a una política de seguridad que gira en torno a la guerra y que se ha acreditado estar manchada de corrupción, impunidad e ineficiencia, una política auténticamente típica de un estado de excepción no declarado no ha sido replanteada para validarla a luz de la nueva gramática de la justicia.

Debíamos salir del sótano del artículo 29 (suspensión de garantías) para acercarnos lo más posible al horizonte abierto del 1º, pero seguimos reclusos en el laberinto del securitismo, impuesto desde la globalidad neoliberal por el minotauro de los poderosos intereses militares y criminales transnacionales.

Por eso, mientras el sujeto popular se fortalece frente al Estado y debilita los incentivos que tiene hoy para subyugarse ante los intereses cupulares o los poderes fácticos, es preciso seguir haciendo avanzar y multiplicar los casos de aplicación de las herramientas garantistas vigentes a través de estrategias como el litigio estratégico, la documentación de casos, el positivismo de combate, el pluralismo jurídico, el acompañamiento integral a víctimas, la organización ciudadana de la búsqueda de personas desaparecidas, la autogestión cooperativa, la protesta social...



UN DERECHO PARA RETORNAR A LO OTRO DEMOCRÁTICO

No basta con democratizar el derecho existente, sino sobre todo la epistemología y la ontología que operan en el fundamento de las significaciones jurídicas; es decir, el sentido común que normaliza el comportamiento antipopular de las instituciones normativas y políticas vigentes.

Como señala Giorgio Agamben: volver del estado de excepción al estado de derecho no es posible, “puesto que ahora están en cuestión los conceptos mismos de ‘estado’ y ‘derecho’. Pero sí es posible intentar detener la máquina, exhibir la ficción central, [...] porque entre violencia y derecho, entre la vida y la norma, no existe ninguna articulación sustancial” (2004, p. 156). Sin embargo, como hemos dicho, podemos ensayar el retorno a lo otro y construir radicalmente desde ahí.

En esta clave, la primera traslación consiste en devolver el discurso jurídico a su autor legítimo, mediante un encadenamiento nuevo de las dimensiones de reconocimiento, representación y redistribución.

En esa operación, la soberanía debe pasar de una soberanía de suprasubordinación (jerárquica, vertical, excluyente, universalista, esencialista) a una de coordinación (colaborativa, horizontal, incluyente, plural, diverso), como se experimenta actualmente en algunas estructuras comunitarias autonomizadas de las figuras típicas de la democracia representativa de partidos y del Estado policial (por ejemplo, el caso de la comunidad purépecha de Cherán, en Michoacán, o las policías comunitarias de Guerrero). Otras configuraciones de esta índole son las asambleas populares, los consejos comunales o las organizaciones cooperativas.

Aunque hay una cantidad importante de experimentos fallidos en este campo, también hay experiencias afortunadas y potencialidades inexploradas que sólo podrán constatarse si se intentan. No creerlo posible es perder el partido sin haber tocado el balón. Si damos más energía y tiempo a este tipo de iniciativas, podremos tejer redes de ensayo y circuitos de emancipación que hagan avanzar el poder comunitario, hasta que puedan contrapesar a las potestas hegemónicas.

REDIMENSIONAR EL *CORPUS IURIS* DEMOCRÁTICO

El constituyente no sólo debe estar reunido en estas redes y circuitos emancipatorios, sino que también debe tener efectividad en su incidencia estructural. Lo autogestivo cerrado en sí mismo es un primer paso, pero no dar el siguiente lo condena a ser inocuo. Por ello es indispensable profundizar en la consolidación de un *corpus iuris* democrático. Esto significa preservar y ensanchar el conjunto de normas jurídicas y políticas para su implementación que reflejen y promuevan los valores y los principios de una democracia popular, al tiempo que regula y limita los poderes fácticos y las violencias dentro y fuera de la comunidad.

¿El pueblo debe poder expresarse? Se garantiza la libertad de expresión de sus integrantes, pero, además, las garantías para que nos hablemos y oigamos entre todas y todos (reconocimiento al carácter vinculante de las elecciones en asam-



bleas populares, plebiscitos, referendos, revocaciones de mandato, consejos comunales en la ciudad y el campo, en las plantas fabriles, en los centros laborales y educativos, etcétera). De otro modo, sólo seremos libres para gesticular, para hacer el ridículo en TikTok, para interpelar a nuestros followers a cambio de likes, pero dejando las estructuras intocadas.

¿El pueblo es efectivamente soberano porque las normas dicen que tenemos derechos políticos? No basta, es preciso que esos derechos se traduzcan en una potestas diseñada y ejecutada con representaciones populares contempladas para el desempeño de todas sus funciones (no sólo lo ejecutivo o legislativo, también lo judicial y los órganos autónomos, descentrados o descentralizados). Además, sus programas, presupuestos y prioridades deben ser fijadas por el pueblo en deliberación y votación directas, etcétera.

¿Esto viola el derecho político a ser votada o votado? No, cualquiera puede ser elegido mandatario de la voluntad popular para ejercer la función que se le hubiera confiado.

¿Existen riesgos de manipulación, demagogia, gobierno de los peores? Sin duda. Pero esto ya ocurre con el modelo representativo de soberanía enajenada por las élites. La clave no está en reconocer o restringir un derecho, sino en diseñar garantías de ejecución que aseguren la lealtad al núcleo de principios y valores fundamentales. Por ejemplo, en este caso, los mismos derechos imponen imperativos a satisfacer por los perfiles de quienes deseen ejecutar un mandato popular: no haber sido hallado responsable de violaciones de derechos humanos, no haber incurrido en desviaciones con respecto a lo mandatado por la mayoría, mandar obedeciendo, etcétera.

¿Este modelo es compatible con la persistencia de estructuras, procedimientos e instituciones de la democracia formal (representativa, electoral)? Si no hay más remedio, sí, siempre que se construyan garantías para que la soberanía resida en quien siempre debió residir, si hablamos de una democracia seria.

¿Puede haber empresas que distribuyan los satisfactores a las necesidades a cambio de dinero obtenido individualmente a través del trabajo?

Sí, pero ningún modelo económico, de mercado o no, puede erigirse en fin en sí mismo, ni su interés -por más amparado que esté en contratos privados- puede prevalecer por encima del interés común. ¿Merecen esas empresas una indemnización en caso de que, en aras del interés social y el mayor beneficio para la mayor cantidad de personas, el derecho les imponga restricciones a la libre circulación y explotación económica de sus mercaderías? Sí, en la justa proporción y sin que ello condicione la satisfacción de las necesidades mayoritarias, porque en una democracia de derechos, la dignidad de las personas es más importante que la seguridad del dinero.

Literalizar el carácter popular y conforme a derechos de lo democrático radical se extiende a todas las posibles objeciones a su concreción histórica. No lo creen viable o incluso legítimo quienes se benefician del privilegio en la desigualdad o quienes están colonizadas/os por el sentido común hegemónico. Pero no hay motivos de escándalo ante planteamientos



como los que se sostienen en este texto. De ellos se escandalizan sólo quienes ignoran lo que dicen ya los textos más importantes de nuestras democracias.

De ahí que el corpus iuris de un derecho crítico no se contraponga a priori a los discursos normativos convencionales y constitucionales vigentes, los cuales son subsidiarios del mandato directo del pueblo en la articulación de la soberanía popular. La única condición para su complementariedad es que no se asuman como sustitutos de la fuerza constituyente. El derecho vigente de los derechos humanos representa un libreto emancipatorio disponible, pero susceptible de ser superado por lo que pueda superarlo en efectividad de literalización democrática, es decir, de bienestar común.

Para que este sentido amplio de la progresividad pueda hacerse materialmente vigente, el constituyente debe defender en todo momento los pilares de la democracia de derechos; a saber, el derecho de toda persona y colectividad a tener derechos y el derecho a resistir todo derecho y poder injustos. Esto es, aquellos que menoscaben los derechos de las mayorías en aras de intereses particularistas.

En un sistema abierto a la creación de derechos, las reglas deberían estar regidas por la axiológica de la paz crítica: justicia radical (distribución equitativa de los recursos y las oportunidades, la garantía efectivo de acceso a los satisfactores), libertades en igualdad (reconocimiento y respeto de la diversidad y la pluralidad de las formas de vida y de las demandas sociales, y la búsqueda de consensos y acuerdos que beneficien al bienestar común) y equilibrio entre deseos, necesidades y satisfactores (la armonización y complementación de los intereses individuales y colectivos, y la protección de los equilibrios ambientales, entendiendo a la humanidad como parte de la naturaleza).

JUSTICIA CONTEXTUAL

Dar a cada uno lo que le corresponde, según su necesidad, no debería ser un concepto abstracto y monocultural ni desatento de las diferencias constitutivas de cada sujeto, ya sea en sus características como en sus condiciones o circunstancias. En una época en la que el mercado puede adivinar con detalle quién es su potencial cliente y diseñar para este una campaña de publicidad hiper-personalizada, sería un despropósito que el Estado no supiera qué necesita en específico cada grupo, así como los agentes estructurales que debilitan la efectividad de la soberanía popular y el ejercicio de los derechos.

Desatender al enfoque diferencial y la contextualización de la justicia ha sido una de las limitaciones sustantivas del derecho moderno. Esto también debe ser superado.

Para cada conflicto cabe una consideración diferenciada sobre sus causas e impactos. Los derechos, la violencia, el daño, la responsabilidad (penal o administrativa o, en este caso, una hipotética responsabilidad por crímenes contra la comunidad y crímenes contra la democracia) no son equivalentes entre sí más que en lo formal, toda vez que en su alcance material dependen para su realización o para determinar su grado, del contexto político, económico, histórico, social y cultural en el que tienen lugar.



Por ello, es importante que pasemos de una justicia del caso particular a una justicia de lo contextual, que reconozca que no existe un único criterio o una medida universal para determinar lo que es justo o injusto, sino que es obvio e imperativo tomar en cuenta las circunstancias, las necesidades, las expectativas y las aspiraciones de las personas y los grupos involucrados en una situación concreta, incorporando en todo caso a la comunidad y las posibilidades de que, de la resolución de un conflicto resulte una transformación estructural que cierre el paso a la repetición de las violencias.

La violencia daña a la comunidad en conjunto, siempre. Nunca se produce un daño contra un Robinson Crusoe jurídico. Cada víctima es la sede subjetiva de un impacto contra la red intersubjetiva que es la comunidad y, por ende, contra la comunidad en conjunto. Hacer justicia al individuo sólo desplaza la atención del objeto del conflicto a la dimensión más obvia de su consumación. Pero su obviedad no prejuzga sobre su coextensión. La víctima directa no agota el ámbito de lo dañado, sino que absorbe –no más, tampoco menos- el primer efecto del daño.

Toda vez que la privatización de la gestión del daño, junto a la reducción de lo reparatorio a lo indemnizatorio, corrompe potencialmente a las víctimas mismas, despolitiza a la comunidad y deforma la justicia para que funcione como un seguro de gastos mayores en caso de violación de derechos humanos, es preciso pasar a un modelo público de reparación colectiva con enfoque diferencial, revelación de la verdad y garantías de no repetición en todos los casos de delitos y violaciones graves de derechos humanos.

OTRA SOBERANÍA, OTRAS ESTRATEGIAS PARA LA CONFLICTIVIDAD DEMOCRÁTICA

Quedar fuera del contrato neoliberal es hallarse atrapado entre, por un lado, ser titular de una subjetividad jurídica clásica, depositaria de altas expectativas de inclusión y protección por parte del orden social, y, por otro lado, el dilema de poder o no poder adquirir los medios de garantía de los derechos, ofertados al mejor postor por el mercado. Ser un buen consumidor capitalista es más efectivo que ser ciudadano democrático. Es el caso del ciudadano Arthur Fleck, a quien su madre llamaba “Happy”.

Happy vivía con la discapacidad universal en sociedades ultramodernas: una salud mental quebrantada. Pero no podía acceder a mecanismos gratuitos de atención, porque los recortes presupuestales en el marco de una economía de guerra interna evaporaron el programa de apoyo público.

El malestar de la víctima de ese desamparo se vuelca contra las estructuras que parece que solo agravan su condición, señaladamente la figura ausente del padre, cuyo odio ha sido promovido por la victimización de la madre. Un día, mediante una astucia prometeica, Happy arranca -literalmente- al sistema el expediente en el que está cifrada su verdad y descubre que la raíz de sus males no está en la sociedad, sino que le viene de violencias suscitadas en su medio inmediato, como un padrastro violador y una madre negligente. El secreto revelado funciona en realidad como un ocultamiento del Gran Otro. De la exacerbación de su venganza resulta la transformación de Happy en Joker, en el único momento de libertad



que la historia le reconoce: la libertad de bajar la cabeza ante lo irremediable de su miseria o de reventar a plomo y fuego los mandatos estructurales.

Aunque los epílogos del filme equivalen a una reprobación moral, la comunidad formada entre los comunes en la exclusión relativiza la condena: en la sociedad del derecho del más fuerte a la supervivencia, ninguna violencia es soslayable si nos pone a salvo de nuestros objetos de terror, producidos sistemáticamente por los otros, los que hegemonizaron por años el universo de los incluidos en la vida buena.

Aquella comunidad no nació, entonces, del redimensionamiento del universo de cobertura de los derechos, sino de la universalización del daño. Los seguidores del Joker no se identificaban tanto por un discurso emancipatorio en común, sino por formar parte del mismo agujero negro identitario: la sombra del núcleo traumático que el discurso jurídico y cultural buscan suturar, para conjurar la explosividad del antagonismo entre poderosos y desposeídos. El antagonismo de las dos ciudades dentro de la Ciudad que está en la base de la construcción de una objetividad política moderna desde Maquiavelo.

