

PAZ: VISIONES, ESTRATEGIAS, LUCHAS



CARMEN CHINAS
CHRISTINE HATZKY
SEBASTIÁN MARTÍNEZ FERNÁNDEZ
JOACHIM MICHAEL
(EDICIÓN)

teseo 

 **CALAS**
MARIA SIBYLLA MERIAN CENTER

PAZ: VISIONES, ESTRATEGIAS, LUCHAS

PAZ: VISIONES, ESTRATEGIAS, LUCHAS

Carmen Chinas
Christine Hatzky
Sebastián Martínez Fernández
Joachim Michael
(edición)



Carmen Chinas, Christine Hatzky, Sebastián Martínez Fernández, Joachim Michael

Paz: visiones, estrategias, luchas / Carmen Chinas, Christine Hatzky, Sebastián Martínez Fernández, Joachim Michael. – 1a ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo / SDL, 2024.

ISBN 978-1-911693-51-2

1. Estudios de Paz. 2. Violencia – Prevención. 3. América Latina – Conflictos sociales. I. Título.

CDD 303.66

SPONSORED BY THE



Federal Ministry
of Education
and Research

© Editorial Teseo, 2024

Buenos Aires, Argentina

Editorial Teseo

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Para sugerencias o comentarios acerca del contenido de esta obra,

escribanos a: info@editorialteseo.com

www.editorialteseo.com

DOI: 10.55778/ts911693512

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.



EBOOK



TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 210604. Sólo para uso personal

teseopress.com

Índice

Introducción	11
<i>Carmen Chinas, Christine Hatzky, Sebastián Martínez Fernández y Joachim Michael</i>	
“En nuestra mesa no existen los muros”	27
<i>Las Patronas y el compromiso humanitario</i>	
<i>Norma Romero</i>	
¿Reducir la violencia conlleva construir la paz?	35
<i>Roberto Briceño-León</i>	
Frozen Conflicts	59
<i>A Concept Describing the Realities between War and Peace and its Impact on Latin America</i>	
<i>Martin Leiner</i>	
“Estallido social” en Chile	89
<i>Barbarie y civilización como claves contemporáneas en América Latina</i>	
<i>Sebastián Martínez Fernández</i>	
Paz, estética y política.....	113
<i>Una articulación de sentido para salir de la violencia</i>	
<i>Esteban Mizrahi</i>	
La paz en clave Az Mapu	145
<i>La imaginación moral y la imaginación geográfica en las visiones de paz de los mapuche</i>	
<i>Luis Peña</i>	

La cuádruple desaparición.....	193
<i>Propuesta analítica para pensar la representación social y mediática de las víctimas de desaparición en México</i>	
<i>Darwin Franco Miguez</i>	
Huellas de la Memoria	231
<i>Un registro de las violencias del Estado y las resistencias desde abajo</i>	
<i>May-ek Querales Mendoza</i>	
Protocolo Estandarizado de Búsqueda Ciudadana en Sitios de Exterminio al sur de Tamaulipas, México	247
<i>Graciela Pérez Rodríguez, Evencio Pérez Ruiz, Sara López Cerón de Milynali Red CFC, A.C.</i>	
Un conflicto sin paz: narcomenudeo y violencia en Costa Rica	267
<i>Sebastián Saborío y Leonardo Astorga</i>	
El proceso de negociación y acuerdo de paz con las FARC-EP.....	301
<i>Una revisión de bibliografía</i>	
<i>Lisbeth Katherine Duarte Herrera</i>	
Tiempo pasado, memoria y testimonio	331
<i>Informes de la verdad y la justicia en los casos de Argentina, Chile y Guatemala</i>	
<i>Sonia Angulo Brenes</i>	
“Les nietes decimos Nunca Más”	369
<i>La Marcha de la Gorra: un grito cordobés contra la violencia institucional</i>	
<i>Mariana Lerchundi</i>	
Testemunho e resistência indígena na Amazônia brasileira.....	401
<i>Considerações sobre a narrativa A queda do céu: palavras de um xamã yanomami</i>	
<i>Carlos Augusto Carneiro Costa</i>	

Nhy be mē umari mej kam ne mē amī pytã.....	419
<i>Inhō mebêngôkre kute ngô bê bytire kam amī it</i>	
<i>rã ã ne, mē ibê ngôkre kumrej</i>	
<i>Akiaboro Kayapó</i>	
Entrevista com o Cacique Akiaboro Kayapó, líder geral da Nação Kayapó da região do Xingu, no Norte do Brasil	425
<i>Carlos Augusto Carneiro Costa</i>	
Autoras y autores.....	441

Introducción

CARMEN CHINAS, CHRISTINE HATZKY, SEBASTIÁN MARTÍNEZ
FERNÁNDEZ Y JOACHIM MICHAEL

Paz y estudios de paz

A diferencia de la violencia, a la que solemos reconocer por sus efectos, la paz no es fácilmente identificable. El concepto mismo resulta difícil de definir, pues a él están asociados diversas ideas, imaginarios, fenómenos y experiencias. La paz no es un estado al que nos lleve el proceso histórico como destino y en el que la humanidad hubiera logrado erradicar la violencia de modo progresivo. Como consecuencia, habría que asumir que no se puede eliminar la violencia de manera definitiva. En este caso, la paz se entendería como un esfuerzo constante e interminable que consiste en resistir las presiones y tentaciones de la violencia. Desde la segunda mitad del siglo XX, los denominados estudios de paz han intentado aproximarse a la problemática que representa el pensar la paz asumiendo su complejidad. Si bien el interés científico por la paz se puede encontrar desde la Primera Guerra Mundial, como tales los estudios de paz se configuran a partir de la década de 1950. Estos apuntan, en general, al estudio de la violencia con énfasis en la promoción de la paz y la resolución pacífica de conflictos, así como por su carácter interdisciplinario, hacen confluir diversas áreas de las ciencias sociales y las humanidades (Checa Hidalgo, 2014).

Resulta difícil en una introducción hacer una revisión exhaustiva de la historia de los estudios de paz, pero parece necesario mencionar algunas conceptualizaciones y autores fundamentales del área. Un aporte esencial ha sido el desarrollado por Johan Galtung, quien propuso, en la década

de 1960, un concepto de paz que intenta ir más allá de la paz entendida como la ausencia de violencia física o de un conflicto armado. A partir de la distinción entre dos clases de violencia,¹ a saber, la violencia directa y la violencia indirecta o estructural, el sociólogo noruego propone la “paz positiva”, que consiste en la ausencia de la violencia estructural, esto es, la superación de condiciones de desigualdad, exclusión y explotación que impiden la integración social y que motivan conflictos intrasociales (Galtung, 1964). Para Galtung no sería suficiente con la ausencia de la violencia directa (e.g., las amenazas a la integridad física de los individuos) para lograr la paz; resultaría necesario, además, modificar los aspectos estructurales que la propician (régimenes no democráticos, desigualdad en la distribución de la riqueza, entre otros).

En la línea de la promoción de la resolución pacífica de conflictos, cuestión central para los estudios de paz, Galtung añadirá a su teoría de la paz la metodología denominada *Transcend*, inspirada en aspectos pacifistas de religiones como el budismo y el hinduismo. El método presenta una categorización de los conflictos a partir de su intensidad y propone una serie de mecanismos (identificación del conflicto, de las partes involucradas, diálogo, etc.) que conllevan su resolución por medios que eviten la violencia (Galtung, 2004; Battistessa, 2018). En este caso, a través de una racionalización de los elementos de la disputa y una voluntad de deliberación no violenta, se llegará a la finalización del conflicto en términos de paz.

En un sentido similar, pero con énfasis en el carácter procesual de la paz, el investigador español Francisco A.

¹ A las violencias directa y estructural, Galtung añade la violencia cultural, correspondiente a elementos de una cultura que permiten la justificación y legitimación de la violencia directa o estructural (Galtung, 2016). El ejemplo más claro en este caso sería la noción de inferioridad racial, o religiosa, que se podría atribuir a determinado grupo social, lo que justificaría tanto la violencia directa hacia este como la violencia estructural que perpetúa su condición de marginado.

Muñoz propuso, durante la primera década del siglo XXI, el concepto de “paz imperfecta” para referir a la paz como un constante proceso inacabado que prioriza la acción permanente como forma de lucha contra la violencia (Muñoz, 2001). La noción de “paz imperfecta” enfatiza el carácter inmanente de la paz, intentando despojarla de cualquier característica utópica, poniendo de relieve que, incluso en los contextos donde la violencia parece total, las iniciativas de paz existen y tienen consecuencias.² Muñoz destaca que sociedades caracterizadas por altos niveles de violencia son, a la vez, lugares donde las luchas por formas de convivencia pacífica tienen un lugar y rol importantes.

En un recorrido histórico-conceptual sobre los estudios por la paz es importante destacar un término surgido del contexto latinoamericano, a saber, el de “firmeza permanente”. Usado por el teólogo de la liberación brasileño Leonardo Boff, el concepto hace referencia a una lucha no violenta por la paz en el subcontinente. Se trata de una “no-violencia activa” que desarrolla una “poderosa mística” en la medida en que se basa en los valores de la verdad, de la justicia y del amor como principios ontológicos. La paz, en este sentido, equivale a una “persistencia incesante”. Según el teólogo, una sociedad violenta solo se cambia si las personas cambian y se guían por la ontología arriba referida. Para Boff, el grupo social que promueve este proceso son “los pobres” ya que su lucha por la liberación tiene la fuerza de transformar la historia. Recordando la “pedagogía de la liberación” de Paulo Freire, el teólogo, sin embargo, enfatiza que solo se supera la opresión si se elimina el opresor dentro de uno mismo y si uno no se convierte en otro opresor en un momento oportuno. Paz, en esta perspectiva, corresponde a una libertad colectiva que se funda en la solidaridad y el repudio de la venganza y de la dominación del otro (Boff, 2004, pp. viii-x).³ De esa forma, la firmeza permanente da

² Para el concepto de la “paz imperfecta”, véase también Webel, 2010, p. 12.

³ Cf. Carvalho de Jesus, 2004.

relevancia a los movimientos por la paz de los desposeídos y pone énfasis en la fe en que sus comunidades pueden ser reconstruidas por el amor, y en el incansable esfuerzo de una lucha activa por la justicia y la reparación en forma pacífica.

En ese mismo sentido, la idea de la “paz transformadora” (Ramos Muslera, 2015) es aquella que compromete e implica un accionar comunitario; se entiende como un constructo en permanente transformación que se desarrolla cuando se logran implementar modelos de vida en las familias, comunidades, sociedad y en los sistemas políticos que faciliten el desarrollo integral de las potencialidades humanas del conjunto de la población. Desde esta idea se articularían la dimensión personal, social, estructural y ambiental para construir una sociedad equitativa, incluyente y dialogante, así como un sistema político y económico que se encuentre en armonía con la naturaleza y propicie el beneficio de todas las personas. Desde la perspectiva de paz transformadora, esta se concibe

como un proceso vivo y activo, de naturaleza praxeica, construido y transformado permanentemente por los propios seres humanos en su acción relacional-convivencial (...) modelos de buen vivir, lo cual, lleva implícita las relaciones de cuidado y respeto entre los seres humanos, los seres vivos y la naturaleza en su conjunto (Ramos, 2015, pp. 63- 67).

Entonces, se puede asumir que el concepto de paz en América Latina está caracterizado por cuestiones de etnia, género, clase social, identidad sexual y su análisis debe contener todas esas dimensiones. Así, se debe entender la paz como un concepto histórico no acabado y en diferentes estados de desarrollo en las sociedades latinoamericanas, sin comprender ese desarrollo como un progreso lineal, sino con avances y retrocesos, en términos de ruptura y continuidad.

En definitiva, no hay duda de que la paz y la dificultad que representa la disminución de la violencia son relevantes, en tanto resulta una exigencia general de las sociedades contemporáneas, particularmente en América Latina. En esta problemática se cruzan cuestiones económicas, políticas, culturales, deseos individuales y colectivos. Como hemos visto, los estudios de paz toman en consideración esta cuestión y salen del ámbito meramente especulativo y científico, intentando analizar y elaborar mecanismos y metodologías prácticas que permitan alcanzar la paz (Checa Hidalgo, 2014). Asimismo, intentan comprender que la reducción de la violencia y la resolución pacífica de conflictos no se da siempre de forma espontánea y definitiva, sino que suele ser el resultado de una búsqueda permanente y un esfuerzo activo constante.

La paz en América Latina

Según el *Global Peace Index* de 2021, salvo Europa Occidental, parte de Asia y Oceanía y muy pocas excepciones en África y América, la gran parte de los países del mundo se encuentran en niveles bajos o muy bajos en la escala de paz. El índice, realizado por el Institute for Economics and Peace, se basa en indicadores relacionados con la tasa de homicidios, criminalidad y seguridad, estabilidad social y política, conflictos armados internos y externos, la militarización y la seguridad social (Institute for Economics & Peace, 2021).

En América Latina, si bien la región en general se encuentra en niveles bajos de paz, países como México, el Salvador, Nicaragua, Colombia y Venezuela destacan por sus altos niveles de violencia. Esto, como es bien sabido, puede deberse a diversos factores: formas de violencia estatal, el control ineficaz de la violencia por parte de los agentes

del Estado y la complicidad de estos últimos con organizaciones criminales. A esto se suman desigualdad social y de género, la inequidad en la distribución de la riqueza asociada a un libre mercado desregulado, los altos niveles de marginación social, todos elementos que generan condiciones para la resolución de conflictos y la consecución de objetivos personales por medios violentos. A diferencia de otras regiones con altos índices de violencia como África y parte de Oriente Medio, donde las confrontaciones armadas inciden directamente en dichos índices, las tasas de violencia en América Latina parecen tener su fundamento, principalmente, en las condiciones y conflictos intrasociales.

La antropóloga argentina Rita Segato, a propósito de la violencia de género en Argentina y la ausencia de políticas estatales eficaces contra esta, afirmó en una entrevista en 2014 que “es indispensable liberarnos de nuestra fe cívica y comenzar a sospechar de la capacidad del Estado y de las organizaciones supraestatales para proteger a las personas” (Segato, 2014). En este mismo sentido, Segato evidencia la distancia entre el deber formal de los Estados modernos y su ineffectividad de facto, toda vez que declara en igualdad de condiciones a las y los ciudadanos de diferentes jerarquías sociales “aunque todas las prácticas y los hábitos cognitivos más profundos indiquen lo contrario” (Segato, 2003, p. 256). En sociedades donde la igualdad de género, la igualdad ante la ley y las condiciones para una vida digna no están garantizadas, el terreno para la violencia es fértil.

Resulta evidente que los Estados latinoamericanos y sus instituciones muchas veces fracasan en su responsabilidad de garantizar a las y los ciudadanos, cuando no la paz, al menos una vida donde la violencia (la muerte, la violación, la pobreza) no sea una amenaza constante y persistente. Ahora bien, esto no es solo un problema de las instituciones y quienes ocupan sus cargos. En una región donde mayoritariamente impera la democracia liberal, la persistencia de la violencia es señal de que no basta la democracia como

sistema político formal para garantizar la convivencia pacífica si esta no va acompañada de un Estado de derecho, de igualdad jurídica, seguridad social, educación, protección e integración de las minorías. En otras palabras, la democracia no es condición suficiente, sino que su “calidad” incidirá directamente en las posibilidades de reducir la violencia (Uribe López, 2010).