Por ello, Joker es un filme cínico en el que no hay buenos ni malos, sino un empate de violencias que sólo la fuerza dirimirá. Es el tipo de narrativa que parece delinear los conflictos post 9/11, en los que hay causas santas contra demonios irreducibles y el derecho (democrático) se coloca en posición de estorbo. De la justicia de Glaucón pasamos a la de Trasímaco. Más aún, a la de Schmitt, en la que los enemigos se disputan una soberanía sustraída del derecho que regula la vida y la muerte. El derecho a la paz queda suspendido indefinidamente, no por virtud de un decreto liberal, sino del terror cínico, fetichizado, vaciado de contenidos sustantivos propio de un neoliberalismo necropolítico del enemigo.

Responder bajo la misma lógica del poder no contribuye a un retorno en lo diferente de lo reprimido, sino que funciona, más bien, como un retorno a lo mismo de lo forcluido. En el primer caso, hay potencial de transformación social. La soberanía del constituyente no vuelve como trastorno a la comunidad, sino al poder enajenado y desigualador, por lo que su retorno se expresa no como síntoma o lapsus, sino como recuperación de la salud. En el caso del retorno de lo forcluido, opera una lógica distópica de la que abreva el estado de excepción, instrumentado por la pax neoliberal. Bajo ese estatuto, la hegemonía se psicotiza y construye al otro como monstruo, como *hostis*.⁶⁴

Si los derechos son la gramática de la democracia popular, los conflictos no deben encarnar en personas individuales ni en colectivos, como hace el neoliberalismo en su necro-antagonismo global. Ello implicaría reducir o simplificar la complejidad y la diversidad de las realidades sociales, y porque eso implicaría negar o desconocer los derechos de las personas que se consideran como adversarios. El otro que construyamos ha de ser un polemios, no un *hostis*, aunque para el otro seamos enemigos irreducibles. No es una petición de cursilería: los maestros de este tipo de relación conflictiva, pero justa, han sido los colectivos de víctimas latinoamericanos de décadas recientes.

⁶⁴ Sobre la figura del *hostis*, Agamben apunta que en el derecho romano era la persona privada de ciudadanía, declarado enemigo público y privado “radicalmente de todo status jurídico y por lo tanto podría ser despojado de sus bienes en cualquier momento y llevado a la muerte” (2004: 146).



Las Abuelas de la Plaza de Mayo en Argentina, los Sin Tierra brasileños, las madres buscadoras en los campos de exterminio de la guerra contra las drogas en México, las y los jóvenes de Chile que se movilizaron para poner un alto al neoliberalismo policial de Piñera y promover una Constitución que supere la de la dictadura son ejemplos de la dignidad que inviste a una lucha democrática popular.

La resistencia popular debe tomarse el antagonismo en serio si quiere transformar las estructuras que oprimen a los pueblos. Hacer una praxis democrática del antagonismo. ¿Cómo podría vencer la resistencia popular, entendida como la acción colectiva y organizada del pueblo para oponerse y desobedecer al poder injusto, si se impone por medios injustos? Imponerse así es ya haberse derrotado. La lucha no es contra personas, sino contra los símbolos que nos relacionan bajo los códigos de la injusticia.

Finalmente, la dialéctica antagónica no puede limitarse a una nueva reducción o expansión del contrato social liberal. El antagonismo no es envidia. No luchamos para quitar a otros lo que aspiramos a poseer para nosotros, y ello no sólo involucra a los medios de la acción emancipatoria, sino también a sus objetivos.

PAZ CRÍTICA EN TODA SEDE DE LA CONFLICTIVIDAD HUMANA

La conflictividad humana no es el enemigo, sino la gestión violenta e interesada de los conflictos. En un proyecto democrático radical, la pacificación de los diversos entramados relacionales que configuran el orden social es una tarea indispensable, ya que lo ético es político, así como las violencias privadas terminan erigiéndose en violencia política. Los feminismos y el pensamiento decolonial han advertido estos fenómenos a cabalidad.

Este proceso implica una resignificación de las subjetividades. No hay dos personas escindidas en cada individuo, una jurídica y una fáctica (una ciudadana y otra “hombre”, que goce de plena garantía de su egoísmo, como denunciaba Marx sobre los derechos burgueses de la Declaración de 1789).

Antes bien, asumir la integralidad de la persona es un presupuesto para una paz crítica que corresponde a la esfera más amplia de realización de la conciencia en lo intersubjetivo, pasando por una esfera interna del sentido de la justicia, dentro de la cual hallamos los mecanismos de justiciabilidad de la soberanía popular y los derechos humanos; luego, las demás disposiciones del derecho; luego, la equidad de los intercambios entre personas; posteriormente, en el núcleo de la esfera, la felicidad de las personas y, en el corazón íntimo del conjunto, la paz intrapsíquica. Es decir, en un modelo no piramidal, sino esférico de justicia, todas las capas interactúan para reforzarse y, si cumplen con las condiciones de coherencia y democracia esenciales a un derecho democrático radical, sus efectos finales se manifiestan como paz interna y paz entre las personas y grupos.

Esto significa que la paz crítica no se puede lograr si se desatiende o ignora alguna de las dimensiones que la componen, ya que son interdependientes y complementarias. Su diferenciación es funcional a un propósito pedagógico, analítico, pero



no es una característica predicable de su objetividad. La paz crítica requiere de una integración y una articulación de las esferas personales, interpersonales, colectivas, transgeneracionales, ecológicas que se retroalimentan y se potencian mutuamente.

Los derechos y deberes de la justicia se proyectan a toda relación en el espacio, el tiempo y entre personas humanas y no humanas. Una paz crítica no puede ser patriarcal ni misógina ni androcéntrica ni exclusivista ni elitista ni monocultural ni racializada ni colonial ni adultocéntrica ni capacitista ni intelectualista ni epistemicida ni academicista ni egoísta ni apática ni despolitizada ni especista ni antropocéntrica ni terraqueocéntrica. A donde llegue un ser humano, debe llevar consigo sus derechos y deberes intersubjetivos de paz; así sea en una relación con una persona recordada, con una persona que tenga frente a su cuerpo o con la topografía de un asteroide que esté explorando.

Los sujetos que hemos sido producidos por el neoliberalismo estamos llamados a vencer al sujeto hegemónico que, desde su paródico parecido a nosotros mismos (sea lo que ello sea), nos arrastra a la disonancia cognitiva. Esto es particularmente complicado para las personas que nos dedicamos al derecho como profesión, pero es preciso decidir con qué derecho trabajamos y qué derecho combatimos, sin resignaciones cómodas ni desencantos o furias que inhiban nuestra capacidad de incidir y, por ello, ser funcionales al sistema desde nuestra impotente testimonialidad. Sólo quien ama sus creencias está dispuesto a someterlas a debate, y esto es válido en ambas vías cuando se pondera entre los medios y los fines de dos concepciones antagónicas del derecho. Con todo, es una misión generacional hacerlo. Sin ese acto de valentía inicial, no podríamos construir otro derecho posible.

Cierre de este texto, pero no del tema...

El derecho vigente de los derechos humanos es un buen punto de partida para alcanzar algunos de los alcances de una paz crítica, pero no basta, porque los dispositivos culturales y legalistas de la pax neoliberal se han vuelto el principal obstáculo para la realización de las promesas jurídicas de las modernidades liberal, social, feminista y decolonial.

Al respecto, con las autoras y los autores con los que dialogo en este texto, he propuesto complementar el derecho existente, adoptando un modelo de implementación de lo disponible a la luz de los principios de una democracia popular de derechos, eliminar las restricciones al ejercicio cabal de los derechos por parte de un sujeto intersubjetivo (derechos del individuo en diálogo con los derechos de las colectividades), así como diversos mecanismos para literalizar la soberanía popular y crear derecho nuevo para dotar al constituyente popular de poderes de autorrepresentación, vigilancia, control y ampliación de los derechos, los cuales pueden rectificarse o profundizarse en todo momento.

En el ejercicio de una justicia radical, el derecho crítico debe abrazar una epistemología contextual, favorecer la adopción de reparaciones del daño con plenos efectos transformadores y, en suma, contribuir con todos sus dispositivos simbólicos, tanto formales como materiales, a realizar la paz en su máxima esfera, en lo común, así como en cada esfera relacional e intrapsíquica.



En ese íntimo campo personal, generalmente cerrado al escrutinio comunitario, podría librarse la última batalla por la paz. La revelación crítica de la pertenencia al sujeto soberano popular debería volver emancipatoria a la crítica, pero, antes, debemos superar la fijación en el desencanto, ese cáncer espiritual del posmodernismo que se parece tanto a aquella pérdida de la pérdida hegeliana: saber perdido lo que nunca se tuvo. Perder la ilusión de vivir en la normalidad democrática que prometen los textos jurídicos de la modernidad, la cual nunca ha sido un hecho positivo.

Darse cuenta de que el derecho debe ser reorganizado desde sus fundamentos constitutivos es como la manifestación de lo inexistente. Una no-revelación. Una epifanía en la cual el sujeto asume la pérdida de la pérdida. Y en ese estadio entre la duda masiva y la acción efectiva se va la biografía, quedando evidenciada en su carácter de sutura fallida de la dislocación constitutiva de las estructuras hegemónicas. Estoy seguro de que muchas infelicidades contemporáneas se deben a esta circunstancia.

Ojalá estemos a la altura de nuestros propios ideales, nos demos consuelo a través de la justicia, especialmente a quienes han sido víctimas de las violencias más atroces, y nos demos el poder de derribar los muros de esta prisión significativa del derecho liberal para construir una discursividad habitable de la paz, del derecho, de la justicia... Ya hay bastante dicho por algunas y algunos desde una lectura crítica de los derechos humanos, pero aún falta muchísimo por hacer.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2004). Estado de excepción. Adriana Hidalgo Editora.
- Borges, J. L. (2013). Otras inquisiciones. DeBolsillo.
- Dussel, E. (2006). 20 tesis de política. Siglo XXI.
- Harvey, D. (2007). Breve historia del neoliberalismo. Akal.
- Laclau, E. (2000). Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo. Nueva Visión.
- Pereyra, G. (2011). Deconstrucción y biopolítica. El problema de la ley y la violencia en Derrida y Agamben. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LVI(212), 31-54.
- Rosillo Martínez, A. (2015). Fundamentar derechos humanos para descriptar la Constitución. *Revista de Estudios Jurídicos* 19(29), 1-21.
- Sanín Restrepo, R. (2011). Teoría crítica constitucional: rescatando la democracia del liberalismo. Corte Constitucional para el Período de Transición, Serie Crítica y derecho, No. 3. 1a ed.



Materializando la Declaración sobre una Cultura de Paz Experiencia en el sector justicia de Ecuador 2013-2018

FRANCISCO BONILLA SORIA

Introducción

El término cultura de paz se ha popularizado en Ecuador. Se le vincula con la narrativa que promueve la práctica de la mediación como un método de solución de conflictos o la promoción de acciones que proponen la convivencia basada en principios de respeto a los derechos humanos; esto, en sintonía con el concepto que propone la Declaración de Naciones Unidas que refiere en general a prácticas que promuevan la convivencia social fundamentada en valores universales de reconocimiento de la dignidad humana y el respeto de la naturaleza.

El artículo 1 de la Declaración sobre una Cultura de Paz de Naciones Unidas (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1999) define a la cultura de paz como el conjunto de valores, actitudes, tradiciones, comportamientos y estilos de vida basados en:

- a.** El respeto a la vida, el fin de la violencia y la promoción y la práctica de la no violencia por medio de la educación, el diálogo y la cooperación;
- b.** El respeto pleno de los principios de soberanía, integridad territorial e independencia política de los Estados y de no injerencia en los asuntos que son esencialmente jurisdicción interna de los Estados, de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas y el derecho internacional;
- 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.** Los esfuerzos para satisfacer las necesidades de desarrollo y protección del medio ambiente de las generaciones presente y futura;
- f.** El respeto y la promoción del derecho al desarrollo;
- g.** El respeto y el fomento de la igualdad de derechos y oportunidades de mujeres y hombres;



- h.** El respeto y el fomento del derecho de todas las personas a la libertad de expresión, opinión e información;
- i.** La adhesión a los principios de libertad, justicia, democracia, tolerancia, solidaridad, cooperación, pluralismo, diversidad cultural, diálogo y entendimiento a todos los niveles de la sociedad y entre las naciones; y animados por un entorno nacional e internacional que favorezca a la paz.

Siguiendo esta línea, alcanzar la paz en un amplio sentido, se entendería como la posibilidad de que todas las personas puedan cumplir con su plan de vida, y de que los derechos que son reconocidos en las convenciones, pactos, declaraciones, normas constitucionales y otras normas se materialicen en los diferentes Estados y territorios; el reto de vivir en paz o de vivir la cultura de paz, necesariamente pasa por el conjunto de decisiones y acciones que los estados, las sociedades y las personas ejecuten con estos fines.

La cultura de paz también supone un ejercicio permanente de cuestionamiento de las conductas de convivencia humana que prevalecen en la sociedad, de las consecuencias que producen respecto del ideal de realización individual y colectiva y del ejercicio de las potestades estatales como medios que coadyuven de manera concreta con la realización de las personas en la sociedad.

Extrapolando las intenciones de la Declaración sobre Cultura de Paz podríamos decir que nos propone un permanente ejercicio crítico manifestado en dos objetivos: el primero es el cuestionamiento de lo constituido, de las prácticas comunes, del statu quo por ser contradictorios al ideal de la cultura de paz; el segundo es el debate por encontrar los caminos, metodologías, las formas para materializar ese deber ser en derechos.

Luego de la constatación de que una buena parte de nuestras sociedades han sido superadas en la intención de vivir conforme a principios y normas, nos corresponde explorar el cómo hacer para no dejarnos llevar por la corriente del relativismo liberal, de la insolidaridad y el exasperante individualismo e inercia social.

El debate por encontrar los caminos, metodologías, las formas para materializar ese deber ser nos sugiere explorar las formas de concretar las “Declaraciones”, de modo que dejen de ser declaraciones y se conviertan en programas, normas, políticas, servicios y herramientas de exigibilidad evaluables, dirigidas a satisfacer las necesidades que demanda la paz y la dignidad. ¿Qué debemos hacer para lograrlo?

Removiendo conceptos

No cabe duda de que, para lograr cosas diferentes, es necesario gestar cosas diferentes. Las estructuras políticas y estatales en Latinoamérica han tenido suficiente tiempo para probar de lo que son capaces, y la verdad, no han demostrado mayor cosa respecto de servir a la mayoría de las poblaciones. La dependencia de los poderes fácticos, la búsqueda del poder como un fin y no como un medio, la falta de criterio técnico como eje de la administración pública no facilitan la materialización de la cultura de paz y de los derechos que son su fin concreto.



Creemos que para adquirir nuevas visiones y nuevos compromisos debemos derribar conceptos o por lo menos actualizar aquellos que por la evolución e histórica y por el paso del tiempo sus contenidos han perdido esencia y pueden resultar inútiles. Para efectos de esta experiencia creemos que el significado de bien común, de estado de derecho y de administración de justicia deben pasar por ese proceso evolutivo que los convierta en formulaciones útiles socialmente, más allá de su funcionalidad al poder. La idea es objetivarlos, darles una significación práctica y útil que rebase la esfera de la retórica del poder y se conviertan en herramientas para la promoción y concreción de derechos de la población.

El bien común ha sido visto como la causa final del Estado, Julio Tobar Donoso (1981) sostiene que la causa final de la sociedad es el fin que esta persigue, y concibe que esa causa final es el bien. Así de general.

Paraphrasing Montesquieu and Heller, sostiene que cada Estado o sociedad tiene sus propios fines, cuando nos recuerda que “el fin de Roma fue la conquista del mundo; el de Inglaterra, la libertad, el de España el restablecimiento de la unidad de la fe...” (Tobar Donoso, 1981, p. 148). Visto así, el bien común viene a ser algo así como aquello que el poder estatal determina qué debe perseguir, independientemente de los otros elementos del Estado, entre los que se encuentra la población.

Alejandra Arena Nova (2017), en su artículo “Los fines del Estado”, cita a George Jellinek, quien señala en su obra Teoría del Estado cuáles son los fines del mismo: primero, el bienestar del individuo y de la colectividad manteniendo y protegiendo su existencia; segundo, asegura la igualdad, la seguridad y el mantenimiento de la vida del derecho; tercero, darle a la comunidad condiciones exteriores favorables, bajo las cuales pueden desenvolverse algunas actividades vitales que no están, ni pueden estar, bajo la influencia directa del Estado, como las artes, la moralidad, la ciencia y el sentimiento religioso; cuarto, conservar, ordenar y fomentar las manifestaciones sistemáticas de la vida solidaria de los hombres; quinto, la defensa del territorio contra los posibles ataques externos, propendiendo al mismo tiempo por el prestigio internacional; por último, asegurar los servicios públicos. La misma autora señala:

cuando el Estado por conducto de sus órganos de poder lleva a cabo el cumplimiento de sus funciones, éstas deben encaminarse a brindar a los gobernados las condiciones necesarias para una plena convivencia y desarrollo personal integral y emocional. Debe garantizar, orden, seguridad, tranquilidad, legalidad. Cuando se da cumplimiento a estos valores éticos-jurídicos podemos decir que el Estado justifica su razón de ser. En la medida que deja de cumplir con los fines para los cuales fue creado, mayor será el cuestionamiento de su existencia y futuro” (Arena Nava, 2017, p. 18).

La Constitución de la República del Ecuador (2011), desde una visión del mundo actual, complementa las formulaciones propuestas por Jellinek, pero lo hace desde una concepción diferente. Esta concepción se enmarca en la visión contra hegemónica de los derechos humanos que mira al Estado como un instrumento para la garantía de derechos. Su fin se dirige al cumplimiento del catálogo de derechos establecidos en la propia Constitución y en los instrumentos internacionales de derechos ratificados por Ecuador; en efecto, la Constitución de la República del Ecuador, en su artículo 3, número 1, establece que son deberes primordiales del Estado: “1. Garantizar sin discriminación alguna el efectivo goce de los derechos establecidos en la Constitución y en los instrumentos internacionales, en particular la educación, la salud, la alimentación, la seguridad social y el agua para sus habitantes”.



Con esta disposición, la sociedad ecuatoriana y su organización estatal dejaron atrás los conceptos amplios y difusos para concretar su razón de ser. Los derechos contenidos en la Constitución son los objetivos por garantizar para la población; estos se refieren al buen vivir, al agua y a la alimentación, al ambiente sano, a la comunicación e información, a la cultura y ciencia, a la educación, al hábitat y vivienda, a la salud, al trabajo y seguridad social, los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades, los derechos de participación, los derechos de libertad, los derechos de protección y los derechos de la naturaleza.

La misma Constitución establece los principios de aplicación donde se determina que los derechos son inalienables, irrenunciables, indivisibles, interdependientes y de igual jerarquía (artículo 11). Su cumplimiento se realizará a través de formulación de normas alineadas y armonizadas con el mandato constitucional, a través de políticas públicas, servicios públicos y de las garantías jurisdiccionales que son mecanismos procesales de exigibilidad.

El gran reto que se presenta es la sostenibilidad y el fortalecimiento de las instituciones llamadas a atender estos fines. La progresividad en el ejercicio y conquista de derechos demanda un sistema político afín, un sistema político que privilegie los derechos del conjunto por sobre lo individual. Una coherente y fortalecida participación ciudadana será el mecanismo de vigilancia y escrutinio público que permita verificar el cumplimiento de metas y el crecimiento del bienestar de la población en todas las esferas.

Otro hito de la Constitución es la definición del Ecuador como un Estado constitucional de derechos y justicia (artículo 1). Esto es que el Estado y quienes lo representen con potestades públicas debe aplicar en sus actos el criterio de “subordinación de la legalidad a la Constitución rígida, con rango jerárquico superior a las leyes, como normas de reconocimiento de su validez” (Arciniega Hidrobo y Acosta Paredes, 2022, p. 57).

Este concepto sugiere una segunda acción de deconstrucción, dirigida a desmontar el criterio del imperio de la ley por el del imperio de la Constitución, y con ello dar viabilidad a los objetivos programáticos contenidos en esta. Este proceso de deconstrucción propone, entonces, que los principios y derechos que se establecen constitucionalmente no pueden ser modificados por criterios políticos coyunturales del legislativo o por otras actuaciones estatales bajo riesgo de inconstitucionalidad y, por tanto, ineficacia jurídica.

Las actuaciones de las y los representantes del Estado deben armonizarse con el mandato constitucional para ser socialmente eficaces y ordenarse, con el objetivo de materializar los derechos bajo el criterio de progresividad.

Es obvio que esta transición demanda un tiempo de comprensión de nuevos conceptos y dinámicas, pero sobre todo de materializar la ruptura definitiva entre lo corporativo y lo socialmente necesario, entre la relevancia del interés general sobre el interés individual; al dar este salto estamos dejando atrás el concepto de “estado de derecho entendido como el imperio de la ley” al estado constitucional; es decir, al imperio de la Constitución.



El tercer concepto por deconstruir es el de administración de justicia entendida, como el ejercicio de un poder o una potestad, donde una persona en nombre del Estado tiene la capacidad de decidir a su criterio sobre un conflicto de orden jurídico, a través de un mecanismo formal y regulado denominado proceso judicial.

La Constitución ecuatoriana amplía ese concepto, al determinar que el sistema procesal es un medio para la realización de la justicia. Este medio debe ser simple, uniforme, eficaz, mediado por un juez o susceptible de acuerdo entre las partes (Constitución de la República del Ecuador, artículo 190), célere y respetuoso de las garantías del debido proceso (Constitución de la República del Ecuador, artículo 169).

Como se puede apreciar, el objeto de la administración de justicia no es la pura y llana emisión de sentencias o ejercicio de un poder omnímodo del juez, sino que se dirige a lograr que a través de esas sentencias se haga efectiva la justicia, entendida como un valor que garantice la verdad en el juzgamiento, la igualdad de las partes, la previsibilidad en la aplicación de las normas y la satisfacción respecto del resultado; en definitiva, la administración de justicia es un proceso centrado en las partes que disponen de un servicio público de solución de que garantice resultados oportunos y pertinentes.

Esta propuesta se dirige a desmontar la tradicional imagen de la justicia que se muestra como una estructura compleja, inaccesible, demorada, costosa, cuyos resultados no se pueden prever por efecto de la aplicación muchas veces dudosa del derecho.

De forma adicional se debe acotar que la realidad de la justicia ecuatoriana muestra matices que la diferencian. En efecto, la sociedad ecuatoriana aceptó reconocer cuatro formas de solución de conflictos que conviven y responden a su realidad de sociedad diversa; en efecto, la Constitución de la República reconoce la existencia de la justicia ordinaria, la justicia indígena, los jueces y juezas de paz y los medios alternativos de solución de conflictos (artículos 171, 182, 189 y 190). Estas formas de justicia responden a un mismo fin: resolver conflictos jurídicos, pero se diferencian en cuanto a visiones y prácticas.

La justicia de paz y la mediación, además de contribuir a cumplir este fin, son una oportunidad para empoderar a la sociedad en la solución de sus controversias. La metodología pretende que las y los propios actores sean los responsables de una solución responsable, equitativa y justa, contribuyendo con ello a fomentar el diálogo y entendimiento social como un aporte al fortalecimiento de la cultura de paz.



Fuente: Elaboración propia.



Cultura de paz y administración de justicia

El presente trabajo se dirige a mostrar la experiencia ejecutada desde el Consejo de la Judicatura de Ecuador (Constitución de la República del Ecuador, artículo 181), en el período 2013-2018, que se puede evaluar como una buena práctica dirigida al cambio de la administración de justicia en el Ecuador.

De forma concreta, se mostrará el cómo se pudo incrementar la eficacia del sistema de justicia con la inclusión del servicio de mediación, como un mecanismo para acceder a la solución de conflictos jurídicos, asegurando la garantía de los derechos de acceso a la justicia, debido proceso y tutela judicial efectiva. Es importante anotar que en Ecuador las actas de mediación suscritas en centros de mediación registrados en el Consejo de la Judicatura tienen el carácter de sentencia, por tanto, su ejecución en caso de incumplimiento se realiza de la misma forma que una sentencia judicial.

El punto de partida fue la formulación de un plan para el desarrollo permanente del sistema judicial en Ecuador que esté al servicio de la población. El Plan Estratégico de la Función Judicial 2103-2019 planteaba como objetivo la construcción de “una justicia más cercana a la ciudadanía, más transparente, incluyente e independiente [...] el objetivo es avanzar hacia una cultura de paz y hacia el bien común” (Consejo de la Judicatura de Ecuador, 2013, p. 17), los cuales estaban basados en procesos de planificación estratégica que parten del diagnóstico de la situación de la justicia al momento, la elaboración de estrategias de cambio y mejora, la implementación de esos cambios y la evaluación subsiguiente.

La misión se dirigió a proporcionar un servicio de administración de justicia eficaz, eficiente, efectivo, integro, oportuno, intercultural y accesible que contribuya a la paz social y a la seguridad jurídica, afianzando la vigencia del Estado constitucional de derechos y justicia (Consejo de la Judicatura de Ecuador, 2013, p. 33).

Los objetivos estratégicos se trazaron en función de:

1. Asegurar la transparencia y la calidad en la prestación de los servicios de justicia;
2. Promover el óptimo acceso a la justicia;
3. Impulsar la mejora permanente y modernización de los servicios;
4. Institucionalizar la meritocracia en el sistema de justicia; y,
5. Combatir la impunidad contribuyendo a mejorar la seguridad ciudadana.

La implementación de la mediación como un servicio orientado a ampliar las posibilidades de solución de conflictos jurídicos y de sortear las barreras tradicionales de acceso a la justicia fue formulado desde el segundo objetivo estratégico; es decir, desde la decisión de promover el óptimo acceso a la justicia y con ello derribar las tradicionales barreras de acceso que responden a situaciones geográficas, culturales, económicas y técnicas; limitantes que impedían que la población acceda a la administración de justicia.



La estrategia 2.6 determinó la decisión de crear centros de mediación y juzgados de paz a nivel nacional, fomentando una cultura de paz y de diálogo para solucionar los conflictos. La estrategia 2.7 se dirigió a fortalecer el mecanismo de derivación al interior de los juzgados hacia instancias alternativas de resolución de conflictos, descongestionando la carga procesal y facilitando a las partes la participación en la solución de sus conflictos. La estrategia 2.8 propone potenciar el uso de la conciliación judicial. Los indicadores previstos para el cumplimiento de estas estrategias fueron:

1. Uso de medios alternativos. La fórmula de medición sería número de causas que ingresan a medios alternativos, total de causas.
2. Asuntos resueltos por métodos alternativos (centros de mediación). La fórmula: número de salidas alternativas. Causas ingresadas a juzgados de paz y centros de mediación y arbitraje.
3. Procesos resueltos vía conciliación. La fórmula: número procesos resueltos por la vía de la conciliación judicial.
4. Procesos derivados a medios alternativos. La fórmula: número de procesos derivados a métodos alternativos de resolución de conflictos.

El cumplimiento de estos objetivos e indicadores supuso la necesidad de ejecutar acciones de organización y logística necesarios para brindar un servicio especializado que tenía como enfoque no sólo la implementación de un servicio de mediación, sino que este servicio esté alineado con la garantía de derechos de quienes lo usarían.

Otro elemento por considerar es que el proyecto rebasaba la esfera de la Función Judicial y del Consejo de la Judicatura y ampliaba la prestación del servicio de mediación a todos los centros de mediación ya existentes y los que en el futuro se constituirían. Estos centros debían pasar por un proceso de acreditación para garantizar destrezas, conocimientos e infraestructura homologada para asegurar los estándares de prestación del servicio. Para ello, el Consejo de la Judicatura diseñó un modelo de gestión, cuya observancia tenía el carácter de obligatoria.