Las desapariciones forzadas, la masiva violencia de género y el feminicidio, el narcotráfico, las organizaciones mafiosas y el régimen criminal que imponen, la falta de garantías democráticas y las violaciones a los derechos humanos, así como la falta de procesos de reparación, la violencia contra los pueblos originarios y sus espacios geográficos, son elementos que menoscaban la confianza en el Estado y generan dudas respecto a sus capacidades. Esto muchas veces conduce a la desesperanza y la frustración de las expectativas vitales de ciudadanos y ciudadanas impotentes ante una violencia que parece provenir, sin control, por diversos flancos. Sin embargo, paralelamente, en los países de la región surgen constantemente y desde diferentes ámbitos de la sociedad iniciativas y luchas que reaccionan ahí donde las instituciones parecen no ser suficientemente competentes. Organizaciones civiles, colectivos políticos, agrupaciones artísticas se articulan para denunciar la violencia, luchar contra la indiferencia y crear condiciones de vida pacífica en contextos donde la violencia impera. Estas iniciativas generan estrategias de contención de la violencia que permiten proteger a las comunidades y los grupos sociales desde los que surgen, ayudan a víctimas y familiares de víctimas en la reparación y búsqueda de desaparecidos, y generan instancias que promueven la resolución pacífica de conflictos. En este sentido, es muy importante la labor de grupos ciudadanos que, en medio de contextos de violencia cotidiana, logran reapropiarse de espacios públicos, muchas veces usando el arte como herramienta para combatir la indolencia y sensibilizar a la ciudadanía.

El Laboratorio Visiones de Paz

Teniendo en consideración la importancia de iniciativas de este tipo y en concordancia con lo que proponen los estudios de paz, el trabajo de la línea de investigación del Laboratorio Visiones de Paz: *Transiciones entre paz y violencia en América Latina*, del Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS), ha dado relevancia a la investigación con énfasis en las contribuciones prácticas para la disminución de la violencia.

El proyecto CALAS, financiado por el Ministerio Federal de Educación e Investigación de Alemania (BMBF por sus siglas en alemán), tiene como eje central las crisis en América Latina y las estrategias que surgen en la región para resolverlas. En el caso específico de la crisis de la violencia, el Laboratorio se propone entender la violencia que afecta a las sociedades latinoamericanas desde una perspectiva interdisciplinaria, reuniendo investigadores e investigadoras de historia, antropología, lingüística, estudios literarios y culturales. Asimismo, se plantea como uno de sus objetivos desarrollar propuestas para afrontar la violencia. En este sentido, ha indagado en el carácter relacional de la paz y la violencia, así como en la naturaleza procesual de la paz.

Del trabajo científico realizado por los y las *fellows* del laboratorio, al igual que de las diversas actividades (conferencias, charlas, *workshops*), se ha podido confirmar el rendimiento de la investigación de la paz y la violencia como formas entrelazadas y no, como se las suele suponer, claramente diferenciables. En otras palabras, la premisa a partir de la cual se ha esbozado el trabajo del Laboratorio es que la paz y la violencia no solamente coexisten, sino que las experiencias y visiones que tengamos de una afectarán nuestra percepción de la otra.

En este sentido, el Laboratorio ha realizado esfuerzos para invitar y aproximarse a diversos actores sociales y del campo político que experimentan de cerca las liminalidades donde paz y violencia se tocan. Asimismo, las iniciativas de

paz y de lucha contra la violencia han resultado de gran valor para comprender esta relacionalidad, pues dan cuenta de cómo el trabajo cotidiano y el esfuerzo permanente por parte de la sociedad civil puede de manera efectiva brindar paz en contextos de violencia.

En definitiva, el trabajo del Laboratorio ha tenido como objeto indagar en las experiencias de luchas por la paz en un contexto de crisis y violencia, con el propósito de rescatar experiencias que, además de permitir comprender mejor las dinámicas entre paz y violencia, entreguen herramientas y metodologías que puedan ser aplicables en diversos contextos y regiones de América Latina y el mundo.⁴

El presente volumen

El presente volumen reúne las contribuciones de la Conferencia Internacional “Paz: visiones, estrategias, luchas”, realizada en diciembre de 2019 en la Universidad de Guadalajara, México. El objetivo de la actividad fue combinar aproximaciones académicas de investigación sobre paz y violencia con experiencias de actores sociales que trabajan cotidianamente en iniciativas que buscan luchar contra la violencia y promover la paz. Investigadoras, investigadores, activistas y representantes de organizaciones civiles de distintos países de América Latina y Europa presentaron charlas en torno a las formas que pueden tomar la violencia y las luchas por la paz en diversos contextos, algunas de las cuales se reúnen en este libro.

Se compilan aquí estudios de casos junto a iniciativas colectivas de agrupaciones civiles. Las desapariciones en México, la migración, las incipientes consecuencias del narcotráfico en San José de Costa Rica, la violación de los

⁴ Para más informaciones sobre *Visiones de paz*, véase: <https://bitly.cx/vZmzyY>.

derechos humanos y procesos de justicia y reparación, así como experiencias, estrategias y visiones de pueblos originarios son algunas de las temáticas abordadas en los textos que siguen.

Abre este volumen la transcripción de la charla inaugural de Norma Romero, coordinadora de Las Patronas, quien expone de primera fuente la experiencia de la agrupación de la sociedad civil que da apoyo a migrantes centroamericanos que cruzan México en el tren denominado “La Bestia”. Romero describe el trabajo y la misión de ayuda que ejercen Las Patronas, dando alimento y cuidados a personas que abandonan sus países con el objetivo de llegar a Estados Unidos.

La problematización de las relaciones no unívocas que se dan entre paz y violencia, que, a su vez, dificultan diferenciarlas e incluso hacen posible confundir la una con la otra, es desarrollada por el sociólogo venezolano Roberto Briceño-León, quien centra su texto en la pregunta acerca de si la reducción de la violencia a cualquier costo es una forma de construcción de la paz. A partir de dicha interrogante, y sirviéndose de diferentes ejemplos latinoamericanos, sostiene que existe una profunda diferencia cualitativa entre la consecución de la reducción de la violencia cuando es ejercida por el Estado y sus instituciones o cuando esta es producto de la hegemonía alcanzada por parte de grupos armados o el crimen organizado (cárteles de droga, maras, guerrillas). Briceño-León plantea que no cualquier forma de ausencia de la violencia puede llevar a construir la paz, ya que una *paz criminal* sería necesariamente arbitraria y autoritaria y no respetaría los derechos humanos.

Entendiendo que la paz no siempre significa la eliminación completa de los fundamentos de un conflicto, Martin Leiner, teólogo del Jena Center for Reconciliation Studies en la ciudad alemana de Jena, desarrolla las nociones de conflicto congelado (*frozen conflict*) y de reconciliación como formas de reducción de violencia. Para ejemplificar los conflictos, que definió como la disputa por objetivos

incompatibles por parte de dos o más elementos (personas, grupos políticos, movimientos sociales, etc.), y su eventual superación a través de la reconciliación, Leiner se refiere a los casos de Chile postdictadura y al proceso de paz en Colombia. La legitimidad del uso de la violencia o bien por parte del Estado, o bien por parte de grupos sociales en busca de reivindicación de derechos es una cuestión permanente al momento de pensar las sociedades latinoamericanas. El doctorando Sebastián Martínez Fernández problematiza las nociones de civilización y barbarie (Domingo Faustino Sarmiento) como conceptos fundamentales para comprender la conformación y estructura de los Estados-naciones latinoamericanos. Refiriendo el caso del estallido social en Chile durante octubre de 2019, Martínez intenta comprender hasta qué punto dichas concepciones continúan guiando el actuar del Estado y de qué manera configuran las estructuras sociales hasta nuestros días. Intentar dilucidar las estéticas que se derivan de la violencia resulta fundamental para comprender las dinámicas en que esta última se inserta y opera en las sociedades. En este sentido, Esteban Mizrahi, filósofo de la Universidad de la Matanza (Argentina) plantea una relectura de las nociones de violencia en Hobbes y Schmitt, entendidas como una situación social de permanente conflicto, y la posibilidad de pensar su relación con la política y la paz a partir de la propuesta de “educación de la estética” (Schiller) como opción para superar la violencia. En su texto, resalta la importancia de la estética y su conexión con la violencia haciendo una comparación de las similitudes entre las formas estéticas comunes de figuras del espectáculo y las estéticas del crimen organizado.

En la búsqueda de nuevas conceptualizaciones y perspectivas que permitan replantear la discusión respecto a la crisis de la violencia en América Latina, el especialista en geografía social Luis Berneth Peña propone una relectura crítica del concepto occidental de cosmopolitismo a partir de las visiones de lo “cosmopolítico” que se pueden identificar en la comprensión de la comunidad y la naturaleza en el

pensamiento del pueblo mapuche. Peña indaga en el rendimiento de estas nociones en posibles nuevas concepciones de la paz que aporten a la resolución de conflictos de forma pacífica para las sociedades latinoamericanas. La violencia criminal y la desaparición en México es una de las crisis más graves que se pueden identificar en la región. El periodista y comunicólogo Darwin Franco presenta una propuesta para la investigación respecto a las desapariciones en México, la cual consta de una comprensión cuádruple de la desaparición. A la primera forma de desaparición, a saber, la física, le siguen una desaparición jurídico-administrativa, una desaparición social-simbólica y, finalmente, una desaparición mediática. En este sentido, la lucha por mantener la memoria de las víctimas y familiares de desaparecidos en México pasa tanto por ejercicios de persistencia de la memoria como por la insistencia en el ámbito judicial, mediático y social.

La antropóloga May-ek Querales Mendoza de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos presenta las intervenciones del Colectivo “Huellas de la Memoria” en el espacio público y su trabajo por registrar las experiencias de pérdida y búsqueda de familiares de desaparecidos en México. Querales Mendoza resalta que el colectivo se esfuerza por luchar contra las políticas de la indiferencia no solo como una organización artística, sino como una plataforma que da voz a los familiares de desaparecidos, para que sean estos los que narren y describan los procesos de búsqueda y las experiencias de dolor.

Graciela Pérez Rodríguez, fundadora de Milynali Red CFC, A.C. del estado de Tamaulipas, México, y sus colegas en esta red, Evencio Pérez Ruiz y Sara López Cerón, exponen en detalle la labor y los métodos del colectivo de búsqueda de familiares desaparecidos a manos del crimen organizado en este estado mexicano. Pérez explica las tareas y los procedimientos de Milynali Red CFC, A.C. en la búsqueda de restos óseos de víctimas de la violencia del narcotráfico. La labor que realizan las y los voluntarios en la

búsqueda de restos ha obligado a mejorar los procedimientos y protocolos de las instituciones estatales y ha ayudado a agilizar la búsqueda de desaparecidos.

Si bien la región es, en general, percibida como violenta, existen países que habían logrado, hasta hace unos años, mantener bajos índices de criminalidad. Los sociólogos Sebastián Saborío y Leonardo Astorga, de la Universidad de Costa Rica, presentan una investigación respecto al reciente cambio en las percepciones de la violencia y de la paz en la sociedad costarricense. Los autores se refieren aquí a los resultados en su trabajo de campo cuantitativo –el primero de su tipo en Costa Rica– basado en encuestas realizadas a habitantes de las zonas afectadas por la aparición del narcomenudeo y el microtráfico de drogas en zonas urbanas, y la violencia asociada a estos. Se trata de una forma de criminalidad relativamente reciente en Costa Rica, por lo que Saborío y Astorga intentan comprender las percepciones respecto a los niveles de seguridad y violencia en San José a partir de su aparición.

La investigación y producción académica respecto al conflicto colombiano, un tópico fundamental al momento de referirse a la violencia en América Latina, es abundante y diversa. La socióloga Lisbeth Duarte de la Institución Universitaria Esumer en Medellín presenta un exhaustivo y valioso trabajo de investigación centrado en la historia y revisión de la abundante literatura científica respecto a los diversos procesos internos de paz en Colombia, intentando mostrar tanto las variaciones como las persistencias en relación con dichas investigaciones. El trabajo de Duarte se presenta como un aporte fundamental para la investigación en torno al conflicto armado en Colombia, toda vez que entrega una guía temática y conceptual, un mapa, del material académico reciente a este respecto.

La historia política reciente en algunos países de la región que sufrieron la violencia de dictaduras y gobiernos autoritarios es un tema aún abierto. La historiadora Sonia Angulo Brenes, de la Universidad de Costa Rica, presenta

su proyecto de investigación centrado en la comparación de los Informes de Verdad en tres casos latinoamericanos, a saber, los informes realizados en Chile y Argentina por los gobiernos democráticos que asumieron el poder luego de las dictaduras, y el caso de los informes en Guatemala, resaltando los diferentes métodos y estructuras de cada uno. Angulo afirma la necesidad de dichos informes en determinado periodo histórico, a la vez que destaca el carácter problemático de su análisis una vez que ese contexto parece superado. En este sentido, por ejemplo, en el caso chileno y guatemalteco identifica cierta intención de cerrar un periodo intentando imponer una verdad histórica objetiva posterior a la dictadura y la guerra, mientras que en el caso del informe argentino identifica la intención de esclarecer los casos de desaparición durante la dictadura militar.

También la indagación de los límites entre la política, la militancia y la investigación académica ha sido relevante para la realización de este volumen. La politóloga argentina Mariana Lerchundi aborda estas tensiones y cruces en su artículo a partir del análisis de la experiencia de la denominada Marcha de la Gorra, en Córdoba, movimiento social que se manifestó en contra de la estigmatización social. La autora profundiza en la experiencia del movimiento cordobés desde una perspectiva “anfibia” que combina posicionamiento político y crítica analítica.

Finalmente, cierran el volumen algunas voces destacadas de pueblos originarios en la Amazonía brasilera, así como su estudio. El especialista en literatura brasileña, Carlos Costa, analiza *La caída del cielo: palabras de un chamán yanomami*, libro que el líder yanomami Davi Kopenawa escribió con el antropólogo francés Bruce Albert, como un testimonio y como una narrativa de resistencia en contra de la aniquilación de los pueblos originarios en Brasil. Costa también conduce una entrevista con Akiaboro Kayapó, líder general de los Kayapó. En esta entrevista y en un discurso transcrito parcialmente en su idioma, mebêngôkre,

e integralmente en portugués, Akiaboro Kayapó expone la situación actual de su pueblo frente a las políticas que amenazan el Amazonas y apuntan a debilitar el sistema de protección de las comunidades indígenas en el territorio brasiler, impulsadas por el gobierno de Jair Bolsonaro. Kayapó detalla la histórica lucha de su pueblo por el reconocimiento y el respeto de sus territorios, la autonomía por parte del Estado de Brasil y por su supervivencia.

Referencias

- Battistessa, D. (2018). Johan Galtung y el método *transcend*: experiencias prácticas de resolución de conflictos internacionales con métodos pacíficos en América Latina. *Cuaderno Jurídico y Político*, Vol. 4, N.º 12, julio-diciembre.
- Boff, L. (2004). Active Nonviolence. The Political and Moral Power of the Poor. En Philipp McManus, Gerlad Schlabach (eds.), *Relentless Persistence: Nonviolent Action in Latin America*. Eugene, Or.: Wipf & Stock, pp. vii-xi.
- Carvalho de Jesus, M. (2004). Firmeza Permanente: Labor Holds the Line in Brazil. En Philip McManus, Gerald W. Schlabach (eds.), *Relentless Persistence: Nonviolent Action in Latin America*. Eugene, Or.: Wipf & Stock, 33-47.
- Checa Hidalgo, D. (2014). Estudios para la paz: Una disciplina para transformar el mundo. *Annals of the University of Bucharest / Political science series*, 16 (1), 9-24. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-398111> 2018. Universidad Politécnica de Nicaragua, pp. 60-72
- De Vera, F. H. (2016). La construcción del concepto de paz: paz negativa, paz positiva y paz imperfecta. *Cuadernos de estrategia* (183), pp. 119-146.
- Galtung, J. (1964). An Editorial. *Journal of Peace Research*, 1 (1), pp. 1-4. doi:10.1177/002234336400100101.