A la interna, el proceso demandaba redimensionar el servicio de mediación que ya existía en la Corte Nacional de Justicia y que contaba en 2013 con cinco oficinas a nivel nacional. La tarea, entonces, se dirigió a planear la apertura de centros de mediación que funcionarían en las unidades judiciales de todo el país. Este fue un proceso progresivo que demandó una importante inversión por parte del Consejo de la Judicatura. Para junio de 2018, se contaba con 123 oficinas de mediación, distribuidas en 108 cantones de las 24 provincias que tiene Ecuador. Contábamos con 108 mediadoras y mediadores.

La organización de un primer curso de formación de mediadoras y mediadores que se incorporarían para prestar los servicios fue una tarea importante, ya que se requería de un equipo técnico formado desde la visión del servicio público, vinculado con la administración de justicia.

Los pasos posteriores se centraron en la estructura institucional del Centro de Mediación de la Función Judicial. Se diseñó una estructura orgánica que respondía a los objetivos de prestación de servicio y de promoción del servicio, para lo cual se



crearían dos subdirecciones. La primera, denominada Subdirección de Prestación del Servicio de Mediación, se dirigía al mantenimiento de un espacio de apoyo, seguimiento técnico y de evaluación permanente del trabajo en territorio, con el fin de asegurar los estándares del servicio. Por su parte, la Subdirección de promoción tenía como objetivos ejecutar las actividades de visibilización del servicio y sus ventajas, con el fin de posicionar la disponibilidad a nivel nacional. Esta subdirección también se encargaba de las tareas de educación permanente de las mediadoras y mediadores del Centro, para que se mantengan actualizados en las herramientas de mediación y en las temáticas que fueron materia del proceso. Las materias susceptibles de mediación en Ecuador son las siguientes:

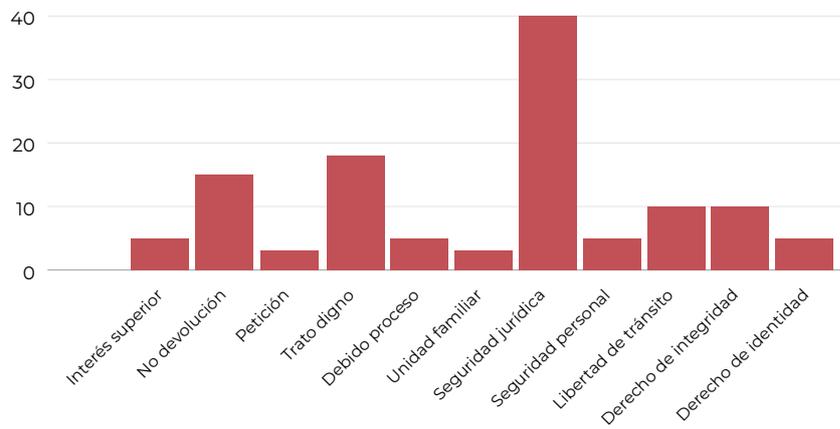
- Familia
- Laboral
- Societario / Mercantil
- Civil
- Inquilinato
- Consumidores y Usuarios
- Contratación Pública
- Adolescentes en Conflicto con la Ley Penal
- Asuntos Comunitarios
- Conciliación: Penal, Tránsito

La Dirección Nacional del Centro de Mediación se encargó del diseño del orgánico por procesos de la Unidad y de las normas internas necesarias para el funcionamiento, tales como los instructivos de derivación, el instructivo de conciliación en materias de tránsitos, adolescentes en conflicto con la ley penal.

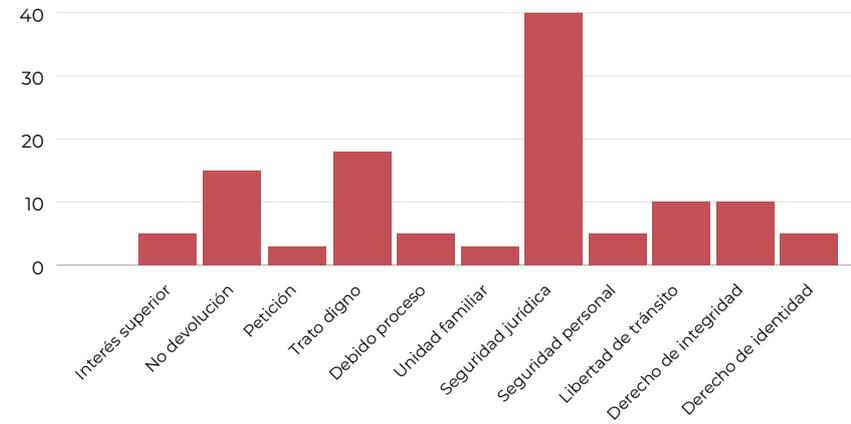
Al final de la gestión fue grato evaluar los resultados y verificar que el trabajo fue realizado con responsabilidad, respecto de las competencias asignadas, con eficiencia y transparencia como factores fundamentales para el éxito del proyecto. El equipo de mediadoras y mediadores se ha mantenido en el tiempo, y pese a los cambios de dirección en la Institución Consejo de la Judicatura, el equipo a nivel nacional se ha encargado de dar el soporte para que el proyecto se sostenga en el tiempo lo que es una muestra de solidez y valía de la actividad realizada. La tarea ejecutada respecto a los indicadores propuestos nos muestra algunos resultados:



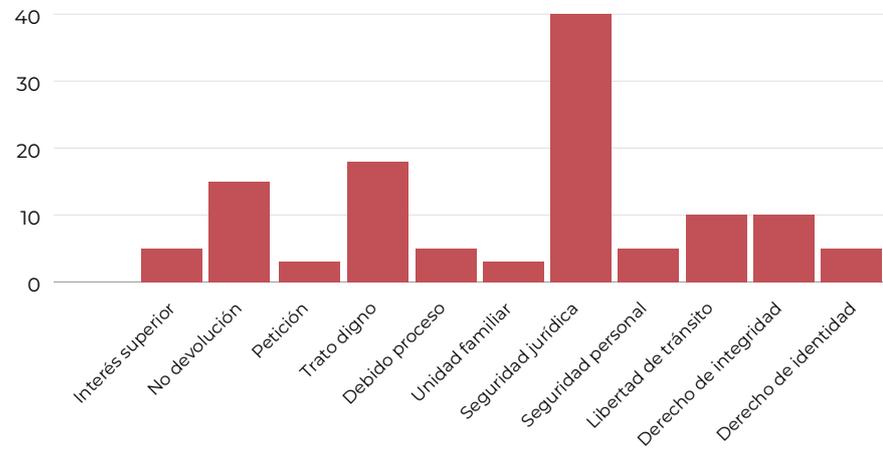
PORCENTAJE DE AUDIENCIAS INSTALADAS.



PORCENTAJE DE ACUERDOS LOGRADOS.



PORCENTAJE DE DESCONGESTIÓN DE CAUDAS DEL SISTEMA JUDICIAL



Fuente: Centro de Mediación de la Función Judicial del Ecuador, junio de 2018.



Otro dato relevante relacionado con el manejo del Centro de Mediación tiene que ver con el ahorro generado al Estado ecuatoriano en la prestación del servicio de justicia. Así, en el período 2014-2017 se determinó que mientras un proceso judicial costaba en promedio 470 dólares, mientras que un proceso de mediación costaba 145 dólares, con lo cual se logró un ahorro de 31,646.225 dólares en el período.

Conclusión

La experiencia mostrada nos permite evaluar que es posible construir la cultura de paz. Es un proceso complejo, sin duda, porque demanda una predisposición para entender el verdadero rol de las acciones del Estado.

Es necesario asumir que la responsabilidad respecto de las potestades públicas demanda responder a criterios objetivos de servicio a la población relacionadas con la noción clara que las instituciones son un medio de facilitación del ejercicio de derechos, de la planificación de servicios, del uso responsable de recursos, de la sostenibilidad de los servicios y, sobre todo, de la rendición de cuentas. La construcción de la cultura de paz sigue siendo un reto que nos invita a ser mejores personas, mejores ciudadanos y ciudadanas, mejores gestores sociales, mejores servidores y servidoras públicas.

Referencias bibliográficas

- Arciniega Hidrobo, S. y Acosta Paredes, I. (2022). Historia y política del Estado ecuatoriano. Editorial Universitaria Universidad Técnica del Norte.
- Asamblea General de las Naciones Unidas (1999). Resolución 53/243, aprobada en la 107ª sesión plenaria del 13 de septiembre.
- Arena Nava, A. (2017). Los Fines del Estado. https://coordinacioneditorialfacultadderecho.com/assets/derecho_internacional_marzo_2017.pdf
- Constitución de la República del Ecuador (2011), aprobada en Referéndum y Consulta Popular.
- Tobar Donoso, J. (1981). Elementos de Ciencia Política. Universidad Católica de Quito.
- Consejo de la Judicatura de Ecuador (2013). Plan Estratégico de la Función Judicial 2013-2019. Quito, Ecuador, abril.



Reflexiones diletantes en torno a la cultura de paz: ¿qué enseñar?

BRUNO VELÁZQUEZ DELGADO

“Cuando el poder del amor sobrepase al amor al poder,
el mundo conocerá la paz.”

Jimmy Hendrix

Introducción

I
Una publicación reciente co-coordinada por la Cátedra Nelson Mandela de Derechos Humanos en las Artes, de la Coordinación de Difusión Cultural UNAM, buscó dar voz a distintas perspectivas y experiencias que, pensando desde el horizonte de la cultura de paz, nos ofrecieran posibles derivas prácticas y propuestas concretas para seguir reflexionando sobre este complejísimo y abstracto concepto, así como para explorar formas prácticas y concretas de su posible construcción y promoción.⁶⁵

En ella se nos ofrece un atisbo de lo mucho que suscita este tema fundamental en distintas disciplinas, inquietudes intelectuales diversas y en diferentes activismos políticos. Además, nos regala un marco de ideas y análisis –lo mismo que una base teórico-práctica– que quisiéramos aprovechar para continuar problematizando y cavilando sobre la relación que guarda la idea misma de la paz con una posible cultura que tuviera a esta como su centro. Refiero, grosso modo, algunas de ellas. Por ejemplo, Yásnaya Gil (2023) indaga e intenta encontrar una traducción aproximada de la palabra paz en la lengua Mixe y nos dirá que esta se halla en la raíz “jot” que nombra a las entrañas. Raíz etimológica que:

⁶⁵ El documento en mención *Cultura de paz en las artes* (de la Sierra y Velázquez, 2023) es un número especial perteneciente a la colección *Cuadernos Cátedras*, un espacio de la de la Unidad Académica de la Coordinación de Difusión Cultural UNAM, y de la Dirección de Publicaciones y Fomento Editorial UNAM. Se puede consultar y descargar gratuitamente en el sitio web: <https://www.cuadernoscatredras.unam.mx/>



con los afijos adecuados va transformando su significado: jotmay (de entraña que analiza) se utiliza para describir la tristeza y la preocupación; jotmëjk (entraña fuerte) describe a una persona valiente; jot'amutsk (de entraña que se hace pequeña) se utiliza para alguien que se conmueve, mientras que jotkujk (de entraña en equilibrio, en el justo medio) describe una noción cercana a "estar en paz" [...] Estar "jotkujk" implica gozar de las condiciones materiales, corporales, mentales y espirituales para tener una buena vida [...] una vida digna (Gil, 2023, p. 19).

De ahí que, como nos dirá Gil, si se ha de intentar comprender a la paz desde la cosmovisión-lenguaje Mixe, ha de ser entendida como un estado de ánimo-pensamiento-sentimiento que alude al equilibrio y al mantenimiento del justo medio. Algo que contradice a una de las categorías más caras del sistema de creencias imperante en el mundo: la del progreso, misma que implica y promueve al ansia desmedida por crecer, desarrollar-se y conquistar tanto a nivel subjetivo como social, institucional y estatal. Un "progreso" que nos aleja irremediabilmente del centro. ¿Cómo? Dinamizando un sistema productivo y de consumo basado en la explotación desmesurada que, invariablemente rompe el equilibrio natural, profundiza la desigualdad, atenta contra la armonía y las relaciones sensatas y equilibradas, ya entre los individuos como entre las naciones y las distintas facciones de la clase capitalista global.

Gil nos permite pensar la paz desde una filosofía del lenguaje que nos abre la posibilidad de comprender a la paz desde una cosmovisión radicalmente distinta a la posmoderna y nos enriquece, con la sabiduría de un pueblo originario, nuestra capacidad de romper con las preconcepciones y prejuicios que nos sujetan, incluso, al pensar la paz o la libertad que conlleva.

Por otra parte, Amílcar Mandoki (2023) nos evidencia desde una fresca y cautivadora óptica neomarxista, a la violencia que hay en los objetos cotidianos y a las muchas injusticias materiales que causan. Mismas que hemos normalizado por nuestra falta de empatía y de comprensión sobre la diversa pluralidad que somos en lo más básico y esencial: nuestra corporeidad. Mandoki se sitúa así desde su propia posición, la de una persona de estatura pequeña, y nos obliga a pensar críticamente el mundo y la realidad desde una atalaya que jamás habríamos, tan siquiera, considerado. En sus palabras:

El hecho de que los objetos a nuestro alrededor, a pesar de ser creados por nosotros, se nos contrapongan como poderes autónomos, implica una violencia intrínseca que hemos normalizado. La decisión de tener muebles en mi casa estaba atravesada por esa violencia. Haberla normalizado significaba llenar mi casa con mercancías que se me presentaban como ajenas y hostiles. Yo soy una persona de baja estatura: las dimensiones de mi cuerpo fuera de lo común hacen que para satisfacer mis necesidades requiera muebles con dimensiones fuera de lo común. Pero la satisfacción de necesidades mediante mercancías implica que éstas se tienen que cubrir del modo más abstracto y genérico posible. Sentarse en una silla-mercancía significa sentarse de modo abstracto, del modo más común posible. Cualquier diferencia idiosincrática en el modo de sentarse, como el tener piernas más cortas, debe ser dejado de lado, porque la silla-mercancía debe producirse para la mayoría y, por lo tanto, debe excluir a las minorías. Incluso las sillas "ajustables" tiene una ajustabilidad que se limita a ser cómoda para quienes tienen extremidades de longitud cercana al promedio (2023, p. 23).