- Galtung, J. (1969). Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research*, 6 (3), pp. 167-191.
- Galtung, J. (2016). La violencia: cultural, estructural y directa. *Cuadernos de estrategia* (183), pp. 147-168.
- Institute for Economics & Peace. Global Peace Index 2021 (junio, 2021). Measuring Peace in a Complex World, Sydney. <http://visionofhumanity.org/reports>.
- Muñoz, F. A. (ed.) (2001). *La paz imperfecta*. Granada: Universidad de Granada.
- Ramos, E. (2015). *Paz transformadora (y participativa). Teoría y método de la paz y el conflicto desde la perspectiva socio-práctica*. Tegucigalpa: IUDPAS; UNAH.
- Segato, R. L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia* (Vol. 334). Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropología.
- Segato, R. L. (2014). Entrevista: Mujer y cuerpo bajo control. https://www.clarin.com/ideas/rita-segato-mujer-cuerpo-control_0_S1cTT1iDQg.html
- Uribe López, M. (2010). Estado, democracia y violencia en América Latina. *Colombia Internacional* (71), pp. 189-209. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_art-text&pid=S012156122010000100009&lng=en&tlng=es.
- Webel, Ch. (2010). Introduction. Toward a philosophy and metapsychology of peace. En Charles Webel, Johan Galtung (eds.), *Handbook of Peace and Conflict Studies*. Repr. London [u.a.]: Routledge, pp. 3-13.

“En nuestra mesa no existen los muros”¹

Las Patronas y el compromiso humanitario

NORMA ROMERO²

Norma Romero Vázquez ha encabezado desde hace más de 25 años una gran labor humanitaria en favor de los migrantes. En 1995, un grupo de mujeres de la comunidad de Guadalupe, La Patrona, en Veracruz inició la entrega de alimentos a migrantes que viajan a bordo del tren de carga al que llaman “La Bestia” con rumbo a los EUA. Este grupo es el Colectivo Las Patronas.

Destacan los siguientes reconocimientos de la labor de Las Patronas: Premio Nacional de Derechos Humanos por su trayectoria en la promoción efectiva y defensa de los derechos humanos de las personas migrantes (2013), Premio Nacional de Derechos Humanos “Sergio Méndez Arceo” (2013), Premio Nacional de Acción Voluntaria y Solidaria del Gobierno de México (2013), nominación al Premio Princesa de Asturias de la Concordia en España (2015) y la entrega, por parte de la Federación de Estudiantes Universitarios de la Universidad de Guadalajara de Presea “Corazón de León” (2017).

La Universidad Autónoma de Aguascalientes le concedió el doctorado *Honoris Causa* a Norma Romero (2018), quien además recibió el Premio Estatal de la Mujer en Veracruz (2019).

¹ Conferencia dada en la Feria Internacional del Libro, Guadalajara, el 04 de diciembre de 2019.

² Transcripción: Selen Kemp.

Hoy la labor de Las Patronas incluye no solo la entrega de alimentos sino también un refugio para migrantes y la realización de otras actividades, como talleres para niños, por ejemplo.

Muy buenas tardes a todos y a todas. Gracias a la FIL [Feria Internacional del Libro] por haberme invitado a participar aquí con todos ustedes. Quiero agradecer a Dios, primordialmente, por haberme puesto en esta misión donde mucho se desconoce de este tema que lamentablemente cobra vida. La migración es un tema en el cual nosotros, un grupo de mujeres, empezamos a trabajar en el año de 1995. Desconocíamos el tema de la migración hasta que nos tocó ver cercanamente “La Bestia”, como la llaman, el tren de carga donde iban muchos jóvenes como ustedes, que iban ahí, que desconocíamos por qué viajaban de ese modo. Tuvimos, en el año 1995, la oportunidad de que dos de las hermanas compartieran el pan y la leche; el tren bajó de velocidad y muchas de esas personas asomaron su cuerpo desde los vagones, preguntamos quiénes eran y cuando nos vieron ahí con las bolsas del pan, gritaron “Madre, tenemos hambre. Regálanos tu pan”. Mis hermanas optaron por darles el pan y la leche que llevaban sin pensar que ese pan y esa leche no solamente les iba a cambiar la vida a ellos, sino también nos la iba a cambiar a nosotros, precisamente porque no sabíamos lo que estaban viviendo los países centroamericanos, no teníamos idea de lo que estaba pasando hasta que iniciamos con esto de dar comida en el tren y posteriormente después tuvimos ya el acercamiento con ellos [los migrantes] porque en nuestro pueblo, a unos cinco minutos, está el cambio de vías y ahí fue donde se paró el tren y, entonces, fuimos a darles comida y les preguntábamos quiénes eran y por qué viajaban en esas condiciones.

Entonces, pudimos escuchar de ellos así: “es que en nuestro país no hay oportunidad, no hay trabajo, y tenemos que emigrar”. Antes, hablaban solamente de la falta de

oportunidad, posiblemente después empezamos a escuchar el tema de la violencia. Decíamos que eso no va a pasar con nosotros, en nuestro pueblo teníamos todavía trabajo, estábamos bien y no sabíamos lo que era la violencia, no estaban tantos soldados como hoy, que lamentablemente el tema de la inseguridad ha crecido muchísimo. Entonces, empezamos a darles comida, empezamos a conocer a los países hermanos de Centroamérica y ahí fue cuando empezamos a darnos cuenta de que necesitaban ayuda, que necesitaban que les diéramos un acompañamiento y, bueno, empezamos a hacerlo. Cuando apenas iniciamos, lo que decían, lo que surgió fue “esas mujeres están locas, cómo están dando de comer a gente que ni conocen, gente que es delincuente, gente que viene a hacer daño”. Y yo siempre me preguntaba: ¿por qué siempre discriminar al ser humano, por qué ver en ellos la maldad cuando normalmente nosotros no tenemos ni idea de lo que está pasando? Nunca pensamos en que si eran buenos, en que si eran malos. Simplemente vimos que tenían hambre y decidimos actuar dándoles comida.

Empezamos con el tema de la comida, posiblemente vimos el tema de la [ausencia de] salud, muchos de ellos [dejaban el tren y] empezaban a caminar y llegaban enfermos. También tuvimos que ir a tocar puertas. Al principio era como decir “están malas, están locas, no saben lo que están haciendo”, y aun así no nos importó, porque decimos: la gente tiene necesidad y a la gente hay que ayudar. Empezamos de una manera que fue ir a ayudarlos, pero también empezamos a darnos cuenta de que teníamos que buscar, a darnos cuenta de qué eran los derechos humanos, cómo podíamos ayudarlos a ellos, pero ayudarnos también a nosotros. Entonces, esas mujeres campesinas tuvimos que también empezar a salir y buscar tener más información, meternos en las redes sociales, dejar un poquito la cocina, porque muchas veces estamos tanto en la cocina que olvidamos que alguien está allá [fuera]. Entonces decidimos salir y empezamos a hacer esto y la vida nos cambió, pero, también, no solamente nos cambió la mentalidad, sino que

nos cambió esto: el sentir el dolor de los demás, el conocer que hay mucha gente que sufre y que muchas veces por cierto no nos interesa, y nos debe de interesar porque son hermanos, porque luchan por salir adelante. Empezamos a hacerlos parte de nuestra familia, precisamente empezamos como un comedor dándoles comida y posiblemente después vimos que necesitaban sentirse en casa y que necesitaban vernos, que pudiéramos ayudarlos y decidimos hacernos un albergue, donde hoy muchos de los migrantes llegan enfermos, unos lamentablemente [están] tan mal que a veces mueren en el hospital. Eso es algo que duele porque somos madres también, tenemos nuestros hijos, y lo que menos queremos es que nuestros hijos tengan que emigrar en esas condiciones.

Cuando iniciamos [nuestra labor], nunca nos imaginamos que iba a haber muertes, porque también en ese tren empezamos a ver cómo muchos de ellos por la falta de comida se bajaban del tren. El tren luego subía la velocidad y los iba tirando; muchos de ellos se caían, los lastimaba, otros, lamentablemente, perdían las piernas. Era algo que no podíamos quedar viéndonos, teníamos que empezar a hacer algo por ellos y empezamos a buscar la manera de cómo concientizar también al maquinista, de hacerle ver que lo que llevaba no solamente era mercancía, sino que también eran seres humanos que estaban buscando una oportunidad. Lo logramos. Hoy puedo decirles que no importa solo que le demos de comer al maquinista, sino que baje la velocidad para que ya no haya pérdidas humanas; no hay mutilados por lo menos en el poblado donde nosotras estamos.

Hoy en día el maquinista, al bajar la velocidad, nos da la oportunidad de poder compartirles la comida a los migrantes y de poder verles un poquito el rostro, de poder darles una bendición a ellos y ellos a nosotras como mujeres. Entonces ha cambiado un poquito, pero el tema de violencia, el tema de persecución sigue aumentando desafortunadamente.

Nosotros iniciamos en el 95, en 2010 atendíamos a más de 800 personas diarias, que pasaban en tres trenes, uno por la mañana, al mediodía y por la tarde/noche. Después, en el 2014, salió lo del Plan Frontera Sur, que también fue militarizar la frontera donde muchos de ellos iban a buscar nuevas alternativas y en ese tiempo eran 400 a 500 personas [al día] que estaban pasando. Por último, en este nuevo sexenio, que es un sexenio donde se han militarizado mucho más las fronteras con todo ese tipo de cuerpos policiacos, hay una persecución muy fuerte contra ellos, pues de por sí llegan vulnerados de sus derechos, ahora lo son mucho más y están mucho más expuestos a la violencia, a buscar nuevas alternativas, por ello el número ha bajado.

Son 200, 150 migrantes que pasan, los que van en “La Bestia” y los que llegan a nuestro albergue, y de verdad es lamentable que se siga ajusticiando al más pobre, ahora si la persona que más sufre también es a la que más que violan sus derechos, precisamente porque vemos que no hay una política migratoria que favorezca a estas personas. No ha habido nada positivo, cada vez está mucho más endurecido el tema y no vemos una respuesta. No estamos siendo conscientes de esta situación que estamos viviendo. Cuando pasó lo de las caravanas, ahí estábamos en las carreteras sin descuidar las vías porque también pasaban en las vías, pasaban en las carreteras y lo más duro para nosotras como mujeres era ver a los niños, era ver a las mujeres embarazadas, a las familias completas y decíamos “esto no puede estar pasando”. ¿Qué es lo que te obliga a dejar todo, que te obliga a dejar tus costumbres?, y las personas adultas que han vivido toda una vida en el país, ¿cómo dejar tu raíz?, ¿cómo dejar tu casa?, ¿cómo dejar tu patrimonio de tantos años y tener que salir? Algo estaba pasando, algo tan fuerte, y la gente no lo puede entender. Yo siempre me ponía en el lugar de ellos y decía ¿en qué momento yo puedo estar igual que ellos? Precisamente es que no nos damos cuenta de eso o no queremos darnos cuenta, pero yo sí invito a la gente

a que nos sumemos, a que hagamos un cambio. El cambio, yo siento -lo he dicho- no va a empezar en un gobierno. El cambio va a empezar en nosotros mismos como personas, como gente porque tenemos hijos, porque tenemos que preocuparnos por qué futuro les vamos a dejar a nuestros hijos. Que es un futuro muy incierto, porque cada vez lo que yo vivía, cómo veía los países centroamericanos, yo decía “eso no va a alcanzar a México”.

El tema de la seguridad hoy está muy mal, hay muchísima gente que sufre, como las madres que tienen hijos desaparecidos, las madres centroamericanas que vienen buscando a hijos desaparecidos y vemos a las madres mexicanas que reclaman por sus hijos. Por estas mujeres que lloran día a día en búsqueda de sus hijos, para nosotros es un dolor compartido, no podemos decir “esto no me va a pasar a mí”, todos estamos expuestos, nada está seguro. Entonces es algo que en lo personal, como mujeres de campo, vemos cuánta juventud está emigrando, y no está emigrando porque sea mala, están emigrando porque no hay oportunidad de trabajo en los pueblos, en las zonas indígenas. La gente se está saliendo. Hay un poblado muy cerca de nosotros que se llama Cuichapa y es un poblado donde llegan carros a decir “hay trabajo para ir a los campos de jitomates, Sonora. Tenemos dos horas para que vengan los que se quieran ir” y ahí vienen los jóvenes, ahí vienen las mujeres también y se suben y no saben a dónde van, no saben ni con quién van. Entonces yo digo: ¿qué hacemos como padres? ¿Qué podemos hacer cuando los hijos dicen “es que yo quiero trabajar, es que yo quiero estudiar”, pero no hay una oportunidad para ellos, no hay oportunidades? Entonces, sí, es preocupante ver cómo nuestra gente también está emigrando, y no podemos hacernos como que no pasa nada. Sí, están pasando muchas cosas y lamentablemente somos muy buenos para la crítica, pero también yo invito a la gente a que nos dé la oportunidad de aceptar a los demás. Yo les voy a decir que cuando tú ayudas, no estás ayudando a aquel, él te está ayudando a ti porque te está haciendo ser consciente de la

realidad que vives, pero también te está haciendo ver que tú también puedes hacer cambios. Porque a nosotros nos han cambiado la vida y nos han hecho conscientes de la realidad. Antes podíamos decir que no conocíamos lo que pasaba en otros lugares, hoy vemos la triste realidad de todos los países que viven una situación de violencia, una situación de guerra y de verdad es muy preocupante. No podemos quedarnos sin pensar que algo pueda pasar también en ese país, así que yo los invito a todos ustedes a que estemos conscientes y que seamos un agente de cambio, que cambiemos nuestra manera de ver al otro, que los veamos como lo que son, hermanos.

Porque realmente son veinticinco años de estar dando este servicio a los migrantes y quiero decirles que en nuestra casa son tratados como personas. A nosotros no nos interesa si tienen un pasado, no nos interesa porque precisamente no juzgamos, no criticamos, ponderamos que todos somos iguales que ellos, somos personas. Y cuando llegan a nuestra casa son vistos como tales, seres humanos, que tienen una necesidad de sentirse en familia y eso es lo que hacemos. En nuestra casa no existen muros. Nunca van a existir precisamente porque hemos aprendido a conocerlos no solamente a ellos, sino también lo que tienen: sus raíces, sus costumbres, sus religiones, lo que les hayan enseñado en su país, como les hayan enseñado en sus casas, en sus familias. Porque sabemos que ni los muros ni las religiones van a dividirnos. Debemos vernos como lo que somos: personas, seres humanos que seguimos luchando y seguiremos alzando la voz por el otro. Así que yo agradezco a todos ustedes la oportunidad de estar aquí y sobre todo de decirles que, para nosotros, siempre serán bienvenidos todos los migrantes de todos los países, porque ahí tenemos toda la gente que llega a convivir a nuestro albergue. Y en esa mesa, donde, muchos dicen, es una mesa vieja, pero es una mesa de fraternidad, de amor, porque ahí en esa mesa se sientan los migrantes, se sientan los voluntarios, se sientan Las Patronas y todos los medios de otros países que han

llegado a acercarse. Y yo les digo: ¿en dónde está el muro? ¿Al fin existen muros? Porque en esta mesa todos cabemos, y todos somos hermanos. Muchas gracias.

¿Reducir la violencia conlleva construir la paz?

ROBERTO BRICEÑO-LEÓN

Introducción

En horas del mediodía del jueves 17 de octubre de 2019, una comisión de la Policía mexicana rodeó la casa donde se encontraba escondido Ovidio Guzmán, uno de los hijos del famoso narcotraficante Chapo Guzmán, en la ciudad de Culiacán, al norte de México.

Eran cerca de cincuenta policías fuertemente armados quienes tomaron las calles cercanas a la vivienda en espera de una orden judicial para poder ingresar. No lejos de allí, otros tres grupos policiales y militares aguardaban también para darles apoyo.

El retraso en la recepción de la autorización judicial postergó el inicio de la operación, lo cual permitió al hijo del Chapo Guzmán avisar a sus hermanos y a los grupos armados de su banda que operan en la ciudad. En pocos minutos, cientos de jóvenes armados bloquearon las calles y avenidas de la ciudad con vehículos incendiados y sicarios amenazantes.