Mandoki así nos invita a pensarnos desde nuestra corporeidad, a criticar a nuestra sociedad como una fuerza homogeneizante y, por ello, intrínsecamente discriminatoria. Y todo ello desde un ejercicio en el que se revisita y resignifica una de las perspectivas filosóficas más revolucionarias y propositivas de todos los tiempos: el materialismo histórico.

Asimismo, Aniara Rodado, en un texto titulado “Espinass de agave, palomas de tiza y volcanes a punto de erupción”, logra algo casi increíble: aportar con gran sutileza una forma de sentir que va más allá del antropocentrismo. Esto, pensando a la coexistencia y a nuestro andar sobre la Tierra, siendo parte de la Naturaleza, para denunciar al epistemicidio típico de los sistemas colonialistas, desmontando sus mitos monoteístas, patriarcales y extractivistas. En ese sentido nos habla de la explotación de la naturaleza y de diversos organismos vivos como el modo de-ser y producir propio del sistema capitalista que tiene como su base y fundamento una cultura de guerra y exterminio. Y, para ello toma como ejemplo lo que se ha hecho con el agave, tomado sólo como una materia prima con la cual producir mercancías de consumo, sin tomar en cuenta las implicaciones ecológicas, sociales y culturales que esto genera. Aniara Rodado (2023) afirma lo siguiente:

Recordando las guerras contra el henequén, la pasión global por consumir tequila y ahora por beber mezcal, la pérdida de biodiversidad de los agaves porque para fabricar estas bebidas es necesario poner en acto toda la necro-lógica del monocultivo, impedir que las plantas florezcan y cohabiten con otras plantas, microorganismos, murciélagos y otros polinizadores. Pronto publicaremos un fanzine con las memorias de este trabajo. Prestar atención al agave y no sólo a los productos que de él se extraen, significó para nosotrxs un modesto intento de justicia cognitiva, porque para eso se conjuran los epistemicidios, para recordar que no hay saber que no sea transespecie y que, frente a la guerra contra las plantas, las tenaces espinas del agave devienen ornamentales (p. 33).

De esta forma, desde una insospechada toma de posición, Rodado nos hace ver de forma clara y contundente que la cultura de paz pasa, necesariamente, por un ecologismo comprometido y por el activismo ambiental, desde donde resulta imposible no denunciar la irracionalidad y banalidad de nuestra cultura hiperconsumista y ultra superficial.

Desde un lugar distinto que piensa más desde la construcción de la covivencialidad entre personas pertenecientes a grupos encontrados y en grave conflicto, Ricardo Lugo se inspirará en un proyecto artístico-político e intracultural (la famosa orquesta palestino-israelí de Edward Said y Daniel Barenboim) para mostrarnos cómo mediante el poder de la música se puede mantener viva la memoria, avivar la esperanza y generar el entendimiento mutuo.

Para decirlo más llanamente, el proyecto de la West-Eastern Divan Orchestra era algo más que estudiar música o tocar un instrumento: se trataba de convivir, dialogar y plantear otros modelos de entendimiento del mundo y de respeto entre las culturas, combatir los prejuicios y fundamentalismos, así como reconocer la importancia de resolver creativamente los conflictos, por la vía de la negociación y los acuerdos. La música y la palabra resultaban grandes aliados, porque hacer música juntos significa escuchar al otro y porque escuchar es la máxima cualidad de la palabra (Lugo, 2023, p 36).



En este mismo texto, Ricardo Lugo nos regala una perla de Dostoievski cuando, al citarlo, nos hace reflexionar: “¿Cuánto de humano hay en un ser humano y cómo proteger al ser humano que hay dentro de ti?” (Dostoievski, citado en Lugo, 2023, p. 39).

Y esto va en acorde con lo que Francisco Villalobos (2023) nos dirá sobre los procesos de sanación emocional que brinda la concepción pedagógica de la danza. Danza que es, siempre, un encaminarse y un volver al centro. Como diría el Tao sobre la acción trascendente, pues, “trascendente significa avanzar, avanzar es llegar más allá, llegar más allá quiere decir retornar” (Villalobos, 2023, p. 43).

“Corporeidad en retorno: memoria, ritualidad y escena de un cuerpo danzante” es el título de la reflexión de Francisco Villalobos (2023), donde se nos permite comprender cómo la enseñanza y la formación artística puede construir paz y promover el aprecio entre las personas. Una labor docente que, tal y como la practica Villalobos, tiene:

un sólo propósito: alfabetizar en danza a las corporeidades de los niños, niñas y adolescentes de esta escuela, para contribuir en la reorganización del sentido colectivo y la memoria de los estudiantes, buscando siempre procesos colaborativos en torno a una empatía cinestésica, con lo cual las infancias pudieran transformarse y el movimiento corporal les permitiera construir conocimiento, de manera que las dinámicas del cuerpo se entretajeran de forma participativa para crear ciudadanía (Villalobos, 2023, p. 44).

Carlos Henríquez Consalvi-Santiago dejará que las voces tejan y que los hilos hablen, cuando, en el marco de lo que fue “Punto de Cruce. Encuentro Latinoamericano de Bordadorxs” –acontecido en el MUAC en el 2023 y que también fue una iniciativa de la misma Cátedra Nelson Mandela de Derechos Humanos en las Artes–, nos invita a valorar la expresión colectiva, trenzada con dolor y empatía, esperanza y resiliencia, que es el arte del bordado y el arte de las juntanzas. Una práctica que llevaron a cabo, sobre todo, las mujeres refugiadas de las dictaduras militares y fascistas de centro y Sudamérica en los años 70-80, y que fueron convirtiéndose en líderes comunitarias, maestras alfabetizadoras, organizadoras sociales, promotoras de la salud. Al respecto, Henríquez Consalvi-Santiago (2023) nos dirá:

los bordados salvadoreños conectan con prácticas de otras regiones como los bordados brasileños, mexicanos, guatemaltecos, las arpilleras de los años setenta en Chile o los realizados por madres de desaparecidos en Colombia. Pero como la hiedra en el muro, la memoria no la detiene ni las pandemias, ni el negacionismo, ni el autoritarismo. Si en el pasado los códigos ancestrales relataban las historias de antiguos pobladores de Mesoamérica, estos bordados representan un ejercicio de memoria histórica, tejido de voces femeninas que denunciaron ante el mundo las capturas y torturas, los bombardeos, o las masacres colectivas contra la población civil. También eran lienzos etnográficos de la vida comunitaria o heraldos de esperanza que anunciaban nuevas utopías (p. 50).

Así vistos, el arte del bordado y de las juntanzas, donde acontece y se desarrolla, son actividades desde donde se hace memoria y colectividades para denunciar las atrocidades y violencias asesinas, para no dejar de buscar a nuestras y nuestros



desaparecidos, para conquistar sueños comunes, sin olvidar. Algo a lo que también aludirá Julia Antivilo (2023) cuando nos hable del libro-proyecto Cartas a las madres, un proyecto que permitió mostrar cómo:

Las colectivas de madres y familiares han sentado precedente en la justicia nacional y han llegado hasta cortes internacionales, pero aun así son innumerables los casos que siguen impunes. Toces quienes hicimos parte para concretar y mantener activo este libro homenaje quisimos mostrar nuestra admiración y reconocimiento por su lucha, que nos conmueve hasta el alma. El libro Cartas a las madres es una muestra de empatía y compromiso de diferentes personas con la lucha de las madres de las colectivas de hijxs desaparecidxs y víctimas de feminicidio. Es una forma de honrar su valentía y de hacerles saber que no están solas en su búsqueda de la justicia y fin de la impunidad. En definitiva, Cartas a las madres es un libro como homenaje constante que conmueve y que invita a la reflexión sobre la importancia de la justicia en un contexto de realidad dolorosa. Es una obra que nos recuerda que la lucha por la justicia no es sólo una responsabilidad de las madres de las colectivas, sino de toda la sociedad en su conjunto (Antivilo, 2023, p. 56).

Un proyecto que rinde homenaje a las madres e hijas buscadoras, hermanas todas, y que más que un nudo en la garganta nos desata esa digna rabia, que es también otra forma de darse el poder del amor y del clamor por la justicia.⁶⁶

II

Sirva todo lo anterior como un marco de ideas, experiencias y proyectos que nos ayuda a mostrar cómo se puede construir y pensar la paz de forma crítica, concreta y práctica. Y esto tan sólo para dejar asentado que, de hecho, es posible hablar de paz y de una cultura de paz sin apuntar a lugares comunes o conceptos vacíos, así como a seguir trabajando sin perder la esperanza y a seguir pensando, aunque sea de forma diletante, el problema que implica querer la paz, desear la paz, promover la paz y enseñar la paz desde la experiencia concreta y la reflexión viva y constante.

Enseñar a “desaprender lo moderno”

Del 8 al 10 de noviembre de 2022 se llevó a cabo el Encuentro internacional Desaprender lo moderno,⁶⁷ organizado por el Museo Universitario Arte Contemporáneo MUAC-UNAM, el Hyundai Tate Research Centre: Transnational, el Museo Anahuacalli y la Cátedra Nelson Mandela de Derechos Humanos en las Artes UNAM. Según el sitio web de dicho encuentro:

⁶⁶ Véase de la Sierra y Velázquez (2023).

⁶⁷ Consúltese el sitio web del Encuentro en: <https://muac.unam.mx/desaprender/>



Desaprender lo moderno pone en el centro de la discusión las narrativas opuestas al canon moderno latinoamericano desde la experiencia de artistas indígenas, cuyas prácticas se ubican entre el trabajo artesanal y la continuación de tradiciones pictóricas vernáculas. El proyecto busca tejer conversaciones entre la práctica artística contemporánea, los saberes comunales y algunos acercamientos académicos no coloniales. Desde una perspectiva crítica, el evento buscará responder las siguientes interrogantes: ¿qué manifestaciones estéticas han sido encriptadas o borradas en lo que conocemos como arte latinoamericano moderno?, ¿es posible pensar un modernismo indígena que ponga en crisis su genealogía?, ¿cómo podemos construir una historia del arte indígena desde un punto de vista vernáculo, más allá del indigenismo como manifestación del folclor nacional? (Museo Universitario Arte Contemporáneo y Museo Anahuacalli, 2022, párr. 1).

Con motivo de esta invitación a reflexionar desde el arte y de sus procesos creativos, así como desde la institucionalidad de los museos y de la crítica la historia y la teoría del arte, pareciera fundamental detenerse un poco antes, dar un paso hacia el fundamento que se pretende como base de esta conversación. Profundizar entonces en la sentencia misma que expresa: “Desaprender lo moderno”. Y, para lo anterior, parece obligado antes preguntarse ¿qué es lo moderno?, ¿qué es aquello que habría que des-aprender?, ¿por qué y cómo hacerlo?

Lo moderno ¿es un conjunto de creencias, ideologías, instituciones, prejuicios, costumbres, normativas, técnicas y valores? ¿O lo moderno es una época histórica que aún no concluye y que no sabemos bien a bien cuándo comenzó? La misma idea de una Historia que se divide y fragmenta en distintas épocas es ya, algo moderno. ¿Habrá que desaprender esa historia de la Historia?

La idea de un tiempo lineal que corre hacia adelante, apuntando al futuro, es moderna y tan antigua como el antiguo testamento. Y es signo de modernidad sobrevalorar el futuro despreciando al pasado. Así, hijo de la modernidad es el desprecio hacia las “abuelas y los abuelos” (forma en que en los pueblos originarios se refieren con gran respeto a las generaciones mayores) y el ningunear sus sabidurías. Pero es muy antigua la desconsideración hacia las infancias y su descuido. Desaprender lo moderno pasaría, aquí también, por criticar muy antiguas costumbres.

La idea del individuo con libre albedrío, distinto y único que debe ser auténtico, que ha de construirse una identidad diferenciándose de las otras personas, incluso desafiando al destino, es moderna. Pero héroes de las más antiguas mitologías también buscaron esto. Entonces, hacia la construcción de la comunalidad que erija al Nosotros por encima del Yo tendremos que plantar cara a nuestro ideal heroico e individualista y reorientar nuestros paradigmas educativos.

¿Son modernas las ideas de la dignidad humana, del valor absoluto que tiene cada persona, del cosmopolitismo, del progreso y de la paz perpetua? Qué habría que repensar desde aquí para rescatar la propuesta de los derechos humanos como base de todo orden legal. ¿Cómo rescatar una semilla sin dañarla, al desbaratar aquello putrefacto que la contiene?



El cristianismo helenizado y católico de Pablo de Tarso y el cristianismo reformado de Lutero y Calvino son pilares de la modernidad capitalista, patriarcal, misógina, machista y homofóbica. Desaprender lo moderno ¿pasará también por una crítica abierta a los dogmas religiosos, para religarnos nuevamente con el todo universal?

El egoísmo, la violencia, la crueldad y la malquerencia son tan primitivas como las primeras huellas homínidas sobre la Tierra. Pero es moderno su ensalvamiento y su brutalidad desenfrenada.

Moderno es el racionalismo europeo y cartesiano que sigue pensando desde la lógica clásica, platónica dualista que desvaloriza la naturaleza, los cuerpos, este mundo y la vida misma. Pero también sería moderno el racionalismo afectivo amante de la Naturaleza de Baruch Spinoza, quien abrevó de la antigua sabiduría sefardí. Aquí, al desaprender, habría mucho que rescatar para devolverle a nuestras racionalidades europeizadas ese corazón que tanta falta les hace.