Los distintos medios de comunicación reportaron casi en vivo lo que sucedía en la ciudad. De manera simultánea, otro grupo de la banda criminal aprovechó la situación y se dirigió a la prisión de Aguaruto, donde liberaron a 49 presos, varios de ellos miembros de la banda. Un tercer comando se dirigió al peaje de la carretera que comunica la ciudad con el balneario de Mazatlán, para bloquear la salida y acceso a la ciudad, tomando como rehenes a los soldados que allí se encontraban destacados (Bustamante, 2019). Una

cuarta mesnada se apostó frente al conjunto de viviendas de los militares y comenzaron a disparar hacia las casas de las familias, al mismo tiempo que un piquete de estos sicarios buscaba ingresar a los apartamentos para secuestrar a sus ocupantes.

La ciudad estaba bloqueada. Los tres grupos de apoyo militar que debían proteger al grupo de captura no pudieron llegar al lugar del operativo y cuando un helicóptero militar intentó aproximarse al lugar, fue repelido con armas de guerra de alto calibre. Por lo tanto, fue el grupo de uniformados que rodeó la casa de Guzmán el que terminó rodeado por los hombres fuertemente armados del narco-tráfico (*El Universal*, 2019). El cazador había sido cazado.

Al finalizar la tarde, la operación de captura se suspendió y el hijo del Chapo Guzmán quedó en libertad. El gobierno de México tuvo que rendirse ante el ataque de los milicianos del narcotráfico, y fue una rendición incondicional.

Pocos días después, el presidente Andrés Manuel López Obrador justificó la decisión diciendo que se había actuado de ese modo para “salvar vidas”. En su alocución expresó: “No puede valer más la captura de un delincuente que la vida de las personas”. Y el presidente tenía razón. Aquel día se logró reducir la violencia en Culiacán, pues, aunque hubo 14 personas fallecidas y 21 heridos, el presidente manifestó que temía que hubiesen sido muchas víctimas más.

Seis semanas después, en una alocución con motivo de su primer año de gobierno, pronunciado desde un templete instalado en la inmensa explanada de la Plaza de la Constitución, el Zócalo, en el centro de Ciudad de México, hizo referencia a lo ocurrido en Culiacán poco tiempo antes (López Obrador, 2019). Al hablar sobre la nueva estrategia de seguridad que procuraba llevar adelante su gobierno para enfrentar la violencia, el presidente dijo que había sido una verdadera “prueba de fuego”, y pasó a explicar las razones por las cuales “se prefirió detener el operativo y liberar al implicado”. Allí manifestó:

La vigencia de la nueva política de seguridad se demostró con claridad ante la crisis de terror que se vivió la tarde-noche del jueves 17 de octubre en Culiacán, Sinaloa, con motivo de la detención de Ovidio Guzmán, hijo de Joaquín Guzmán Loe-ra; en esa verdadera prueba de fuego en la que la delincuencia salió a la calle con armas de alto calibre y se vivió un alto riesgo, se prefirió detener el operativo y liberar al implicado para evitar una masacre en la que habrían perdido la vida centenares de personas, la mayoría civiles, gente inocente, según el cálculo de las Fuerzas Armadas. Podrán decir nuestros adversarios que demostramos debilidad, pero nada vale más que la vida de las personas (López Obrador, 2019).

En ese mismo discurso, el presidente destacó que la política del gobierno estaba orientada a conseguir la paz buscando atender las causas que originan la violencia: “el desempleo, la pobreza, la marginación y la falta de espacios laborales y educativos para los jóvenes”. Afirmó que la paz era el fruto de la justicia y se mostró confiado cuando expresó: “Estamos seguros que vamos a serenar a México” (López Obrador, 2019).

El presidente López Obrador tiene razón al considerar que con el repliegue de ese día el gobierno logró reducir las víctimas de la violencia. Sin embargo, las preguntas que surgen son: ¿fue la sociedad mexicana más pacífica luego de ese día? ¿Es el caso que con acciones como esa se está más cerca de “serenar” a la sociedad mexicana y construir la paz?

Las demandas de seguridad

Situaciones dramáticas como la antes relatada no son exclusivas de la sociedad y la política mexicana, sino que también ocurren en otros países de América Latina, en los que se repiten las amenazas y dilemas que enfrentan las políticas de seguridad de los gobiernos.

América es la región con el mayor número de homicidios en el mundo. El número de fallecidos supera ampliamente

no solo a los países europeos, sino también a muchos otros países pobres o de inferior renta media del África o del Sudeste Asiático. El Informe Mundial de Homicidios que publicó la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Crimen en 2019 calcula para América una tasa de 17,2 asesinatos por cada cien mil habitantes, mientras que para África la estima en 13,0; para Europa en 3,0 y para Asia en 2,8. La tasa de América es casi tres veces superior a la media global de homicidios, que fue calculada en 6,1. Hay que destacar que la alta tasa de homicidios de América se debe, principalmente, al aporte de las víctimas de América Latina y El Caribe, pues las tasas de Estados Unidos y, sobre todo, las de Canadá, son muy bajas (UNODC, 2019).

En México, el Centro Nacional de Información de la Secretaría de Seguridad y Protección Ciudadana contabilizó en 2019 la cantidad de 34.582 asesinatos y una tasa de 27 homicidios por cada cien mil habitantes (Centro Nacional de Información, 2020). México, sin embargo, ese año no fue el país más violento en América Latina. La tasa de víctimas de El Salvador fue de 36, la de Honduras 41,2, la de Jamaica 47,4 y la de Venezuela 60,3. Otros países, al contrario, mostraron una tasa muy baja, como el caso de Argentina, con 5, o de Chile, con 2,6 homicidios por cada cien mil habitantes (Insight Crime, 2020). En este dominio, América Latina es una región con diversidad.

Sin embargo, con ese panorama de criminalidad, existe en la región un temor generalizado de la población a ser víctima de la violencia. El Latinobarómetro, encuesta que cubre la mayoría de los países, señala que alrededor del 43 % de la población declaraba tener miedo del delito “todo el tiempo” y un porcentaje menor al 26 % dijo que lo había sentido ocasionalmente (Latinobarómetro, 2019).

Consecuentemente, en muchos países existe una demanda creciente hacia las autoridades de mayor protección y seguridad. Las encuestas de opinión señalan que la inseguridad es uno de los principales problemas que identifica la ciudadanía. En México, la encuesta del

AmericasBarometer, que lleva a cabo la Universidad de Vanderbilt, arrojó que en 2019 el 52 % de la población mexicana consideraba que la inseguridad era el problema más importante del país. Y esa percepción venía creciendo por más de una década. Cinco años antes, en 2014, un 35 % de los entrevistados lo había señalado como el problema más importante, y diez años antes, en 2004, un porcentaje cinco veces menor al de 2019, a saber, el 11,5 % (Casell, 2019).

Las demandas por una mayor protección y seguridad personal son una de las aspiraciones más evidentes de la población de todos los sectores sociales (Bayley, 2014). En otras palabras, las personas quieren tranquilidad, quieren paz, pues están cansadas de vivir con miedo a ser víctimas del delito y la violencia. Quieren poder trabajar y regresar tranquilos a su casa.

La violencia cotidiana durante las últimas dos décadas ha golpeado tan duro a la mayoría de los países de América Latina, que ha llevado a una demanda creciente y desesperada de la población para que se reduzca la violencia, sin importar mucho las condiciones en las cuales se alcance esa meta, sea cediendo parte de sus libertades personales o permitiendo que quebranten los derechos humanos. En este sentido, la meta social de reducir la violencia es valiosa, los modos de alcanzarlo son variados, pero las consecuencias pueden ser indeseadas.

En la frontera Venezuela-Colombia

Guasdalito es una ciudad de Venezuela ubicada en los llanos que ocupan una parte de la extensa frontera con Colombia. A pocos kilómetros de distancia, del otro lado del río, se encuentra la ciudad de Arauca, capital del departamento del mismo nombre de Colombia.

Este plano y vasto territorio es una zona de ganadería para la producción de carne, leche y quesos, además de

ser una zona petrolera. En esta área se instalaron y han actuado por varias décadas los dos grupos guerrilleros más importantes de Colombia: las FARC y el ELN.¹ Luego de la firma de los Acuerdos de Paz entre las FARC y el gobierno de Colombia, en septiembre de 2016, se mantienen activos los grupos disidentes que no se acogieron a la pacificación. Estos grupos guerrilleros controlan el territorio a ambos lados del río que marca la frontera y se desplazan de una ribera a otra de su cauce, dependiendo de la presión militar, los momentos políticos o de las oportunidades de negocios que se presentan (Briceño-León y Camardiel, 2015).

A pesar de eso, Guasualito ha sido una zona tranquila y con poca delincuencia. En una entrevista que realizamos durante nuestra investigación con el Laboratorio de Ciencias Sociales en 2018, un próspero ganadero de la zona describía la ciudad como la “más segura” de Venezuela. “Usted puede ir al banco -nos decía- y retirar millones de bolívares, y salir a la calle y estar seguro de que nada le va a pasar, que nadie se va a atrever a robarlo”.

El empresario tenía razón. A él no lo iban a robar nunca en la calle, pues nos había confesado que mensual y diligentemente les pagaba a los dos grupos guerrilleros una suma importante de dinero para su protección y la de su familia. Los delincuentes de la calle no le robarían, pues mensualmente le robaban los grupos guerrilleros en cómodas cuotas.

En este territorio, la guerrilla ejerce un control social completo: establecen las normas de trabajo, comercio y de familia. Controlan el contrabando de gasolina hacia Colombia, el comercio del gas doméstico que usan las familias para cocinar, el tránsito de los migrantes por los caminos ilegales, las “trochas”, entre un país y otro, y, por último pero no menos importante, el paso de la droga producida en Colombia hacia Venezuela. Todo se realiza bajo reglas

¹ Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y Ejército de Liberación Nacional (ELN), respectivamente.

estrictas de distribución de mercados y de cobro de tarifas, y quien comete alguna falta es castigado severamente.

En una zona cercana al pueblo, en el camino hacia la ciudad de Elorza, otro productor de leche de la zona se mostraba muy satisfecho con los resultados del pago de la extorsión (llamada “vacuna” en la jerga local) que debía mensualmente realizar a la guerrilla. “A mí nunca se me ha perdido una vaca”, nos dijo. Estaba satisfecho con el servicio de protección que le ofrecía la guerrilla.

En Guadualito y sus alrededores se produjo una reducción importante de los homicidios, los robos e incluso de las riñas. La guerrilla no permitía que los demás delinquieran, ellos tenían monopolizado el uso de la fuerza y la comisión del delito, y los infractores eran castigados con una crueldad considerada ejemplarizante. Ese control de la población también aplica para las faltas que pueden ser consideradas menores: las borracheras o el adulterio son castigados con “trabajo comunitario”. Los infractores deben cortar la vegetación de los bordes de las carreteras como punición.

Hay también castigos mayores. En un caso emblemático, unos campesinos de una finca aledaña recibieron la visita de unos compadres. Andaban de juerga y querían organizar una celebración mayor, así que robaron una ternera de una de las haciendas de la zona para hacer una fiesta llanera. El dueño se quejó y los denunció ante la guerrilla y en menos de tres meses todos aparecieron muertos; habían sido ejecutados. Nadie dijo nada, todo el mundo entendió.

Las personas de este apartado lugar de la frontera están contentas con la labor de la guerrilla. Pero ¿es posible decir que en Guadualito reina la paz?

La tregua de las maras

A fines de 2011 el gobierno del presidente Mauricio Funes de El Salvador permitió, o apoyó de manera no oficial, los

acuerdos de una “tregua” entre su gobierno y las dos pandillas de crimen organizado de Centroamérica: la Mara Salvatrucha y la Mara 18. En ese momento, El Salvador aparecía como el país con la tasa de homicidios más alta del mundo. La tregua buscaba reducir la violencia.

Se sabe que en el acuerdo participaron tanto altos funcionarios del gobierno como representantes de la Iglesia católica. Nunca hubo una firma ni una fotografía, pero a comienzos de 2012 ocurrieron dos eventos significativos (Cruz, 2018).

Por un lado, los líderes de las dos pandillas que se encontraban detenidos juntos en una prisión de alta seguridad en Zacatecoluca fueron separados y trasladados a prisiones distintas, donde tenían mayores comodidades y no estaban obligados a convivir con sus competidores. Los de la Mara Salvatrucha fueron llevados a la cárcel de Ciudad Barrios, mientras que los de la Mara 18 fueron desplazados a la cárcel de Cojutepeque.

En los meses siguientes, el número de homicidios en el país se redujo de manera significativa. De un promedio de entre 12 y 14 homicidios diarios, se redujo a la mitad, entre 5 y 6 homicidios diarios. Los acuerdos secretos que llevaron a la tregua entre las bandas y el Estado estaban dando resultados (Cruz y Duran-Martínez, 2016).

Sin embargo, el dominio territorial de las bandas y su participación en el delito distinto del homicidio no se redujo. Por el contrario, existían evidencias de que se estaba incrementando y la sensación de los pobladores era la de vivir entre “dos Estados”.

Las maras ejercen un control territorial similar y paralelo al Estado. Estas imponen las normas de relacionamiento social, las actividades comerciales, regulan, permiten o prohíben las fiestas. Los territorios están simbólicamente marcados con grafitis e intentar borrarlos puede acarrear castigos severos y hasta la muerte. La norma generalizada exigida a la población es el silencio: “ver, oír y callar”

(Hernández-Anzora, 2016). En la zona se cobra el impuesto de las maras, que se aplica a los sueldos de los trabajadores, a las remesas que envían los familiares del exterior y a las empresas. La entrada o salida de las personas es vigilada por grupos de adolescentes, y ante algunas circunstancias las maras pueden decretar toques de queda, es decir, la prohibición de salir a la calle para las personas y de trabajar para el transporte público. En los casos de conflictos internos en los territorios que controlan, pueden también decretar la expulsión, el desplazamiento forzado de personas hacia otras ciudades u otros países. Es el exilio de las maras.

Sin embargo, durante ese periodo de “tregua” se logró reducir la violencia.

Las zonas de paz de Venezuela

En 2013 José Vicente Rangel Ávalos, viceministro de Seguridad, declaró a la prensa que se había reunido con 280 bandas delictuales y que había llegado a algunos acuerdos para preservar la paz y reducir la violencia (Pardo, 2015). En la prensa nacional se difundieron fotos y videos donde aparecía el viceministro fotografiado en compañía de un grupo de esos jóvenes con el rostro cubierto y fuertemente armados. Se prometía la reducción de la violencia y se aseguraba el advenimiento de la paz.

Nunca hubo un documento ni un plan oficial sobre lo que eran las Zonas de Paz que se habían establecido entre el gobierno nacional y los grupos delincuenciales. Lo que se sabe, por los efectos prácticos, es que el gobierno nacional se comprometió a entregarles el control territorial de dichas zonas a esos grupos, y no permitir la entrada de los cuerpos policiales, bajo la condición de que, en reciprocidad, los primeros se encargarían de reducir la violencia y los homicidios. En definitiva, les delegaban algunas funciones del Estado.

La medida no era nueva. Ya en años anteriores, una zona importante de Caracas, llamada 23 de Enero, había sido entregada para su control social y político a los denominados “colectivos”, a saber, grupos paramilitares que controlan esas zonas y que tienen un dominio territorial muy amplio y variado. Los colectivos de ese sector de la ciudad se presentan como una organización política, con fuerte carga ideológica, que cree en la lucha armada y apoya la guerrilla colombiana y la lucha de los movimientos Hamas y Hezbollah en el Oriente Medio. En una plaza ubicada en su territorio y a poca distancia del palacio presidencial de Venezuela, los colectivos de la zona erigieron una estatua en honor a Tirofijo Marulanda, el fundador de la guerrilla colombiana. Para la ceremonia inaugural y el acto donde se develó con sencillo protocolo el busto del jefe guerrillero, asistieron dirigentes políticos y diputados de la Asamblea del partido de gobierno, quienes tomaron la palabra para glosar elogios al homenajeado.