¿Modernos son el imperialismo, el supremacismo y la colonización? Pareciera que no, visto que el sometimiento de unos pueblos por otros mediante la fuerza es práctica común en todas las altitudes del mundo, desde que existen sociedades organizadas sobre el fundamento de un ejército comandado por un líder supremo. Así como es práctica común que los vencedores se proclamen y consideren superiores a los vencidos.

La Guerra es incluso prehistórica. Los genocidios y la destrucción antropogénica han ocurrido desde siempre. La soberanía de unos pocos sobre la vida y muerte de las mayorías ha sido fundamento del Poder desde que la ley existe. La esclavitud de millones, el negocio a partir de la explotación de las personas por el hombre es ahora, como en todos los ayeres, una nefasta realidad. Pero son modernos los fascismos, los muchos neocolonialismos, el extractivismo, las armas de destrucción masiva y la guerra a distancia.

Entonces, ¿desde dónde comenzar a desaprender aquí? Migrar, ser migrantes es parte de la condición humana y ha sido nuestra forma de abarcar el mundo. Las fronteras, las naciones y los nacionalismos no son cosas modernas. La xenofobia no es moderna pero el chovinismo sí lo es. La idea del mestizaje es moderna, pero el intercambio y la mezcla cultural y genética son las agujas que tejen nuestro pasado compartido. El racismo surge de la idea moderna de que existen razas humanas, pero la idea de que humanidad es la especie superior es tan vieja como rancia.

¿Cómo desaprender la intolerancia para hacer crecer el aprecio por la diversidad? Habrá que desaprender muchas ignorancias.

Hemos visto cómo la secularización ha implicado la desacralización de nuestras relaciones y de nuestro sentir y andar sobre la Tierra. ¿Cómo re-sacralizar nuestro cohabitar la Naturaleza sin empoderar de nuevo a instituciones opresivas?

Moderna, y muy antigua también, es la idea de que existe una escala ontológica del Ser que pone al ser humano por encima de todas las otras formas de vida y especies, asumiendo así que minerales, plantas y animales están para el servicio y usufructo de los seres humanos. Una escala que, además, siendo defendida por el evolucionismo, racionalista romántico y



cristiano en sus inicios, también termina por plantear que existen razas humanas. Y que una es superior a las otras. El racismo entonces es un fruto moderno que desaprender, sin duda, pero también el especismo y el antropocentrismo que permean muchas cosmovisiones además de la moderna.

Y, aunque hay de dioses y diosas, a dioses y diosas, no todas las divinidades nos obligan a asumir una corresponsabilidad con la alteridad, como bien nos los enseñó ayer el abuelo Santiago. Una diosa, un dios que no nos obliga al aprecio por la vida y a respetar las otras formas de ser del Ser, con las que cohabitamos el mundo, definitivamente deben ser desaprendidos.

En muchas religiones y culturas históricas opera y operó la creencia creacionista de un dios providencial que dispone todo lo que existe para beneficio del hombre, que no de la mujer. Y que este mundo y esta vida son tan sólo un tránsito hacia otra vida, mejor, más pura y real. Y esta idea, que no es moderna pero que configura a la modernidad, debe ser cuando menos cuestionada, resignificada y desterrada pues no cabe en esta Tierra-territorio donde cohabitamos y continuamos en la vida y con la vida.

¿Cómo desandar la modernidad, desde el presente, para deshilar las injusticias desde su raíz arcana?

Como se ve, desaprender lo moderno pasa por cuestionar nuestras más antiguas y arraigadas tradiciones. ¿Cómo entonces desaprender lo moderno sin perdernos en el camino? Pareciera que el arte puede guiarnos en esto, y, así, la pregunta eje de esta reflexión cobra sentido pues resulta necesario inquirir por el tipo de interacciones que pueda imaginar el arte desde las experiencias de sus pueblos originarios y de las primeras naciones. Y ello pareciera necesario y fundamental para comenzar la cura de las enfermedades modernas, para mostrarnos los senderos que nos lleven a conjurar al mal y su hórrida fealdad, que tanto atenta contra la belleza de este mundo.

Enseñar el “cosmopolitismo”. Entre la cultura de guerra y de paz

I

Hablar del fin del cosmopolitismo implica bordear las metas y objetivos que persigue dicho proyecto (su finalidad), como identificar su término (límites e imposibilidad). Es preguntarse, en ambos sentidos, por si acaso el cosmopolitismo ha llegado ya, o no, a su final. Es abordar la historia de un fracaso, o del fracaso histórico de un proyecto filosófico y político. ¿Cuál proyecto? El del idealismo que, en sus muchas vertientes, acusa una herencia moderna y premoderna (con raíces helénicas, judeocristianas, liberales, ilustradas y románticas) que da por hecho a la evolución espiritual y al progreso de la humanidad hacia la libertad. Esto es, hacia un mundo donde reine la justicia y la igualdad.



Idealismo que da por sentado también que existe algo así como la Historia y que es un fenómeno lineal. Teleología, que sostiene que el devenir histórico es el resultado de realizaciones de un proceso dialéctico que se hilvana por fases, gradualmente, persiguiendo y alcanzando un fin. Un idealismo que quizá apenas se salva de asumir un principio teológico. Y el cosmopolitismo es un ideal que justamente termina de cristalizarse en esta idea de la Historia. Algo que ayuda a quienes quieren creer en él a no perder la esperanza de su posible -y siempre incumplida- realización. Dado que todo proceso dialéctico -incluido el de la Historia- se funda precisamente en la negatividad, en la lucha de contrarios y en la contradicción, en el no-ser-aún, en la potencia que no es acto, en el acto que deviene potencia, en el accidente, los retrocesos y re-comienzos, los desenlaces desastrosos y las reconstrucciones. Pues, si la historia de la Historia es la narración de una serie de fracasos que se van superando, uno a uno, el fin nunca alcanzado del cosmopolitismo, bien puede ser también un proyecto que no termina.

La idea de Historia propuesta por el idealismo apunta a una humanidad cosmopolita. Así como el ideal del cristianismo apuntaba hacia una cristiandad universal. Un ideal y un idealismo que, por más laicos que se quieran, abrevan de profundas fuentes religiosas.

Y conocer las fuentes quizá permita identificar algunas de las fallas y fracturas originales causantes de los movimientos telúricos sociales que resquebrajan, de cuando en cuando, los límites y fronteras de otra serie de ideas e ideales, como los nacionalistas, los chovinistas y el patriotismo que casi siempre decae, en las horas oscuras, en belicismo, xenofobia, racismo, supremacismos y excepcionalismos.

II

Decirse cosmopolita no significa ser cosmopolita. Nadie nunca ha sido ciudadano del mundo, pues nadie nunca ha tenido esa potestad ni esa satisfacción. Proyectos y ciudades cosmopolitas ha habido muchas en distintos tiempos. Todas ellas han sido destruidas por alguna fuerza superior, voluntad de poder, acto de conquista, empresa imperialista o aventuras militares impulsadas por prejuicios de odio, por fines de saqueo y ansias desmesuradas de dominio.

Ahí, los ecos mitológicos de Babel y Troya, descansando cerca de los despojos de la República Romana -allanada por no pocos Césares y tiranías-; allá las ruinas de Beirut y Líbano, y no muy lejos las de Bizancio-Constantinopla; desperdigada la nostalgia por una Jerusalén multiétnica y en paz, como lo fueron también alguna vez los imperios Mongol y Austro-Húngaro o como o fue la Yugoslavia; soterrados los vestigios de Al Ándalus y la Liga Iroquesa; desvanecidos los ecos de las jamás logradas Patrias Grandes -latinoamericanas, panafricanas o panárabes-; ahí el sueño europeo que nunca ha sido un despertar.

El sueño cosmopolita, sobre todo el que ha heredado la “tradición occidental” es también un sueño mediterráneo. Pero hay que decirlo, un sueño soñado por hombres varones, propietarios y privilegiados que tuvieron la gracia de poder dedicarse



al ocio; esto es, al libre acto de pensar y vivir incluso dedicándose a la política sin necesidad de trabajar. Hombres que vivían en sociedades esclavistas donde sus necesidades básicas estaban ya resueltas, debido a la explotación de otras personas.

Los cínicos, epicúreos y los estoicos nombraron este sueño. Un sueño individual que no tenía pretensiones universalistas; sueño elitista que sólo podía ser soñado por unos cuantos. Un sueño que descansaba sobre los hombros de las mujeres y las personas esclavas, siervas, súbditas, encomendadas o vasallas. Personas secuestradas, despreciadas, refugiadas, migrantes y desplazadas forzosamente que no eran -y que no son- propietarias: ni de su vida ni de libertad ni de su soñar.

III

Por otra parte, pensar el cosmopolitismo pasa también por reflexionar sobre lo que significa, en tanto que principio y precepto ético: la máxima aurea o “ley de oro” que es el núcleo de la ética de la hospitalidad y dicta “Trata a los demás como querrías que te trataran a ti”, o en su negativo: “No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti”. Fundamento primario, a nuestro entender, de la cultura de paz.

Y hablar de esta última nos obliga a pensar la cultura de guerra, que impera y ha imperado a lo largo de la Historia, y que es la principal razón de un fenómeno que desnuda a nuestra civilización tardo-capitalista: la carencia total, la falta patente de respuestas suficientes y globales a una crisis estructural mundial.

Hablar de Guerra y Paz es hablar, en última y primera instancia, de poder. Y hablar del poder es pensar dos de sus modos más puntuales, tal y como Úrsula K. Le Guin alguna vez lo hizo, al detectar el “Poder para”, que es útil e implica a la alteridad. Poder que nutre la vida común, sirviendo a la sobrevivencia y apuntalando la sobre-vida (aquella que Ortega y Gasset identifica en distintos momentos de su vasta obra como el modo específico de nuestra especie pero, sobre todo, en su Meditación de la técnica de 1939). El poder para el otro: el poder del amor. Y del otro lado, el “Poder-sobre” que es el propio de los gobiernos y del dominio. El poder de las armas y de los Estado que se fundan, siempre y sin excepción, en el militarismo y la estructura de sus ejércitos. El poder como fin en sí mismo. El poder de la guerra (Le Guin, 2020). La cultura de paz se basa en el poder-para, y no logra ni ha logrado imponerse a la cultura de guerra, erigida desde el poder-sobre. Ahora bien, según la Resolución A/52/13 de 1998, las Naciones Unidas definen a la cultura de paz como:

valores, actitudes y conductas [...] que rechazan la violencia y procuran prevenir los conflictos tratando de atacar sus causas para solucionar los problemas mediante el diálogo y la negociación y que garantizan a todos el pleno ejercicio de todos los derechos y proporcionan los medios para participar plenamente en el proceso de desarrollo de la sociedad (Naciones Unidas, 1998).

Algo tan ambiguo como carente de contexto. Una descripción que pretende ser una prescripción, lo cual es ya conflictivo. ¿En verdad alguien podría creer que “promover” de esta manera la cultura de paz pueda ser algo eficiente y posible del todo?



Aunado a esto, la Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz (Naciones Unidas, 1999) identifica ocho ámbitos de acción para los actores a nivel local, nacional e internacional (cualquier cosa que estos “actores” sean o se crea que son). Ocho prescripciones que enuncian qué se debería hacer, pero no cómo ni con qué especificidades y apoyos multilaterales, ni hasta dónde ni cuándo y hasta cuándo, ni verdaderamente para qué.

Vistos los lugares comunes, indefiniciones y las ambiguas aguas superficiales por las que navega el discurso de las Naciones Unidas, no nos queda más que ir a su antecedente histórico inmediato, a la primera intuición filosófica de esa idea-ideológica.

IV

En su ensayo *La paz perpetua*, quizá el texto más ingenuo escrito por una mente genial, Kant planteará, grosso modo, la siguiente hipótesis: La guerra es un mecanismo de la naturaleza que tiene la función de desperdigar a la especie humana por el mundo, generando así necesidades diferenciadas. Esto provoca el comercio e intercambio entre grupos que, así, desarrollan la conciencia de que es deseable y benéfico el comercio. En paralelo, seguirá pensando Kant, los grupos humanos gradualmente organizan sus sociedades siguiendo el ideario republicano, porque la Razón así lo demanda, dando paso a que los diversos Estados-Nación establezcan una Federación de Repúblicas. Luego, la Razón evidencia que la Guerra es indeseable y pernicioso para el comercio y la producción de riqueza que, a su vez, generan bienestar y Progreso. Por ende, la guerra que ya ha cumplido su propósito natural hace evidente su inutilidad e inmoralidad (dirá Kant: “la guerra produce más hombres malos de los que mata”) y entonces, por razones racionalmente fundadas, la guerra es desterrada de este mundo y la Paz perpetua acaecerá.

Kant nunca sospechó que la guerra se convertiría en el principal negocio ni que la cultura occidental consideraría como riqueza, no al bienestar común, sino a la posesión material individual. Pobre de Kant y pobres de nosotros.

V

Por último, una propuesta que es, a su vez, una sentencia: No se puede ser cosmopolita hoy sin antes reactualizar dos luchas: la antimilitarista y la abolicionista (hoy se usa el eufemismo “trata de personas” para no decir esclavitud y, según la Oficina contra las Drogas y el Delito de la ONU, existen identificadas 2.5 millones de personas víctimas de esta atrocidad. Calculando además que, por cada persona identificada, hay otras 20 no registradas. Esto es, en el mundo de hoy hay más de 50 millones de personas esclavizadas) (Naciones Unidas, 2022).