El control territorial de los colectivos es completo, aunque restringido a una parte de la ciudad, zona donde hay, efectivamente, paz. Allí no pueden ingresar los vehículos de los cuerpos policiales, ni tampoco los funcionarios policiales o militares que viven en la zona llevando su uniforme de reglamento. Con apoyo financiero del gobierno nacional, los colectivos instalaron un circuito cerrado de televisión que vigila las 24 horas la entrada y salida de personas y vehículos. Cuando, por equivocación, un vehículo policial quiso entrar a la zona, fue fuertemente atacado con armas de guerra.

La relación con el crimen común es variada, pues en algunas zonas han impedido y controlado el tráfico de drogas, mientras que en otras hicieron todo lo contrario. En este caso, en un primer momento desplazaron a los traficantes y vendedores minoristas locales que existían en el sector, incluso por la fuerza y la violencia; pero luego comenzaron a apropiarse del negocio, controlando tanto la recepción y acopio de la droga para su posterior distribución en la

ciudad como la venta al detalle en su propio vecindario. Se hicieron los dueños de la “plaza”.

Frente a los conflictos políticos del país, los colectivos han actuado en apoyo al gobierno nacional, realizando tareas de represión o amedrentamiento de la población. En las áreas que controlan no se pueden realizar protestas políticas en las calles y las familias que, desde sus apartamentos, se atreven a golpear las cacerolas en protesta por la falta de comida y los bajos salarios reciben como respuestas disparos a sus ventanas o visitas a sus puertas con amenazas de desalojo y expulsión de la zona si persisten en la protesta.

El territorio de los colectivos se convirtió en un lugar seguro. Y llegó a ser tan seguro para algunos que, incluso, permitió la instalación y funcionamiento de casinos clandestinos, los cuales están prohibidos en el resto de la ciudad. Salas de juegos de mesa donde se realizan apuestas de grandes sumas de dinero en bolívars u otras divisas en condiciones de total seguridad. En años pasados los apostadores de alto rango tenían un servicio personalizado de alta calidad. Como no conocían y quizá nunca habían pisado esos vecindarios, esos venezolanos o extranjeros –muchos de ellos asiáticos– fueron trasladados en carros especiales desde los puntos de encuentro en otras partes de la ciudad, muchas veces hoteles, al garito y, horas después, regresados a su lugar de origen con carros escoltados, para que pudieran viajar tranquilos de vuelta sea rumiando sus pérdidas o con la alegría de sus ganancias.

Las operaciones de liberación del pueblo

En julio de 2015, en medio de una campaña electoral conducente a una votación en la cual se debían elegir los diputados que integrarían la Asamblea Nacional, el gobierno del presidente Maduro lanzó una vasta operación militar-policial en las zonas pobres de Venezuela destinada a buscar

y “dar de baja” a los presuntos delincuentes. Los sondeos electorales no le eran favorables al gobierno y se anunciaba que podía perder la mayoría parlamentaria que por años había detentado. En consecuencia, resultaba imperiosa una acción que impactase a la población y pudiese alterar las intenciones de voto.

En este caso, las encuestas de opinión mostraban que el principal problema identificado por la población en ese momento era la violencia y la inseguridad, por lo tanto, era necesario emprender una acción llamativa y dar una respuesta contundente al delito, que permitiese mostrar en el corto plazo una reducción de la violencia y mostrar a un gobierno exitoso y protector que pudiera llamar a votar por sus candidatos. La acción escogida fue la ocupación masiva y ostentosa de barrios informales, de las favelas, así como de los edificios de apartamentos de interés social, donde habita la población pobre de las ciudades. Estos despliegues de cientos de funcionarios policiales y militares estaban dirigidos a la búsqueda, detención y eliminación física, la ejecución en el sitio, de presuntos delincuentes. En un diseño programado, horas o días después, las autoridades informaban con frialdad y orgullo el número de individuos a los cuales se había “abatido” o “dado de baja” por haberse resistido a la autoridad.

A estas operaciones se les asignó el pomposo nombre de Operaciones de Liberación del Pueblo, OLP, cuyas siglas evocan la conocida organización política palestina. El pomposo nombre se debía a que las autoridades postulaban que, con esa acción, el gobierno nacional iba a “liberar” a la población pobre del yugo de la delincuencia (Antillano y Ávila, 2017).

En 2017, fueron asesinadas por los cuerpos policiales y militares al menos 5.535 personas por haberse “resistido a la autoridad” (Observatorio Venezolano de Violencia, 2017). En uno de los casos que analizamos en la investigación sobre letalidad policial realizada por el Laboratorio de Ciencias Sociales en 2017, los familiares nos contaron cómo

había sido uno de los procedimientos. Nos refirieron que, a eso de las tres de la madrugada, varias decenas de funcionarios uniformados, de negro y con pasamontañas oscuro que les cubría el rostro, llegaron a la zona y rodearon el edificio. Luego, tomaron las escaleras y pasillos del piso donde ellos vivían, llamaron a la puerta y, al abrirles, ingresaron bruscamente al apartamento donde se encontraba el individuo que andaban buscando. En una acción rápida, sacaron de la vivienda a todos los familiares y llegaron a la habitación de un joven de 23 años. La familia cuenta que escuchó una discusión y luego varios disparos. El cuerpo del joven lo sacaron del apartamento y se lo llevaron al hospital. Les dijeron que estaba herido, pues se había resistido a la autoridad y le habían disparado. Por varias horas ningún familiar ni vecino pudo entrar ni salir del edificio. La tarde de aquel día, y luego de ir de un lado a otro, los familiares encontraron al joven muerto en la morgue de uno de los hospitales de la ciudad capital. La familia protestó, denunciando que él no era ningún delincuente, que los policías habían abusado. Pocos días después enterraron a su muerto.

Había transcurrido poco más de una semana después del entierro cuando los cuerpos policiales y militares regresaron al mismo edificio y ocuparon la zona y el piso. Repitieron la operación, pero esta vez no tocaron la puerta, sino que la abrieron por la fuerza. La familia se despertó sorprendida: ¿por qué volvían otra vez los hombres de negro? Los funcionarios se habían equivocado de hermano. Al joven que andaban buscando tenía 26 años y no 23 años; buscaban a su hermano mayor. El procedimiento fue similar, sacaron a los familiares de la vivienda, impidieron que los vecinos salieran o se asomaran en sus puertas, y fueron a buscar al joven quien se encontraba en su habitación junto con su novia. Al parecer la novia también se “resistió”, y ambos fueron “abatidos” por los cuerpos policiales.

Al finalizar el primer año de las Operaciones de Liberación del Pueblo, los vecinos y organizaciones de derechos humanos, varias de ellas muy cercanas ideológicamente al

partido de gobierno, protestaron por sus actuaciones. El gobierno decidió cambiar el nombre y le agregó una H, para llamarlas a partir de entonces Operaciones Humanitarias de Liberación del Pueblo. Sin embargo, sus víctimas se incrementaron y en 2017 los cadáveres cuya causa de muerte fue catalogada como “resistencia a la autoridad” sumaron 7.300 personas. En 2018 hubo 7.540 víctimas. Ese año cada día fueron asesinadas 18 personas por los cuerpos policiales bajo el argumento de que habían resistido a la autoridad.

En esos años las tasas de homicidios se redujeron en el país.

La difícil construcción de la paz

Los casos de violencia y paz presentados hasta aquí son muy diferentes entre sí. Sin embargo, todos han tenido en común una voluntad por reducir la violencia, aunque con formas, procedimientos, estrategias y banderas ideológicas completamente distintas. La pregunta que debe plantearse desde la sociología y la ciencia política es si estos procesos efectivamente conducen a la paz y a una mejor sociedad, a lo que Jeffrey Alexander se atrevió a llamar una “buena sociedad” (Alexander, 2000).

Los resultados ofrecidos muestran que la reducción de la violencia no es suficiente para la construcción de la paz. La reducción de la violencia puede significar una mutación de las formas del crimen y del sometimiento social, pero no la construcción de la paz como seguridad ciudadana basada en derechos. A la luz de las experiencias presentadas no podemos concluir que la ausencia de violencia es la paz. La paz es mucho más que la ausencia de violencia.

Cuando en 1946, y con motivo de la creación de la Organización Mundial de la Salud, los delegados de países reunidos en Nueva York quisieron elaborar una definición de la salud que pudiesen incluir en el preámbulo de su

Constitución, escribieron que la salud era un estado de “bienestar físico, mental, social”, pero quisieron subrayar y dejar muy claro que esta no podía ser simplemente la “ausencia de la enfermedad” (World Health Organization, 2020). Si la salud no es la ausencia de la enfermedad, ¿es posible acaso definir la paz como la “ausencia de guerras” o la “ausencia de violencia”?

La definición negativa de la paz, establecida como la ausencia de ciertos eventos o condiciones, no es suficiente para ilustrar sus bondades, ni tampoco para establecer metas sociales deseables. La ausencia de guerras, homicidios o conflictos puede ser una condición necesaria para la paz, un presupuesto de su existencia, pero no una condición suficiente.

Y, aun así, en los diversos casos que hemos expuesto, ¿es posible imaginar que a partir de allí se pudiera avanzar hacia la paz? En estos casos ni siquiera es posible pensar que esa es una condición necesaria, pues la forma en cómo es alcanzada y construida no es conducente hacia relaciones sociales que puedan brindar algo más que la disminución de las muertes. La ausencia de violencia que puede ofrecer el crimen o la opresión no puede ser un sustento fiable sobre el cual sea posible construir la paz.

La “verdadera paz” a la cual se refería Martin Luther King no puede ser la de opresión generada por los grupos criminales o de la pérdida de los derechos y la libertad. Cuando King refería que para alcanzar la paz debía existir justicia, se entiende históricamente el sentido particularista que tenía la justicia en su mensaje ubicado en el fragor de la lucha por los derechos civiles en los Estados Unidos de los años sesenta (Oates, 1982). Pero en su sentido más universal, lo que estaba reclamando era la prevalencia de un sentido positivo de la paz. Así, una definición positiva de la paz debe incluir presencias, no solo ausencias. Presencias de justicia, de libertad, de derechos, de diálogo, pluralismo, perdón, consenso.

En este sentido, la propuesta teórica de este trabajo es que la paz y la seguridad ciudadana en la buena sociedad no puede fundarse en la reducción de la violencia por la “pax criminal”, sea de las bandas delincuenciales o de las dictaduras, de los gobiernos, clases, ideologías, religiones.

Considerar la reducción de la violencia como meta social y política plausible en sí misma y en cualquier circunstancia puede dar lugar a medidas de populismo criminal que tengan resultados ostensibles en el corto plazo, pero que no contribuyan para que esa sociedad sea más libre, ni más democrática, ni se obtenga una paz verdadera. Y esto aplica tanto a la acción de los grupos criminales como a la acción criminal de los cuerpos de seguridad policial o militar. La construcción de la paz como seguridad ciudadana basada en derechos no puede estar vinculada ciegamente a la supuesta legitimidad que de antemano se supone tiene la acción del Estado. En un texto muy provocador de hace varias décadas, Charles Tilly se preguntaba cuál es la diferencia en la aplicación de la violencia entre los grupos criminales y la del Estado (Tilly, 1985).

En ese texto, Tilly se respondía echando mano a la teoría del Estado que escuetamente había formulado Weber al afirmar que este ejercía el uso legítimo de la coerción física teniendo el monopolio de la violencia (Weber, 1965). La diferencia, entonces, podía encontrarse en la “legitimidad” de las acciones, no en las bondades de sus razones ni en el profesionalismo o fiereza en su ejecución. Pero Tilly mismo, unas líneas después, reconocía las limitaciones de tal afirmación, pues la legitimidad de una acción violenta solo se puede observarse en el largo plazo (Tilly, 1985, pp. 172-173).

La pregunta que nos queda sería: ¿es suficiente juzgar la diferencia entre los crueles asesinatos de los grupos guerrilleros de Colombia y las maras de El Salvador respecto de las matanzas de los cuerpos policiales de Venezuela, en el supuesto de que estos últimos tienen una “legitimidad” porque son funcionarios del Estado?

Beetham, en su análisis sobre la legitimidad del poder, destaca que la legitimidad de las acciones violentas no puede ser vista de una manera monodimensional, como sería asumir que son válidas por el simple hecho de ser ejecutadas por un Estado, sino que la legitimidad es multidimensional y se relaciona con otros aspectos, como son las normas o leyes de la sociedad y la manera en cómo estas fueron establecidas; con la justificación que las acciones violentas puedan encontrar en las creencias de esa sociedad y en las expresiones públicas de consentimiento que puedan realizar las personas hacia esas acciones del poder (Beetham, 2006).

Con todo, esto genera otros problemas éticos, pues en muchos casos las acciones extrajudiciales de los cuerpos policiales son aprobadas por la población, muchas veces victimizada y temerosa, que puede interpretar esas acciones de “limpieza social” como una justa venganza y como un medio de defensa anticipada.

Sostenemos entonces que para que el uso de la violencia por parte del Estado tenga legitimidad, debe demostrar que es sustancialmente distinta y superior a la violencia ejercida por los grupos criminales. Y para ello debe mostrar apego a valores considerados universales de respeto de los derechos humanos, del debido proceso, de la presunción de inocencia, de la deliberación democrática.

Pero el Estado democrático debe demostrar también que es eficiente en la protección de los ciudadanos y en el castigo de los criminales. Pues si la democracia no logra demostrar que su utilización de la violencia es diferente y superior a la que ejercen los delincuentes, nos encontraremos con el problema que se vive en muchas partes de América Latina, donde la población no logra percibir diferencias sustanciales entre la actuación de los criminales y de los policías, al punto de llegar a escenarios en los que, incluso, los criminales pueden quedar mejor evaluados.

Las organizaciones criminales han sustituido al Estado en muchos territorios de América Latina, bien sea por la

falta de presencia y ejercicio de la soberanía del Estado en zonas distantes o aisladas, bien sea por el desplazamiento que las armas del crimen han provocado en las fuerzas de seguridad de los gobiernos.

En esos territorios, rurales o urbanos, la criminalidad puede ser un factor de pacificación. El crimen se puede encargar de la tarea de *pacificación* de la sociedad que en Europa le correspondió al Estado nacional (Giddens, 1985). En ese sentido se puede afirmar que la criminalidad organizada puede “serenar” la sociedad, para usar la expresión del actual presidente de México. También pueden ofrecer protección a las personas; además, con su acción pueden ofrecer bienestar, y con sus turbios negocios prosperidad a la población que se encuentra bajo su dominio.

El crimen organizado puede también crear reglas que establezcan una institucionalidad perversa pero funcional, que por un lado les garantice a ellos regularizar el ejercicio de su dominación, mientras que a las personas que somete les permite hacer previsible el comportamiento de los demás y orientar su propia acción en consecuencia. Esa institucionalidad perversa, una vez instalada en un territorio, puede incluso casi cumplir con la función que Luhmann le atribuía al derecho, es decir, la función de estabilizador de las expectativas sociales (Luhmann, 2005).

Los ganaderos que en la frontera de Venezuela con Colombia se sienten satisfechos con el pago de la extorsión que hacen a los grupos guerrilleros están contentos porque reciben beneficios con su sumisión y pago. Con el dominio y la imposición de la institucionalidad perversa, los grupos guerrilleros lograron reducir la incertidumbre de los ganaderos y administrar un pacto más civilizado que la victimización por la delincuencia pura. Los ganaderos saben exactamente cuánto les están robando cada mes, y no hay sorpresas, pueden planificarlo e incluirlo en su estructura de costos. Y, además, lograron superar el estadio más brutal de la violencia que amenazaría no solo sus bienes, sino su vida y la de sus familias.

Las bandas criminales tienen, adicionalmente, otros aspectos a su favor. Ellos pueden ofrecer a los demás actores de la sociedad un acatamiento de las normas y una disuasión en los potenciales infractores de las “leyes del crimen” que las leyes de la democracia no tienen. Los grupos criminales logran reducir la desobediencia y el incumplimiento de sus normas, pues establecen severos castigos a los infractores y con mucha más eficiencia que los cuerpos de seguridad o los tribunales del Estado. Asimismo, poco les importa el exceso o las equivocaciones.

En una entrevista que realicé a un capitán de la policía militar de Brasil, este afirmaba que en las favelas y periferias dominadas por las grandes agrupaciones criminales llamadas *facções*, presentes en muchas ciudades brasileñas, los jóvenes violentos o ladrones de calle obedecen más y mejor las normas establecidas por las bandas que a las leyes o la policía. Ellos conocen las leyes, lo que está prohibido por la ley y aquello que es correcto, pero no lo acatan. Y esto es así no porque esos jóvenes tengan un comportamiento bizarro, sino por un comportamiento racional. Ellos saben muy bien que los líderes de las *facções* aplican castigos crueles e inmediatos a quienes osan violar la regla del “morro” que, por ejemplo, establece que en una zona demarcada *ninguém aqui rouba* [aquí nadie roba]. Temor y disuasión que no logran inspirar las leyes ni los tribunales de la república.

La construcción de la paz por la democracia debe tener fundamentos distintos y demostrar todo el tiempo que es cualitativamente superior a la paz criminal. La paz democrática debe pacificar la sociedad, pero basándose en la difícil y esquivada tarea de la construcción de una institucionalidad fundada en el consenso, la participación y la deliberación (Habermas, 1998).

En otras palabras, deben buscar la construcción de relaciones sociales fundadas en reglas abstractas y universales, y no en la arbitraria voluntad de individuos. Reglas que tengan capacidad para procesar los inevitables conflictos que existen en la sociedad de una manera dialogada y

solidaria, respetuosa de la libertad del individuo (Briceño-León, 2016). Nada de eso existe en los territorios que son controlados por el crimen organizado. Allí lo que existe es la imposición totalitaria, donde lo que se impone es la voluntad caprichosa de un dictador criminal llamado jefe de banda, líder de guerrilla, capo de la droga o comisario político.

Recientemente, en América Latina se ha utilizado, y a veces abusado de ella, la tesis de Giorgio Agamben sobre la singularidad del estado de excepción para interpretar las medidas autoritarias de diversos gobiernos contemporáneos. Ahora bien, cuando se analizan las formas de dominación que establece el crimen organizado en sus territorios, nos encontramos que allí se ejerce la forma pura y desnuda del estado de excepción, pues, como dice Agamben, lo que allí ocurre “no es una forma especial del derecho, como sería el de la guerra, sino la suspensión del orden jurídico en sí mismo” (Agamben, 2016, p. 180).

La paz, como un proceso continuo para lograr vivir juntos los desiguales y diferentes, y para resolver los conflictos con la política y sin la violencia, solo puede lograrse a partir de la construcción de una institucionalidad, de un derecho, de un orden normativo formal e informal, que permita aumentar la confianza y la predictibilidad social, garantizando los derechos ciudadanos (North, Wallis y Weingast, 2009; Messner, Rosenfeld y Karstedt, 2013).

Si entendemos la democracia en el sentido de Habermas, a saber, como la capacidad de la sociedad para auto-organizarse (Habermas, 1998), en la paz debemos incluir entonces la renuncia voluntaria a la violencia y a la venganza, la cesión del derecho a la venganza personal y el castigo a un tercero abstracto y ajeno; debemos incluir el esfuerzo permanente e inacabado de personas y fuerzas sociales por establecer una alianza por medio de la palabra para contener la agresión y la muerte.

La paz sería, entonces, la capacidad de la sociedad para resolver los conflictos con la palabra y la política, con la

construcción de una institucionalidad formal e informal, que permita aumentar la confianza y la predictibilidad social y que garantice la libertad, la democracia y los derechos de los individuos. Y no solo la reducción de la violencia.

El sábado 25 de enero de 2020, los vecinos de la plaza de armas de Culiacán advirtieron un movimiento extraño alrededor de iglesia de Nuestra Señora del Rosario. Un grupo de hombres habían acordonado con una cinta plástica amarilla los alrededores de la catedral de Sinaloa. Las puertas de la basílica fueron cerradas para sus visitantes habituales y otros jóvenes armados se apostaron en las esquinas para controlar el acceso de las calles cercanas a la plaza. Los vecinos observaron los carros de lujo y camionetas blindadas que llegaban para la celebración de lo que sería una lujosa boda. Lo que no sabían era que se trataba del matrimonio de una de las hijas del Chapo Guzmán.

Todo, tanto el sacramento como la posterior fiesta de celebración, transcurrió con orden, boato y seguridad. Se rumora, pero nadie tiene certeza, que al casamiento también asistió su medio hermano Ovidio, el mismo a quien tres meses atrás habían intentado fallidamente apresar las fuerzas policiales y militares, lo cual había provocado un caos de enfrentamientos, muertes, heridos y la paralización de la ciudad. Pero la tarde de la boda de enero no hubo violencia, y algunos se atrevieron a decir que reinó la paz.

Referencias

- Agamben, G. (2016). *Homo Sacer. L'Intégrale 1997-2015*. París: Éditions du Seuil.
- Alexander, J. (2000). Theorizing the Good Society: hermeneutics, normative and empirical discourses. *The Canadian Journal of Sociology*, 25 (3), 271-304.

- Antillano, A. y Avila, K. (2017). ¿La mano dura disminuye los homicidios? *Revista CIDOB d'Afers internacionals* (116), 77-100.
- Bayley, J. (2014). *Crimen e impunidad. Las trampas de la seguridad en México*. México: Debate.
- Beetham, D. (2006). Political Legitimacy. En K. Nash, y A. Scott (eds.), *The Blackwell Companion to Political Sociology* (pp. 107-116). Oxford: Blackwell.
- Briceño-León, R. (2016). La teoría sociológica de la institucionalidad y el pacto social. En R. Briceño-León (ed.), *Ciudades de vida y muerte* (pp. 117-142). Caracas: Editorial Alfa.
- Briceño-León, R. y Camardiel, A. (2015). *Delito organizado, mercados ilegales y democracia en Venezuela*. Caracas: Alfa.
- Bustamante, J. (18 de octubre de 2019). Culiacán bajo fuego, dejan libre a un hijo del chapo ante ofensiva criminal. Recuperado el 20 de noviembre de 2019, de *Excelsior*: <https://www.excelsior.com.mx/nacional/culiacan-bajo-fuego-dejan-libre-a-un-hijo-de-el-chapo-ante-ofensiva-criminal/1342655>.
- Casell, K. (2019). Spotlight on Insecurity in Mexico. En E. J. Zechmeister (ed.), *Pulse of Democracy* (pp. 68-69). Nashville: LAPOP, Vanderbilt University.
- Centro Nacional de Información. (2020). *Víctimas de delitos del fuero común 2019*. Ciudad de México: Secretaría de Seguridad y Protección Ciudadana.
- Cruz, J. M. (06 de agosto de 2018). *The Politics of Negotiating with Gangs. The Case of El Salvador*. Bulletin of Latin American Research.
- Cruz, J. M. y Duran-Martinez, A. (2016). Hiding violence to deal with the state: Criminal pacts in El Salvador and Medellín. *Journal of Peace Research*, 53 (2), 197-210.
- El Universal (03 de febrero de 2020). La sonada boda de la hija del Chapo que paralizó Culiacán. Recuperado el 08 de febrero de 2020, de *El Universal*: <https://tin-yurl.com/3c95ywwe>.

- El Universal (30 de octubre de 2019). Así fue la detención minuto a minuto. Recuperado el 15 de noviembre de 2019, de *El Universal*: <https://tinyurl.com/ewax78fe>.
- Foucault, M. (2000). *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*. Paris: Gallimard.
- Giddens, A. (1985). *The Nation-State and Violence. Volume Two of a Contemporary Critique of Historical Materialism*. Berkely: University of California Press.
- Habermas, J. (1998). *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*. Cambridge: The MIT Press.
- Hernandez-Anzora, M. (mayo-junio de 2016). Las maras y la nueva guerra salvadoreña. *Nueva Sociedad*, 263, 96-106.
- Insight Crime (28 de enero de 2020). *Balance de Insight Crime de los Homicidios en 2019*. Recuperado el 05 de febrero de 2020, de Insight Crime: <https://tinyurl.com/4trm2dtz>.
- Latinobarómetro (2019). *Informe 2018*. Corporación Latino-barómetro. Santiago de Chile: Latinobarómetro.
- López Obrador, A. M. (2019). Discurso completo primer año de gobierno. Recuperado el 5 de diciembre de 2019, de *Animal Político*: <https://www.animalpolitico.com/2019/12/discurso-completo-amlo-zocalo-primer-ano-gobierno/>.
- Luhmann, N. (2005). *El derecho de la sociedad*. Barcelona: Herder.
- Messner, S. F.; Rosenfeld, R. y Karstedt, S. (2013). Social Institutions and Crime. En F. T. Cullen y P. Wilcox (eds.), *Criminological Theory* (págs. 405-423). Oxford: Oxford University Press.
- North, D. C.; Wallis, J. J. y Weingast, B. R. (2009). *Violence and Social Order. A conceptual Framework for interpreting Recorded Human History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oates, S. B. (1982). *Let the Trumpets Sound. The Life of Martin Luther King*. New York: Harper and Row.
- Pardo, D. (28 de julio de 2015). Así se vive en las zonas de paz. Recuperado el 17 de septiembre de 2019, de *BBC*: <https://tinyurl.com/43s9fx34>.

- Tilly, C. (1985). War Making and State Making as Organized Crime. En P. Evans, D. Rueschemeyer y T. Skocpol (eds.), *Bringing the State Back* (pp.169-187). Cambridge: Cambridge University Press.
- UNODC. (2019). *Global Study on Homicide. Homicide trends, patterns and criminal justice*. Vienna: UNODC.
- Weber, M. (1965). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- World Health Organization (2020). Constitution of the World Health Organization. En WHO (ed.), *Basic Documents*. Forty-ninth Edition (pp. 1-19). Geneva: WHO.

Frozen Conflicts

A Concept Describing the Realities between War and Peace and its Impact on Latin America

MARTIN LEINER

The following paper examines frozen conflicts, a concept developed by Reconciliation Studies that expands on common themes from Political Science.¹ In general, Political Science describes “frozen conflicts” as armed conflicts ending, not in victory or peace agreements, but in a ceasefire owing to a stalemate on the front, international intervention, or both. The UN Blue Helmet missions in Cyprus, in 1964, and Rwanda, before the 1994 genocide, are examples of frozen conflicts after international intervention. The discipline of Reconciliation Studies has enlarged the concept of frozen conflicts. Reasons for this expansion and its possible impact on Latin American conflicts will be developed in these five sections:

1. Reconciliation Studies—The Perspective
2. Frozen conflicts—The Concept
3. Case Study 1: Chile
4. Case Study 2: Colombia
5. Conclusion

¹ Professor Ruud Ganzevoort of the Free University of Amsterdam was the first to expand the concept. Together with colleagues from Stellenbosch, South Africa, we submitted a proposal to the European Commission in 2015, using this term in a wider sense. Unfortunately, the proposal was rejected for not maintaining the traditional definition.

1 Reconciliation Studies—The Perspective

1.1. History of Reconciliation Studies

Reconciliation Studies emerged in the 1990s for at least six reasons:

1. German reunification would not have been possible without the reconciliation policy adopted by West Germany in the 1950s. During negotiations, countries like France, the UK, and Italy clearly expressed a persistent fear that a strong Germany in the middle of Europe would pose a danger. The necessary agreements were made possible by the trust of other countries —such as Spain, the USA, and the USSR under Michail Gorbachev— West Germany's traditional conciliatory foreign policy, and, of course, the unique historical situation. This resulted in an increased interest in the study of reconciliation processes and the idea that the German experience could serve as a model for Korea and other countries.²
2. Even more effective were the relatively successful stories of reconciliation efforts in Latin America, South Africa, Rwanda, Northern Ireland, and other parts of the world. Those accomplishments led to the development of a vast number of scientific studies adopting the perspectives of many different disciplines.
3. With the exception of the Northern Ireland case, Truth and Reconciliation Commissions (or commissions with similar names and functions) have become important institutions in those processes. In response to complex legal issues after changes in the judicial system,

² Lily Gardner-Feldman introduced reconciliation as a concept within political science and described the reconciliation processes in Germany, France, Israel, Poland, and Czech Republic/Czechoslovakia in a comparative approach. Cf. Lily Gardner-Feldman. *Germany's Foreign Policy of Reconciliation. From Enmity to Amity*. Lanham/London: Rowman & Littlefield 2012.

transitional justice (TJ) was created as a research field in the 1990s. Although transitional justice is not necessarily motivated by the search for reconciliation, the concern for the rule of law and the promotion of human rights can be framed within a conciliatory approach. The research conducted by transitional justice scholars contributes substantially to understanding the success and problems of reconciliation processes, especially since transitional justice began encompassing topics like trauma therapies and memory culture, which are much closer to reconciliation than to the legal discipline.

4. The end of dictatorships in Latin America, Africa, the Middle East, and Eastern Europe has evinced the important role of civil society, bottom-up processes, and religious actors. The latter often used the term “reconciliation”, which is particularly motivating for Christian and Jewish activists. However, it has also become integral to the discourse of Buddhist leaders, such as the Dalai Lama and Thich Nhat Hanh, appeared in the works of Muslim scholars such as Mohammed Abu-Nimer.
5. Its potential for conflict prevention. Reconciliation aims at a change in ethics and habitus, and, in the words of UNESCO, it can be described as a culture of peace and global understanding. A serious mistake of international politics is its focus on the reaction to violent conflicts, rather than on the creation of a culture of peace and mutual understanding.
6. The need to adopt a reconciliation approach and to overcome the focus on conflict resolution has been stressed by Daniel Bar-Tal, along with other Israeli and American social psychologists and political scientists³ who coined the term “Intractable Conflicts”. Intractable

³ Yaakov Bar Siman Tov (ed.). *From Conflict Resolution to Reconciliation*. Oxford University Press 2004.

conflicts cannot be resolved only by negotiation either because of the concerned population's socio-emotional infrastructure, which leads to votes against peace treaties, such as in Cyprus (2004) and Colombia (2016); or due to changes in government, like in Israel after the murder of President Yitzhak Rabin (1995). The most dramatic effect of an intractable conflict occurred in 1994, when, after the first Arusha peace agreement for Rwanda, President Habyarimana was killed when a missile hit his plane, immediately sparking the genocide. Populations must be prepared for a peace achieved through reconciliation.

The origins of Reconciliation Studies should be kept in mind to understand their approaches and practical use.

1.2. Definition of Reconciliation Studies

The definition of Reconciliation Studies is controversial. Nevertheless, the field tends to be defined as scholarly research on the establishment of “normal” and, if possible, “good” relationships after, during, or to prevent serious incidents such as international or civil war, dictatorship, genocide, forced displacement, colonialism, and other human rights abuses. Reconciliation Studies aim to create a better description of these processes and a clearer understanding of success and failure factors. This definition requires some development.

1.3. Methodology of Reconciliation Studies

The terms “normal” and “good” do not imply any normative decision made by the researcher. Hence, they do not give rise to the common criticisms against both adjectives, being employed in a different sense. Methodologically, Reconciliation Studies focus on the self-assessment of those concerned with the degradation or destruction of relationships

due to serious incidents. The words “normal” and “good” are therefore written with quotation marks. The goal is that all people affected by violence and human rights abuses, whether as victims, perpetrators, or somewhere in between, should opt for establishing a relationship with the other side. They might call it “normal” if it is approximately equivalent to other relationships they have with groups who have not committed acts of violent aggression or human rights violations. Talking about “good” relationships expresses a positive attitude towards former enemies. The successful reconciliation process between the French and German peoples after the World Wars and the Nazi occupation of Northern and Western France provides a clear example. Despite all individual and recent historical differences, the relationship between the French and German peoples is considered similar to the relationship between the French and Spanish or Polish peoples. Therefore, it is considered “normal” but also “good”, which is important because, for a society with multiple negative relationships, “normality” in the sense of “equivalent to others” would not indicate any reconciliation. However, the term “good” needs further methodological clarification. One question is, for example, whether it should be used solely as an indication that the relationship is positive and not negative, or whether the entire range of subjective understandings of “good” should play a role.