En cuanto a la causa antimilitarista, cabría decir, primero, que los ejércitos son la institución fundamento de los Estados modernos y que han sido creados por y para la Guerra como instrumento de poder. Hablemos tan sólo del Ejército mexicano y su papel protagónico en todo tipo de tareas gubernamentales y estatales. Reflexionemos sobre el porqué de la



omnipresencia y trascendencia de dicha institución a lo largo de la historia mexicana, escrita con armas y bordada sobre un manto de guerra sempiterna. Lo que se ve en la manera prolija que tenemos de nombrarla y adjetivarla: “de conquista”, “del Mixtón”, “de Castas”, “de Independencia”, “del Yaqui”, “Apaches-México”, “Comanches-México”, “Navajos”, guerras “Rebeliones” de provincias, “de la Intervención estadounidense”, “de Reforma”, “de la segunda intervención francesa”, “de la Revolución” (que fue en realidad muchas entre caciques, caudillos y facciones), “Cristera”, “Sucia”, “contra el Narcotráfico”.

Además, cabe saber que México ha sido gobernado, como Estado moderno, casi el doble de tiempo por algún militar que por un civil. De Iturbide a Ávila Camacho se extiende la omnipotencia militar explícita: En México el Ejército nunca ha dejado el poder, y la guerra ha imperado, siempre, sobre la Paz.

A nivel global pasa igual, la guerra es omnipresente y el poder se militariza. Tan solo decir que el gasto que se dedica a fines militares es inconmensurablemente superior a la inversión social estatal o multilateral. Para la guerra de Ucrania: cientos de miles de millones de dólares. ¿Para atender a los refugiados del mundo?, ¿para las personas afectadas por desastres naturales?, ¿para dar refugio a los millones de niños y niñas migrantes? Para ellos no hay dinero ni voluntad. Hay arsenales nucleares capaces de borrar la vida sobre la Tierra incontables veces. Hay billonarios dueños del complejo industrial militar global frente a miles de millones de pobres que nada tienen.

Los ejércitos y las guerras engullen la riqueza pública persiguiendo intereses privados. Sirven al poder, y el poder sin contención no se sirve más que a sí mismo. ¿Cómo sería un mundo sin ejércitos?, ¿seríamos capaces de con-vivir en él?, ¿podremos dejar atrás la cultura de guerra que enaltece al héroe, al ejército, al pueblo uniformado y al soldado?, ¿podremos transformar y superar la economía de guerra que depende del conflicto sempiterno, del sacrificio de “vidas desechables” como lo diría Mbembe (2011)?

¿Podremos reconstruir el ideal cosmopolita partiendo de abrazar la causa antimilitarista y abolicionista?, ¿se podrá resignificar el cosmopolitismo como la bandera que haga frente a la cultura de guerra? Queremos creer, creemos querer, que sí.

Enseñar “La regla del tercer incluso”

Aristóteles, en el capítulo tercero del libro cuarto de su Metafísica, dejó establecido uno de los pilares fundamentales de nuestra cosmovisión binaria, dualista y dialéctica que, a su vez, devino en una cosmovisión excluyente, discriminatoria, simplista y reduccionista de la realidad. Esto es: el principio de la no contradicción o del tercer excluido. El estagirita escribió:

Aquel principio que necesariamente ha de poseer el que quiera entender cualquiera de los entes no es una hipótesis, sino algo que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y cuya posesión es previa a todo conocimiento. Así, pues, tal principio es evidentemente el más firme de todos. Cuál sea éste, vamos a decirlo ahora. Es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé en un mismo sujeto y en un mismo sentido



[...] Es imposible, en efecto, que nadie crea que una misma cosa es y no es, según, en opinión de algunos, dice Heráclito (Aristóteles, 1970, s/p).

Al contrario, desde una perspectiva que asume el devenir, el cambio, la duración y la evolución de todas las cosas en diversos niveles y en distinto grado, nosotros pensamos que, aunque algo está hecho a imagen y semejanza de su anterior manifestación, aunque idéntico, nunca es lo mismo, pues en él siempre acontece la novedad, cada vez con diferencias de grado, a veces sutiles, otras revolucionarias, y quizá, alguna vez, una novedad absoluta. En la evolución biológica vemos que se dan las mutaciones, unas son el resultado de pequeños cambios encadenados en un lapso y otras son intempestivas, de una generación a otra.

La persona, por ejemplo, es una totalidad orgánica que tiene como actividad substancial el crecimiento, el ser un ente vivo y por ello un ser móvil, un ser cambiante que en su movilidad encuentra la adecuada expresión y despliegue de su identidad.

El acaecer de la novedad, la repetición de la diferencia, la transformación, es la característica primordial del élan vital; en la evolución creadora bergsoniana hay que poner atención a su adjetivación poiética, a su carácter, más que durable, creativo. La condición para que se dé la evolución, para que surja el humus -base orgánica y mnémica de la persona-, para que ocurra la vida, es el cambio constante. La realidad es continuum. La persona es holon (Bergson, 1907).

Si todo aquello que tiene identidad (pensamos particularmente en la Persona) es algo vivo, cognoscente y autoconsciente; es decir, duración encarnada, y si la duración es multiplicidad de duraciones y un proceso innovador; entonces, todo ser con identidad propia lo será a partir de su multiplicidad interna y de sus propias diferenciaciones. Por ello, y en este caso: A=A v -A v B v -B... v Z v -Z simultáneamente.

Hay una forma de experiencia vital –la experiencia del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida– que comparten hoy los hombres y mujeres de todo el mundo de hoy. Llamaré a este conjunto de experiencias la “modernidad”. Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo -que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Los entornos y las experiencias modernos atraviesan todas las fronteras de la geografía y la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología: se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia (Berman, 1989, s/p).

Aceptar la diferencia intrínseca a uno mismo nos llevará a aceptar la diferencia en el otro; reconocer el cambio y la posibilidad en uno a reconocer el cambio y la posibilidad en el otro; afirmar la multiplicidad propia, a afirmar y respetar la multiplicidad en el mundo y en los otros tanto de formas, hechos y fines como de saberes, orientaciones, conocimientos, decisiones, creencias, apariencias y convicciones. Sabernos cuerpo nos llevará a respetar los otros cuerpos y las decisiones que



los otros tomen con respecto del suyo, pues al final del día sabremos que estas serán decisiones que se toman sobre uno mismo.

Necesitamos ser reconocidos y ser capaces de reconocernos; eso es lo que importa realmente: mostrar el deseo palpitante que la persona tiene de encontrarse a sí misma, de encontrar su lugar en el mundo, pero, sobre todo, de encontrarse en el otro y con el otro, a partir de una consciente aceptación de la diversidad y la diferencia, un irrestricto respeto mutuo y una constante afirmación de la mismidad desde lo uno y hacia el otro.

Multiplicidad de la unidad, unidad en la diversidad, síntesis y armonía... es ahí donde germina la belleza.⁶⁸

Enseñar “Deus sive natura, Dios es la naturaleza”

Si acaso Dios, la Naturaleza es Dios. Esta idea es el centro de una de las intuiciones filosóficas más bellas y emblemáticas: el panenteísmo pagano de Baruch Spinoza. Un pensador y una idea que han permeado lo mismo a las ciencias que a las humanidades, a grado tal, que figuras como Albert Einstein, Carl Sagan, Hannah Arendt, Donna Haraway o Paul Beatrice Preciado, expresamente le han rendido tributo.

Se podría pensar que las ciencias, las artes, la religión y la filosofía son las cumbres más altas en que se expresa el espíritu humano. Pero, entonces, también se podría pensar que el espíritu humano no es sino la voz y la palabra de la Tierra.

Es sabido que “humano” deriva del concepto latín hummus, lo mismo que “humildad”. El poeta Jenófanes de Colofón cantaba en tiempos arcanos: “De la Tierra son todas las cosas y a la tierra regresan todas las cosas. De la tierra y el agua venimos todos nosotros”. Algo muy cercano al versículo del Génesis, en el viejo testamento, donde se relaciona al homo con el humus: “[...] hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás.” Pero la tierra no es polvo, es humus, fuente nutricia de donde emerge la vida.

Y la vida es más que vida. Algo que comprendió muy bien James Lovelock, cuando planteó su teoría de Gaia en 1969. Una teoría que fue un nuevo modo de romper paradigmas y de comprender al sistema complejo, atmosférico-geológico y oceánico, cibernético-diverso y plural que es lugar donde estamos, el aquí donde existimos: el hogar compartido de donde surge y evoluciona la vida en todas sus formas. Eso que cosmovisiones antiguas comprendían como la matria universal: la pacha mama, Tlaltecuhltli, madre tierra.

Mucho se ha hablado del capitaloceno y de la necesidad de romper con la visión antropocéntrica derivada de antropologías, ontologías y teologías que errada, egolátrica y narcisísticamente sitúan al ser humano por encima de todos los otros seres. Algo también defendido por el racionalismo ilustrado, de profunda raigambre cristiana, y por las epistemologías basadas

⁶⁸ Paráfrasis libre de S.T Coleridge.



en el dualismo y el binarismo que, entre otras cosas, han divorciado a la cultura de la naturaleza. Un modo de no comprender que aquí nadie es dueño de nada, que nadie se salva solo, pues, o nos salvamos todas o no se salva nadie.

Alguna vez Borges dijo, en voz de Paracelso, que la caída no refiere a nuestro exilio en el tiempo y finitud, expulsados del Paraíso, sino que refiere a nuestro olvido de que este, aquí, es el paraíso. Único, original y último. En el mismo tenor, Octavio Paz diría que:

Tenemos que aprender, otra vez, a mirar a la naturaleza [...] Creíamos que éramos dueños de la Tierra y sus señores; ahora estamos inertes ante ella. Para recobrar la fortaleza espiritual debemos antes recobrar la humildad [...] La Tierra es un sistema de relaciones o, como decían los estoicos, una cons-piración universal. Nosotros somos partes, piezas vivas en ese sistema [...] El amor a la Tierra puede ser ahora, como lo fue en el pasado, una vía de reconciliación con la naturaleza. No podemos cambiarnos en fuentes o encinas, en pájaros o en toros, pero podemos reconocernos en ellos (Paz, 1993, pp. 190-2017).

Pensando desde este horizonte, la Cátedra Nelson Mandela de Derechos Humanos en las Artes UNAM, junto con Cátedra UNESCO de Diplomacia y Patrimonio de la Ciencia, el Pabellón Nacional de la Biodiversidad del Instituto de Biología de la UNAM y el Festival Internacional de Cine de la UNAM FICUNAM, crearon:

un espacio desde la cultura de las ciencias y las artes, para la reflexión poética, dialógica, didáctica e interactiva en torno a los Derechos de la Tierra, la conciencia ecológica, el conocimiento y el aprecio por la Naturaleza y las responsabilidades que la especie humana tiene con el cuidado del hogar común que compartimos con todas las formas de vida terráquea (FICUNAM, 2021, párr. 1).

Un ciclo de cine experimental que buscó seguir rompiendo paradigmas para promover la cultura de paz y de derechos humanos desde las artes. Entendiendo que estos se asientan sobre los derechos de la Tierra, pues sin Tierra no hay humanidad posible. También mediante el modo en que el FICUNAM resignifica al cine y su acontecimiento, haciéndolo un vehículo de reflexión, denuncia y sensibilización, generando espacios donde el arte es un fin al mismo tiempo que un pretexto.

Es así como se ha buscado, desde el arte cinematográfico y desde las reflexiones que nos puede suscitar cuando abraza la causa ecologista y ambientalista, contribuir al rompimiento de los sesgos cognitivos que nos limitan, a la superación de los prejuicios y preconcepciones que cargamos, al despertar de sueños dogmáticos que nos hacen creer que somos algo independiente del Todo que nos posibilita.

Esto, de tal suerte que podamos ir conjurando el egoísmo, evitando las violencias que ejercemos contra todas las formas de vida, entre nosotras las personas, y contra la patria común. Una patria que nunca debió haber sido desacralizada. El rey poeta Nezahualcoyotl cantó:



¿Acaso de veras se vive con raíz en la tierra?
No para siempre en la tierra:
Sólo un poco aquí.
Aunque sea de jade se quiebra,
aunque sea de oro se rompe,
aunque sea plumaje de quetzal se desgarrá.
No para siempre en la tierra:
sólo un poco aquí.
(Y)
¿Con qué he de irme?
¿Nada dejaré en pos de mí sobre la tierra?
¿Cómo ha de actuar mi corazón?
¿Acaso en vano venimos a vivir, a brotar sobre la tierra?
Dejemos al menos flores.
Dejemos al menos cantos.

Ojalá descubramos que tan sólo a eso hemos venido.

Enseñar los postulados ácratas

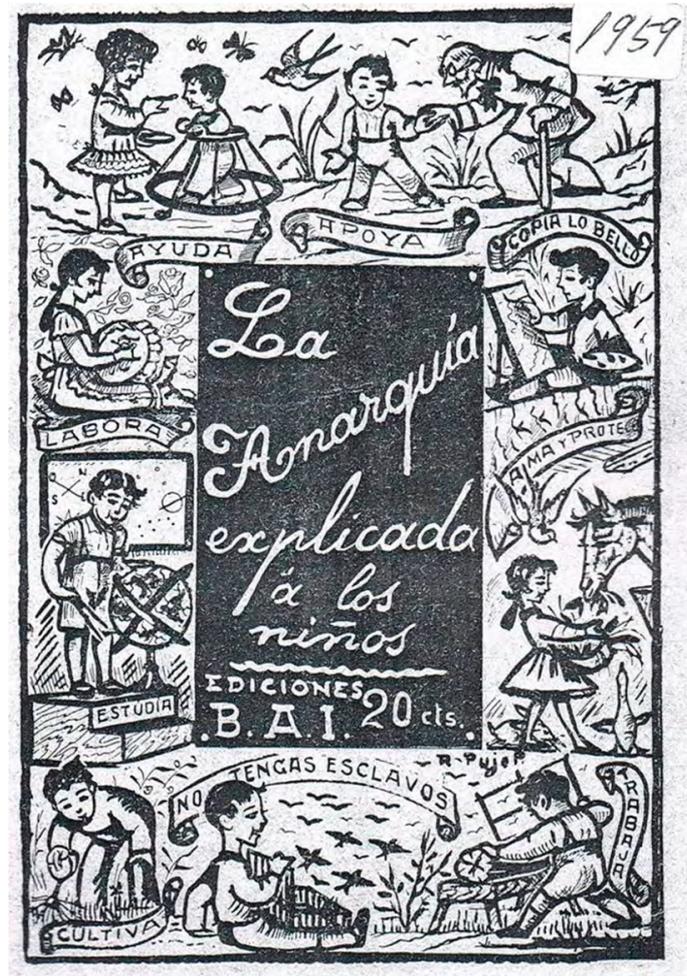
José Antonio Emmanuel (1931), un maestro seguidor de Ferrer y Pestalozzi que impulsó a comienzos de los años treinta del pasado siglo la Biblioteca Anarquista Internacional (B. A. I.), con sede en Barcelona, publicó, entre otros folletos divulgativos, un texto invaluable titulado La anarquía explicada a los niños.