Besides the subjective approach of Reconciliation Studies, there is also an objective approach, which tries to define external and observable criteria for reconciliation, such as frequency of invitations, or internet communication research on social media (positive reactions to posts by the other group, common membership in Facebook groups, and so on). The dominant and indispensable approach, however, is subjective, both qualitatively and quantitatively. Qualitative research often examines the complexity and specific elements of relations. Thus, in Reconciliation Studies, the hermeneutical and interpretative element is as necessary

as quantitative methods, such as surveys, questionnaires or quantitative data analysis.

These clarifications mark a breakthrough for Reconciliation Studies, refuting the past claim —made by sciences such as Social Psychology— that measuring reconciliation is impossible, and that only proxies such as “willingness to reconcile” are measurable. This development is of major importance, because any term which cannot be measured directly is relegated to a more or less precarious place in empirical social sciences.

1.4. Reconciliation as a Long-Term Process

This definition also implies that reconciliation is not an ideal goal or a momentary emotional event —as important as both may be— but a long-term process comprising several generations. For example, more than 50 years after the end of World War II, during the financial crisis in 2008, the crimes of Nazi occupation in Greece resurfaced as a public topic. The public transport in Athens featured pictures from the Nazi occupation period. German government officials such as Chancellor Merkel, who had made statements about the lack of working and taxpaying morals in Greece, had to face a reality almost forgotten in Germany. In Greece, however, the memory of more than 100 martyr villages, where German soldiers had committed mass shootings and burned innumerable houses down, is much alive. Between 1941 and 1942, at least 100.000 —and possibly up to 450.000— Greeks died by starvation as a consequence of German occupation policies. This episode is known as the “Great Hunger” in Greece, and its memories have been triggered by the German call for austerity measures. Also, we should not forget that Nazi Germany forced the Greek National Bank to grant Germany a loan that has not been paid back to this day. All this calls for a new German-Greek reconciliation process that includes

the foundation of German-Greek youth organizations and statements of apology by German State officials in Greek martyr villages. It also evinces that, for half a century, some issues have been sidetracked and that the conflict between Greece and Germany has been frozen by political refusal to address it. This case not only shows that reconciliation is a long-term process but also provides an example to explain why Reconciliation Studies expanded the concept of frozen conflict.

1.5. Practices for Reconciliation and Transdisciplinary Approaches

Another consequence of this definition is that reconciliation processes touch on many aspects: political, social, ethical, cultural, media-related, legal, educational, economic, psychological, medical, religious, anthropological, and philosophical, among others. This is an open, non-sequential list of reconciliation practices:

1. Treaties, legal provisions, diplomacy, classical conflict resolution
2. Common security structure
3. Apologies, reparations, common mourning
4. Generalized cooperation
5. Specific cooperation (city twinning, partnerships, common activities)
6. Confrontation with history
7. Humanizing the image of the other
8. Change in the discourse of intellectual and religious leaders
9. Trauma therapies as well as psychological and medical therapies
10. Intergenerational work (e.g., schoolbook reform)
11. Forum to discuss multiple visions of justice and peace
12. Assisted and ritualized reintegration of perpetrators

As reconciliation is such a multi-layered reality, it needs transdisciplinary research, integrated with a hermeneutical philosophical approach. For the concept of frozen conflict, this means that the factors for freezing or unfreezing a conflict come from a combination of aspects. In the Greek case, education played a role, as German school curricula are still lacking information about the Nazi occupation crimes. With some important exceptions —such as the work of the Orthodox Academy in Crete or ecumenical encounters between the Greek Orthodox Church, and the Protestant and Catholic Churches in Germany—, the topic has been more or less absent for a long time. Unlike other reconciliation processes, like the Polish-German case, churches have not played an important role in the German-Greek reconciliation process. There was also a social factor involved. Many of the martyr villages were accused of sheltering communist partisans. During the Greek Civil War, some of the World War victims were ostracized within the Greek Cold War society. International law further complicated the situation, prolonging the frozen conflict rather than promoting or advancing reconciliation. Although many Greek and German people moved on to develop good economic and political cooperation or had pleasant personal encounters during holidays or employment periods abroad —especially Greek workers in Germany—, the conflict still remained latent.

Multidisciplinary research on reconciliation reconstructs all those different areas and develops a complex understanding of the freezing and unfreezing of conflicts. Most freezing processes feature one prominent element; in the German-Greek case, this has been economy-oriented politics. German politicians were afraid of claims made by many Balkan and Eastern European countries demanding reparations for war crimes committed by German soldiers during World War II. They did not —and still do not— want to open what they call a “Pandora’s box”. Working comparatively with a global approach, Reconciliation

Studies underline the specificity of each local process. For Latin America, every conflict requires a specific analysis concerning frozen conflicts; this will be offered in the third and fourth sections. However, general aspects of frozen conflicts are present in many places around the world.

1.6. Reconciliation and Peace

One more explanation concerning the definition of Reconciliation Studies must be provided. For this purpose, two aspects should be mentioned:

1. If reconciliation is the process, peace appears to be the goal.
2. Reconciliation helps to clarify the meaning of peace.

In any given conflict, different actors have different concepts of peace. Some associate peace with security, while others consider peace to be real only when larger security measures are no longer needed; some see constant and intensive democratic participation as a necessary element of peace, while others might focus on the rule of law and the application of the constitution; some might see peace only in the separation from another state and the building of a new independent state, while others might focus on preserving a country's unity. Indigenous people might see a much more spiritual side of peace — peace with the land, holy places and objects, rivers, mountains, trees, animals, and the entire ecosystem. Others might need to understand this worldview first to accept it and find common solutions to these issues. Peace cannot be a consequence of imposing only one vision. There must be a true consultation about the different peace-s⁴ people are aiming at, which should

⁴ The use of the plural noun “peace-s” certainly breaks the rules of English grammar. I owe the encouragement to use the plural to Wolfgang Dietrich (Innsbruck), who developed an entire approach to multiple peace-s based on the transrational experience of peace. The discussion of diverse ideas

include not only the various concepts but also previous experiences of peace. The goal is to come nearer to a reconciled peace, one that is inclusive for all.

There is another element to be observed: peace and reconciliation stand for qualities of relationships. There are five kinds of relationships that must always be respected:

1. Reconciliation with the Other (the enemy) as a diverse reality (different people, groups, or individuals, changing over time).
2. Reconciliation with oneself is also a diverse and changing reality, as attested by internal dialogue and moral consciousness reactions. For many people reconciliation with oneself is the hardest.
3. Reconciliation with our own group. This group is diverse as well, and it is often a major force against reconciliation, threatening and excluding reconcilers as traitors, and influencing those who show a willingness to reconcile by appealing to bonds of loyalty and identity (often built against the inimical Other).
4. Reconciliation within human and natural environments. The human environment can include third parties who react to reconciliation processes. They may consider reconciliation as a threat to themselves and take action against it. The natural environment is often a victim of military conflicts and economic interests.
5. Reconciliation with God, transcendence, values, and senses of life. Traditionally, reconciliation has always been closely related to religion. People have to reconcile when breaking taboos and rules or committing sins.

In cases like that of Germany and France, we can say that, to a great extent, peace is a reality. A closer look reveals that, even in this case, some problematic issues that

for peace in a conflict is—as he clarified in an online discussion on October 22nd, 2021—different from his approach.

may potentially resurface can be still discussed. Corinne Defrance and Ulrich Pfeil⁵ underlined that confrontation with history has open questions yet. The simple fact that, after World War II, Germany did not sign a peace treaty casts some uncertainty over many agreements reached after 1945, because even in 1990 —after the German reunification— these agreements were not recognized as equivalent to a peace treaty. In many conflicts around the world, however, it is clear that peace is yet incomplete; Colombia, for example, has not only a decades-long history of wars, but also a history of peace-making which is almost as long as those wars. Until today, the result has been imperfect peace. In those cases, Reconciliation Studies is closer to concepts of imperfect peace, such as those developed by Granada-based researcher Francisco Muñoz.⁶

1.7. The Hölderlin Perspective

Reconciliation Studies as we are practicing them in Jena have a certain tendency to see peace as being pre-existent, always present and growing. Consequently, we tend to think that peace begins in the middle of a conflict and evolves with it. This is known as the Hölderlin perspective, after the passage in Hölderlin's novel *Hyperion or The Hermit in Greece* (*Hyperion oder Der Eremit in Griechenland*): "Reconciliation is in the middle of strife and all things divided find each other again" ("Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder"). It is not with friends that we make peace and reconcile but with enemies. This means that reconciliation must start during the conflict

⁵ Cf. Corinne Defrance/Ulrich Pfeil: *Histoire Franco-Allemande*. Bd. 10: *Entre guerre froide et intégration européenne. Reconstruction et rapprochement 1945–1963*. Presses du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2012, and Corinne Defrance, Nicole Colin, Ulrich Pfeil, Joachim Umlauf (Eds.): *Lexikon der deutsch-französischen Kulturbeziehungen seit 1945*. Gunter Narr, Tübingen 22015.

⁶ Cf. Muñoz, Francisco A. (ed.). *La Paz Imperfecta*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada, 2001.

itself, where some people find some hope for peace. The Hölderlin perspective also implies that reconciliation and conflict are always co-existent. Reconciliation works on the conflict and transforms it, always having to deal with it.

Conflicts are thus not negative in themselves. On the contrary, they are forces for social change that keep social life alive. The main problem is that, too often, conflicts are dealt with destructively and violently, instead of being seen as chances to create a new and better common life together. Conflicts do not only separate but also bring people together in a very intense way, although they often lead to opposing parties becoming enemies that seek to avoid any future contact with each other.

Given the Hölderlin perspective and the reality of imperfect peace, reconciliation studies started to develop a new vision of conflicts wherein the concept of frozen conflict is central.

2. Frozen Conflicts — The Concept

2.1. Different Forms of Frozen Conflicts

As already pointed out, Reconciliation Studies enlarge the concept of frozen conflicts. Frozen conflicts do not appear only in military contexts — they might also be:

1. Military, as a result of armed forces controlling front lines and preventing further violence outbreaks.
2. Legal, as a result of barring appeals to court. Non-member states (like the USA) or those that have repealed their International Criminal Court membership (like Rwanda) produce legally frozen conflicts. Other examples are denying the right of individuals to sue states or introducing laws that hamper any progress, for instance, unilateral decisions to rule out justice claims. The legal principle of *ne bis in idem*, according to which

no case should be brought to trial twice, easily leads to conflict freezing, especially if the (first instance) court decision is considered fundamentally unjust by one side. On the other hand, that rule can either promote reconciliation or lead to a violent conflict, as in cases of manifest police violence whose perpetrators were not found guilty by US courts.

3. Political, as a result of political elites neglecting the issue and refusing to do anything for reconciliation or to resolve the conflict.
4. Economic, as a result of the socio-economic situation perpetuating discrimination against victims of violence, as in post-Apartheid South Africa and other postcolonial African states.
5. Social, as a consequence of the separation of populations, hindering communication and association for common action. Social freezing can also be considered a more general concept according to social psychologist Kurt Lewin's three-phase theory of social change, which describes societies as usually frozen and not open to change. To effect organized changes within German society, in the context of post-Nazism re-education efforts, Lewin had suggested proceeding on three steps: unfreezing, change, and refreezing on a different, democratic level.⁷
6. Cultural, as a result of two societies living in different cultural worlds, speaking literally or *de facto* different languages, and having different religious and cultural references. A city like Belfast was —and partly is— not only socially but also culturally divided. Catholics and Protestants support different football clubs, read different authors, consume different media, go to different churches and different schools, and take different positions in international politics.

⁷ Cf. Kurt Lewin (ed. by Gertrud Weiss-Lewin). *Resolving Social Conflicts*, New York: Harper & Brothers, 1948.

7. Private, as a result of a tacit agreement to silence an issue, to forget the past, or at least to live as if it has been forgotten. This happens frequently in conflicts within couples and families, and it may become a general attitude after military dictatorships.

These modalities are often combined, and the list is not final — conflicts may freeze for other reasons.

2.2. Positive Sense and Negative Results of Frozen Conflicts

From an ethical point of view, different evaluations of freezing conflicts are possible. There are cases in which freezing a conflict is the only way to prevent mass killings or to avoid unending problems to cooperate. Freezing a conflict can also make sense to take a break and discover new orientations. However, some freezing processes (1) hinder social development, (2) have high costs, and (3) create so-called intractable conflicts with an explosive socio-emotional infrastructure.

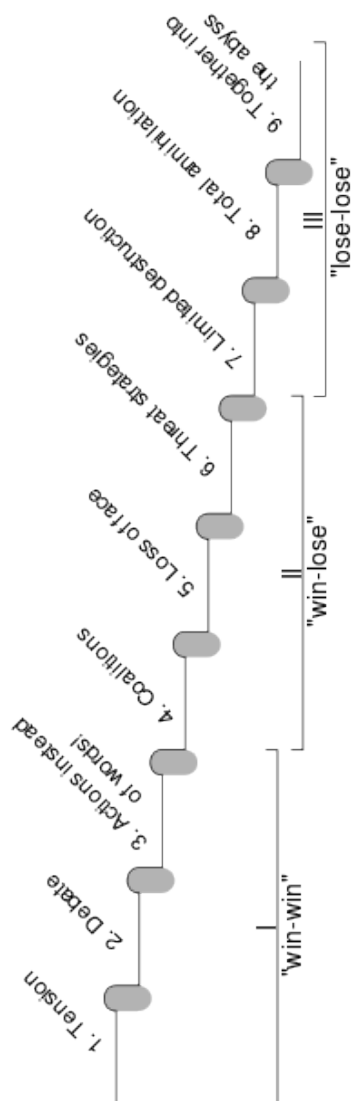
(1) Frozen conflicts always hinder social development. Kriesberg explains that “A social conflict exists when two or more persons or groups manifest the belief that they have incompatible objectives.”⁸ The causes of incompatible objectives must be taken into consideration to understand the conflict on a deeper level. Incompatible objectives have two main causes: different “needs”—including some which might be seen as ethically unacceptable, such as the need to impose power or control over others, and greed—; and different justice claims — which might also be more or less acceptable. Even needs are often formulated as justice issues. The emergence of a conflict proves the need for discussions and clarifications about common life and social ethics. Conflicts can therefore help societies

⁸ Louis Kriesberg, *Constructive Conflict. From Escalation to Resolution*. Lanham/London: Rowman & Littlefield, 1998, p. 2.

to evolve towards a better common life and guarantee more justice for everybody.

(2) When those discussions and changes are avoided or violently suppressed, a frozen conflict structure is established. This leads to deeply divided societies and to opposition, and later enmity, between countries. These are characterized by high levels of mistrust, dualistic worldviews, frequent demonizing of others, etc. Justice and even revenge become central, levels of hope are low, and people tend to believe that talking to the other side is impossible. Identity constructions become increasingly based on nationalist approaches — differing from the enemy and opposing them become an important part of group identity. Like in wars, identities are framed as an antagonistic dualism based on the enmity of the other group. All that is considered good is attributed to one's own identity, while all that is considered bad becomes part of the stereotype of the other. These exaggerated representations convey the impression that conflicts concern identities. As a matter of fact, conflicts usually begin over needs, wishes, and justice. As soon as the issue of identity arises, it defines the groups, sets them against one another, and creates new needs and wishes, such as living in circumstances that render unnecessary any cooperation and compromise with the enemy group. If the freezing process goes further, larger parts of the population tend to sympathize with spoilers, which often leads to a rise of populist and authoritarian politicians on the governments' side and to violent groups on the non-governmental side. Populist and authoritarian politicians and violent opposition are mutually reinforcing, triggering a downward spiral that will likely lead to a breakout of violence. When considering Friedrich Glasl's classical 9-step model of conflict escalation,⁹ we can see that, in a frozen conflict, the way down can occur between steps 3 and 6. In step 3, there is still debate and the conflict is not yet frozen. However, from step 7 on, a frozen conflict turns into a hot conflict.