En dicho texto, hoy reeditado y publicado por diversas editoriales independientes, se recoge y realiza, en no más de 15 cuartillas, un repaso de lo que significaba la anarquía. Se explica el método y la manera de llegar a ella y se presenta, para finalizar, una serie de postulados ácratas que era necesario llevar a la práctica para hacer efectiva la anarquía: 1) ayuda, 2) apoyar, 3) copia lo bello, 4) labora, 5) estudia, 6) ama, 7) protege, 8) cultiva, 9) no tengas esclavos, 10) trabaja.

Básicamente ahí se nos dirá que la anarquía es la lucha contra la opresión y contra las instituciones disciplinarias, embrutecedoras y esclavizadoras de la humanidad que basa su poder abusivo en la violencia estructural y sistemática para mantener el statu quo. Uno donde una pequeña minoría vive gracias a la explotación de las vastas mayorías. Estas instituciones son las del capitalismo, el militarismo y el clericalismo.



Y como bien se sabe que una imagen en su metáfora puede develar, manifestar y mostrar inconmensurablemente más de lo que un argumento racional apenas roza, valga aquí dejar la imagen que, en este sentido, lo sincretiza y sintetiza todo. Una imagen-panfleto que ahora sirve como portada de las nuevas ediciones de este maravilloso y esclarecedor texto:



Referencias bibliográficas

- Antivilo, J. (2023). Cartas a las madres, un libro de homenaje permanente. En de la Sierra, C. A. y Velázquez, B., Cultura de paz en las artes [Archivo PDF]. <https://www.cuadernoscatredras.unam.mx/wp-content/uploads/2023/08/P-287-Cuaderno-Catedra-especial-Paz-012-05.pdf>
- Aristóteles (1970). *Metafísica*. Gredos.
- Bergson, H. (1907). *La evolución creadora*. http://figuras.liccom.edu.uy/_media/figari:anexos:bergson_henri_-_la_evolucion_creadora.pdf
- Berman, M. (1989). *Todo lo solido se desvanece en el aire*. Siglo XXI.
- de la Sierra, C. A. y Velázquez, B. (2023). *Cultura de paz en las artes* [Archivo PDF]. <https://www.cuadernoscatredras.unam.mx/wp-content/uploads/2023/08/P-287-Cuaderno-Catedra-especial-Paz-012-05.pdf>
- Emmanuel, J. (1931). *La anarquía explicada a niños*. https://campus.fahce.unlp.edu.ar/pluginfile.php?file=%2F673505%2Fmod_folder%2Fcontent%2F0%2FLa%20anarqu%C3%ADa%20explicada%20a%20los%20ni%C3%B1os%20-%20Jos%C3%A9%20Antonio%20Emmanuel.pdf
- Gil, Y. E. A. (2023). Traducir la palabra paz. En de la Sierra, C. A. y Velázquez, B., *Cultura de paz en las artes* [Archivo PDF]. <https://www.cuadernoscatredras.unam.mx/wp-content/uploads/2023/08/P-287-Cuaderno-Catedra-especial-Paz-012-05.pdf>
- Henríquez Consalvi-Santiago, C. (2023). Punto de Cruce. Encuentro Latinoamericano de Bordadorxs. En de la Sierra, C. A. y Velázquez, B., *Cultura de paz en las artes* [Archivo PDF]. <https://www.cuadernoscatredras.unam.mx/wp-content/uploads/2023/08/P-287-Cuaderno-Catedra-especial-Paz-012-05.pdf>
- FICUNAM (2021). *Gaia: el último refugio. Ciclo sobre biodiversidad y derechos de la tierra*. <https://ficunam.unam.mx/gaia-el-ultimo-refugio-ciclo-sobre-biodiversidad-y-derechos-de-la-tierra/>
- Le Guin, Ú. K. (2021). *Los libros de Terramar*. Planeta.
- Lugo, R. (2023). *Con los oídos abiertos. Música, palabra y cultura de paz*. En de la Sierra, C. A. y Velázquez, B., *Cultura de paz en las artes* [Archivo PDF]. <https://www.cuadernoscatredras.unam.mx/wp-content/uploads/2023/08/P-287-Cuaderno-Catedra-especial-Paz-012-05.pdf>
- Mandoki, A. P. (2023). *Para una cultura de paz y apropiación del mundo físico*. En de la Sierra, C. A. y Velázquez, B., *Cultura de paz en las artes* [Archivo PDF]. <https://www.cuadernoscatredras.unam.mx/wp-content/uploads/2023/08/P-287-Cuaderno-Catedra-especial-Paz-012-05.pdf>
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- Museo Universitario Arte Contemporáneo y Museo Anahuacalli (2022). *Desaprender lo moderno. Arte e indigeneidad en América Latina*. <https://muac.unam.mx/desaprender/>
- Naciones Unidas (1998). Resolución A/52/13. <https://www.um.es/paz/resolucion2.html>
- Naciones Unidas (1999). *Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz*. https://fund-culturadepaz.org/wp-content/uploads/2021/02/Declaracion_CulturadPaz.pdf
- Naciones Unidas (12 de septiembre de 2022). *La esclavitud en el siglo XXI ya suma 50 millones de personas*. <https://news.un.org/es/story/2022/09/1514261>
- Paz, O. (1993). *La llama doble*. Seix Barral.
- Rodado, A. (2023). *Espinas de agave, palomas de tiza y volcanes a punto de erupción*. En de la Sierra, C. A. y Velázquez, B., *Cultura de paz en las artes* [Archivo PDF]. <https://www.cuadernoscatredras.unam.mx/wp-content/uploads/2023/08/P-287-Cuaderno-Catedra-especial-Paz-012-05.pdf>
- Villalobos, F. (2023). *Corporeidad en retorno: memoria, ritualidad y escena de un cuerpo danzante*. En de la Sierra, C. A. y Velázquez, B., *Cultura de paz en las artes* [Archivo PDF]. <https://www.cuadernoscatredras.unam.mx/wp-content/uploads/2023/08/P-287-Cuaderno-Catedra-especial-Paz-012-05.pdf>



Autorías

Bruno Velázquez Delgado

Mexicano. Licenciado, maestro en Filosofía y doctorante en Filosofía, por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor de asignatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM). Ha trabajado como Analista de Información en la Fiscalía Especializada para la Atención a los Delitos de Violencia en contra de las Mujeres (FEVIM-PGR). Colaborador en el Programa Universitario de Derechos Humanos e integrante de la “Comisión Especial Permanente de Prevención y Promoción de Bienestar Psicosocial” del Comité Técnico para la Atención de la Salud Mental de la Comunidad, ambas de la UNAM. Cuenta con diversas publicaciones tanto académicas como de difusión. Actualmente es Coordinador de la Cátedra Nelson Mandela de Derechos Humanos en las Artes de la UNAM y la Embajada de Sudáfrica.

Edgar Alejandro Martínez Vargas

Mexicano. Abogado, maestro en Derechos Humanos por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP) y doctor en Derecho por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). Se ha enfocado en la teoría crítica jurídica, la filosofía del derecho y la teoría crítica de los derechos humanos desde la perspectiva materialista. Ha publicado en diversos artículos y capítulos de libros relacionados con el concepto de justicia, el constitucionalismo transformador y la hermenéutica analógica aplicada al derecho. Profesor de la Maestría en Derechos Humanos del Posgrado Interinstitucional en Derechos Humanos (PIDH). Actualmente es Investigador en Derechos Humanos “A” del Centro Nacional de Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra” (CENADEH-CNDH), donde desarrolla la línea de investigación sobre migración y derechos humanos.

Francisco Bonilla Soria

Ecuatoriano. Abogado, mediador y defensor de derechos humanos. Su experiencia abarca los ámbitos de la resolución de conflictos, promoción de la justicia y cultura de paz. Su gestión como director nacional de Mediación y director nacional de Acceso a los Servicios de Justicia del Consejo de la Judicatura de Ecuador le permitió generar planes de ampliación de los servicios judiciales a través de la aplicación de la mediación, consiguiendo la reducción de la litigiosidad judicial y, con ello, el fomento de la cultura de paz y el diálogo en la sociedad. Dirigió el proyecto de semilleros de convivencia dirigido a fomentar los derechos entre niños, niñas y adolescentes estudiantes de los colegios de *Fe y Alegría*. Actualmente se desempeña como servidor público de la Defensoría del Pueblo de Ecuador en el área de protección de la niñez y adolescencia.



Francisco Octavio López López

Mexicano. Maestro en Derechos Humanos por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP) y doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Enfocado en la filosofía latinoamericana y en la filosofía de derechos humanos, temas de los cuales ha publicado artículos e impartido varias ponencias dentro y fuera de México. Autor del libro *Filosofía y tempestad. Trazos nuestroamericanos al sujeto de derechos humanos* (UASLP, 2022). En 2021 obtuvo la mención honorífica en el concurso internacional de ensayo “Aníbal Quijano Obregón”, organizado por la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS). Candidato a investigador nacional del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII-CONAHCyT). Actualmente es Investigador en Derechos Humanos “B” del CENADEH-CNDH “Rosario Ibarra de Piedra”.

Guillermo Pereyra

Argentino. Doctor en Ciencias Sociales con mención en Ciencia Política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede académica de México. Realizó un posdoctorado en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Fue profesor de tiempo completo y secretario académico de la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía (ENCRyM-INAH). Investigador nacional del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, nivel 1 (SNII-CONAHCyT). Actualmente es Investigador en Derechos Humanos “B” del CENADEH-CNDH “Rosario Ibarra de Piedra”, donde desarrolla la línea de investigación sobre cultura de paz y derechos humanos. Ha publicado recientemente el libro *Contra las violencias. Una introducción a la cultura de paz y derechos humanos* (CNDH, 2023).

Marcela Landazábal Mora

Colombiana. Doctora y maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Artista visual por la Universidad Nacional de Colombia. Candidata a Investigadora nacional del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII-CONAHCyT). Realizó un posdoctorado en el Instituto de Investigaciones Estéticas (IIE-UNAM). Ha realizado estancias de investigación en la Université Sorbonne Nouvelle III (París), Université des Antilles et de la Guyane (Cayena) y en el Instituto Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Su línea de investigación se enfoca en territorialidades y resistencias en ámbitos de extractivismo y economías de la violencia, trata de personas, migraciones y exilios sur-sur. Actualmente es Investigadora en Derechos Humanos “B” del CENADEH-CNDH “Rosario Ibarra de Piedra”.



Silvano Cantú

Mexicano. Licenciado en Derecho por la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL), Maestro en Derechos Humanos y Democracia por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede académica de México, y doctorante en Derechos Humanos por la Universidad Iberoamericana. Se ha desempeñado en diversas instituciones públicas y sociales en actividades de defensa, promoción e investigación de los derechos humanos, justicia y atención a víctimas. En su trayectoria destaca su participación en el impulso de la reforma constitucional en derechos humanos de 2011, la Ley General de Víctimas, la Ley General para Prevenir, Investigar y Sancionar la Tortura, así como legislación sobre desaparición de personas. Ha sido profesor en diversas universidades del país y autor de diversos textos académicos y de opinión sobre derechos humanos, derechos de las víctimas, seguridad ciudadana y justicia penal.

Víctor Hugo Pacheco Chávez

Mexicano. Egresado del Doctorado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Licenciado en Historia y Maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Ganó el premio Anna Julia Cooper 2017, que otorga la *Caribbean Philosophical Association* (CPA). Integrante del Grupo de Trabajo de CLACSO “Historia y coyuntura: Perspectivas marxistas”. Miembro de la Cátedra José Carlos Mariátegui (Lima), de la Asociación Gramsci México y de la CPA (EE. UU.), de la cual fue secretario de Pensamiento social latinoamericano, de 2018 a 2022. Ha publicado las compilaciones *Teorizando desde los pequeños lugares* y *Rompiendo la jaula de la dominación. Ensayos en torno a la obra de Aníbal Quijano*. Actualmente es Investigador en Derechos Humanos “A” del CENADEH-CNDH, “Rosario Ibarra de Piedra”.



Área de Investigación Académica CNDH
Dirección del CENADEH

Las investigaciones que integran esta obra pretenden abonar a un debate teórico y práctico sobre la paz crítica. “[...] nuestro objetivo es disputar intelectual y políticamente el concepto de cultura de paz para sacarlo de la agenda de las políticas securitistas y de aquellas que consolidan una economía neoliberal de libre mercado. En lugar de rechazar este concepto por estar cooptado por el dispositivo liberal global, buscamos radicalizarlo al entenderlo como parte de una democracia radical y popular de derechos, y de un proyecto de nación incluyente basado en la justicia social”, indica el coordinador de este libro, Guillermo Pereyra.

Escriben, además, Francisco Octavio López López, Marcela Landazábal Mora, Víctor Hugo Pacheco Chávez, Édgar Alejandro Martínez Vargas, Silvano Cantú, Francisco Bonilla Soria y Bruno Velázquez Delgado, quienes presentan sus investigaciones que analizan expresiones de la paz crítica en distintas acciones y ámbitos.