⁹ Cf. <https://bitly.cx/SZRz>.



Copyright: Wikipedia Commons.

We can consider the Israeli-Palestinian conflict as an example. Since the official end of the Second Intifada, following the Sham-el Sheik ceasefire agreements in 2005, the Israeli-Palestinian conflict has become a mainly frozen conflict oscillating between step 3 —with actions such as building settlements or boycotting Israel— and step 7 —with limited destructions of houses or attacks from both sides in Gaza. When approaching step 7, it turns from a frozen conflict into a hot conflict. This only lasts a few weeks, and the conflict freezes again.

The Israeli-Palestinian conflict is frozen not only by military action, but also by social separation (e.g. the wall and the Israeli interdiction that forbids citizens to enter Area A cities). This conflict is a clear example of the high security costs of a frozen conflict, leading to a loss of economic cooperation benefits for the majority of the population, a system of checkpoints and military rule in Areas B and C of Palestinian territories, and a constant militarization of both societies —including a three-year military service for men and a shorter military service for women in Israel, and the active role of generals in public and political life and education in both societies. The entire international community is divided between Israel's allies and the supporters of Palestine's boycott policy. For the elites in both countries, however, the economic balance looks different. The conflict may not mean a loss of benefits for them, as its continuation rewards politicians with international attention and both sides with huge transfer payments financed by taxpayers from abroad—such as the USA for Israel, Qatar for the Gaza strip, and many European and Arab countries for the Westbank and Palestinian refugees. The Israeli-Palestinian frozen conflict can be regarded as a strategy that responds to economic rationality for the elites of both societies. This also explains why, in the last two decades, those elites have made no serious attempt to resolve the conflict. For the general population, however, the freezing of the Israeli-Palestinian conflict is far from

being a road to peace and prosperity — on the contrary, it emphasizes walls, encourages the use of arms, and hinders the construction of the Palestinian local economy.

The Israeli-Palestinian situation also shows the conflict-winning strategy of exhausting the other side by degrading their living conditions and pushing people to emigrate. Israel's strategy to get stronger may be promoting the growth of its population. This strategy works through the creation of multiple realities in order to argue for their international and national reputations. Frozen conflicts can easily build acceptance for pro-conflict politicians, and also for populist and authoritarian approaches to their resolution. In cases of crises, the threat of the enemy can always be evoked by starting limited wars. The ultimate goal is to harvest a more or less complete victory or at least to maintain certain privileges. Freezing a conflict slows down or completely interrupts a process where different objectives can come together into a common new arrangement. Instead, a frozen conflict grants power to those who control and manage the freezing factors, such as populist politicians, the army, and the secret services.

(3) The Israeli-Palestinian conflict is the classical example of an intractable conflict in Bar Siman-Tov's book. This conflict has a socio-emotional infrastructure which results in a situation where agreements cannot be implemented. The theory of frozen conflicts would rather say that the conflict is not *per se* intractable but that it has become frozen on a quite hostile level.¹⁰ As a consequence, the possible solutions —which do exist— are not likely to be chosen by the elites on both sides.

The most important practical issue about frozen conflicts is whether they are used to create a better relationship between both sides —furthering reconciliation processes—

¹⁰ Cf. Christopher Mitchell. *The Nature of Intractable Conflicts. Resolution in the Twenty-first Century*. London: Palgrave Macmillan. 2014. Mitchell shows that in so-called intractable conflicts there are possibilities to act.

or a worse relationship. Cold War relationships are a good example of frozen conflicts during which many practices of reconciliation have been adopted, starting from the 1960s and going on into the 1980s. This does not mean that all relationships between member states of the Warsaw Pact and NATO fostered peace. On the contrary, there were proxy wars in Afghanistan, Southern Africa, and other parts of the world, and the military threat with SS-20 and Pershing 2 as new weapons stationed in Europe increased significantly. Furthermore, secret services on both sides committed murders and sabotage acts. These actions, however, were portrayed in a way that could not destroy the general impression of *détente* between both groups.¹¹ A list of practices may be compiled:

1. Numerous important treaties on disarmament, nuclear weapon control, red telephones, and cooperation in many areas were signed during those years.
2. With the signing of the Helsinki Accords on August 1st, 1975, the CSCE process provided a common structure for security and cooperation. As regards its effects, it considerably fostered human rights in Eastern Europe, encouraged economic and industrial cooperation, and has been facilitating human contacts and the reunion of families ever since.
3. With highly symbolic acts such as German chancellor Willy Brandt's kneeling in the Warsaw ghetto, apologies and acts of common mourning were frequent.

¹¹ Many factors facilitated the fall of the Berlin Wall and discussions on their importance will probably remain controversial, but it seems clear that without the CSCE-Process and a certain trust and *détente*, Mikhail Gorbachev's *glasnost* and *perestroika* policies—which included a willingness to listen to popular protests—the important changes in Soviet Union and Eastern Europe would have never been possible. It was the first case of a large-scale radical transformation and (re)creation of nation-states without long and bloody wars.

4. Cooperation and even bank credits from Western Europe to Eastern Europe became normal.
5. Specific cooperation between civil societies through sports events, music festivals, contacts, and partnerships between church groups contributed to a better mutual understanding between citizens.
6. Confrontation with history took place at least on an academic level where researchers from Western and Eastern Europe cooperated and met for conferences.
7. The image of the other was humanized. In the West, this is also expressed in popular culture. Two examples of pop-culture productions are the popular movie “Letter to Brezhnev” (UK 1985), which featured a love story between a woman from Liverpool and a Russian sailor —both write a letter to Leonid Brezhnev, and the Soviet reaction finally leads to a happy ending—, and the GDR-related songs of Udo Lindenberg in West Germany; a song like “Der Generalsekretär” (“The General Secretary”) (1987) depicted the head of state as somebody who plays rock music, is cool, and holds values of peace. The exchange of cultural productions influenced people to humanize the other side.
8. Changes in the discourse of intellectual and religious leaders contributed to slowly leaving aside aggressive discursive practices, which were very common in the 1950s and 1960s.
9. School books became less critical of the other side of the Iron Curtain.
10. Intellectuals started to form visions of “change by *rap-prochement*” (Egon Bahr: “Wandel durch Annäherung”; the concept had been already developed in 1963 but it only became useful in the 1970s, when Bahr was a minister in the West German government) and intensively discuss forms of convergence theory concerning East and West economic systems.

The end of the Cold War is the most prominent example of successfully dealing with a frozen conflict through the implementation of reconciliation practices in the middle of the conflict itself. Nevertheless, frozen conflicts can create tension and lead to a new violent outbreak. The conflict between Azerbaijan and Armenia (started in 1994) is an example where almost no reconciliation practices have been implemented since becoming militarily frozen. In 2020, the war broke out again—Azerbaijan had taken advantage of the frozen conflict. The country, which was militarily better equipped than Armenia, also managed to change the diplomatic position of Russia, the most influential regional player, in its favor. Azerbaijan could also claim that Armenia was not willing to make compromises, nor to conform to international law.

2.3. Chances and Dangers of Frozen Conflicts

Frozen conflicts give a wrong impression. They seem to communicate that nothing can be done when in fact, during a frozen conflict, decisions are made for the future. Social learning, which was stopped at a certain historical moment with a frozen image of the enemy, can restart. From a reconciliation perspective, the biggest mistake that politicians can make is not to invest enough in conciliatory efforts when a conflict is frozen. The scale of frozen conflicts developed by Friedrich Glasl ranges between non-violent disputes and destructive wars, with their lose-lose attitudes. Without the certainty of winning an armed conflict, no country in a frozen conflict can afford to enter this spiral of escalation, which provides strong reasons to implement reconciliation processes.

Former Yugoslavia is an example of a frozen conflict where investment was made, but it was not enough for reconciliation. From an ethical perspective, the priorities are human rights and mutual respect for diversity, truth, justice, and peace — that is, those particularly important

issues that assist a peaceful development. Reconciliation can search for ways to unfreeze conflicts by deeming them as constructive, allowing for social change and a more just and peaceful society.

To unfreeze conflicts, theories of social change are of the utmost importance. In his book *Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden* (Frankfurt/M. Fischer 2005), German sociologist Harald Welzer describes four groups of changes that came together to bring regular people to take part in mass killings during World War II:

1. Ethical change in society — killing is not considered an evil act *per se* anymore and it might even be considered good, like in a war.
2. Support by state or other organizations — organizations give orders and provide organizational and material support.
3. Certain emotional and cognitive conditions — placing trust in leaders who give orders, fear of the enemy, hatred or anger against the enemy who is thought to deserve punishment or is considered a deadly threat to be eliminated.
4. Situations in which it is expected to kill others.

Eventually, I would like to test in a larger empirical study the hypothesis that the same categories of factors are valid for reconciliation processes. Regular people who might have grown up in a violent or frozen conflict are more likely to engage in reconciliation if there is:

1. An ethical change in society or their relevant group (maybe a religious group) towards reconciliation.
2. Support from the State or other organizations for reconciliation.
3. Emotional and cognitive conditions for reconciliation, such as a combination of empathy for the enemy group,

or a cognitive understanding of the other side, and hope for a peaceful and better future.

4. Situations where acts of reconciliation are somehow expected.

If all those elements come together, there is a chance that regular political leaders or other regular people can take action to overcome a frozen conflict and initiate an unfreezing process oriented to peace and reconciliation.

Even if there is a strong possibility to make the transition from a frozen conflict to peace and reconciliation, frozen conflicts always bear the danger of breaking out violently. They also have higher annual costs than is often calculated. If reconciliation is not prepared and reconciliation practices are not implemented, a frozen conflict can become stuck as an intractable conflict and escalate into violence and war. Hence the importance of always working on frozen conflicts.

Two case studies will be analyzed to show that the concept of frozen conflict has an impact on Latin America as well. Due to format restrictions, they are presented as short sketches in this text, but they concern typical conflicts of the entire subcontinent.

3. Case Study 1: Chile

After dictatorships, societies often remain divided, and this is also the case in Chile. On a relatively non-violent level, Chile has experienced social conflicts related to the Pinochet dictatorship (1973-1990). Based on an article by Chilean psychologist Dr. María José Reyes Andreani,¹² the

¹² María José Reyes Andreani, "Convivencia versus reconciliación nacional." In German: „Zusammenleben versus Nationale Aussöhnung. Die täglichen Spannungen in Chile nach der Diktatur“, in: Willi Baer/Karl-Heinz Dell-

following empirical results must be considered in order to understand this conflict in the context proposed in this article:

1. Chilean society is still deeply divided between pro-Pinochet and pro-Allende groups.
2. National reconciliation has only been implemented to a certain extent.
3. Both groups live with incompatible narratives of the past and collide if sensitive topics such as the *coup* are mentioned.
4. However, everyday life is relatively easy because sensitive topics are avoided, and cooperation and even humor have increased over time.

This is a typical example of a frozen conflict in the social and cultural sphere. Social learning about post-dictatorship society was probably not promoted in all parts of society. There are still supporters of Pinochet who minimize the human rights abuses, tortures, and killings he ordered.

This leads to questions about public discourse, history education in schools and universities, and the media. How is it possible that the sympathetic image in which Pinochet officially presented himself is frozen in the memories of parts of the population? The social and cultural freezing of the conflict is a consequence of a long-term legal and constitutional freezing. The 1980 constitution remained in force until protesters and the 2020 referendum forced the Chilean government to take action. Certain elements in Chilean history are missing. Some of the murdered victims are still missing without disclosure. Pinochet was never tried. No real reform of the military and police was implemented. Chile has, therefore, multiple realities. On the one hand, some important achievements have been obtained, such

wo: *Postdiktatur und soziale Kämpfe in Chile*. Berlin: Laika-Verlag, 2015, p. 131-159.

as the National Commission for Truth and Reconciliation (*Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*) or the Museum of Memory and Human Rights (*Museo de la Memoria y los Derechos Humanos*), as well as many memorials; on the other hand, certain structures of the dictatorship still survive in today's Chile. Police violence and the anti-communist discourse of some of the elites are widespread. Therefore, economic injustice has not been the sole issue of protests since 2019—there is a growing focus on a new proposed constitution that should replace the constitution introduced by Pinochet. We continue to attempt to unfreeze the conflict and seek a deeper reconciliation in Chilean society. Only when the truth is respected, reconciliation can be achieved. A question, however, remains: how can a society that is cooperative but avoids dictatorship-related sensitive topics find spaces for truth and encounters between opposing groups?

4. Case Study 2: Colombia

In Colombia, there is a social conflict between large landowners and the agroindustry, on the one hand, and peasants, indigenous people, and Afro-Colombians, on the other. The latter often live in areas claimed by major landowners for their use on massive agro-industrial or mining projects.

Inequalities are still prevalent in Colombia: 52 % of land property belongs to 1 % of the population. Only 70 % of Indigenous people in Colombia are land owners (for community or individual use). This means that 30 % of indigenous people are living in areas they cannot claim. Between 1985 and 2013, almost 6 million Colombians were forcibly displaced, and 14 % of the entire surface of the country—i.e., 8 million hectares—changed ownership illegally.

Land reform could be a solution to this conflict of incompatible goals. Landowners have deemed said solution

as disadvantageous and often posed obstacles, preferring to have the population move to the outskirts and *favelas* of fast-growing cities, or forcibly displacing them from the land they had inhabited for decades or centuries. The conflict is undoubtedly violent, but the legal situation is more or less frozen as a result of complex legal rules, implementation deficits, and ongoing threats and violence.

On the one hand, Colombia adopted protective laws for peasants, indigenous people, and Afro-Colombian communities. In 1991, the Colombian Constitution incorporated a 63rd article stating that: “Public assets and property, natural parks, communal lands of ethnic groups, security zones, archaeological resources of the nation, and other property determined by law are inalienable, imprescriptible, and not subject to seizure.” This appears to be a strong protection of indigenous and Afro-Colombian populations living under those conditions. In the 1994-2002 period, some *Zonas de reserva campesina* (ZRC) [Peasant Reservations] were created, covering about 0.72 % of the country. In 2012, the *Ley de víctimas y restitución de tierras* [Law of Victims and Land Restitution] was enacted, which guarantees property restitutions and reparations. In addition, different restrictions on large-scale land purchases have been introduced.

On the other hand, legal obstacles are minimizing the effect of those laws in many parts of the country. Already in 1973, Public Law Number 4/1973 made redistribution of land used for agriculture and cattle breeding impossible. The Havana Peace Treaty (2016) only stipulates land restitution for forcibly displaced people if it is not used according to the 1973 law and if it has been bought *bona fide* and in due manner. If these two conditions are met, monetary restitution, resettlement, or employment in the area are possible solutions. This regulation clearly does not meet international standards, as followed by ILO. Transforming free peasants into landless employees looks very much like a legal legitimization of the effects of violence. This complex situation leads to heavy dependence on affordable lawyers.

So far, court cases give the impression that, in general, poorer new landowners lose cases while rich companies never lose.

The reality is even worse. The 1994-1998 land reform only managed to distribute 10 % of the proposed 1 million hectares; the 2002 ZRC stopped as a consequence of the war and has not been restarted since the peace treaty of Havana. Since 2016, however, some *Zonas de Interés de Desarrollo Rural, Económico y Social* (ZIDRES) [Rural, Economic and Social Development Zones] have been created. In practice, this institution means that the agroindustry can lease huge territories from the state. Only 30.000 of the 8 million hectares expropriated by forced displacement had been restored as of 2019. 90 % of the proposals have been rejected. And to make things even worse, many internally displaced people (IDPs) do not want to return or to claim their rights because of fear and trauma. Paramilitary officials who executed the forced displacement are still active. Landowners —including international enterprises— have hired new militias. IDPs risk their lives when they go to court and reclaim their land.

I shall give an example I witnessed myself. In the Urabá region, close to the Caribbean Sea, there are immense banana plantations with some interspersed villages within. After terrible massacres, the population fled the villages and became IDPs. Following the 2016 peace agreement —tolerated by the massacre's perpetrators—, these people returned to their villages. They told a group from the University of Antioquia that, despite having written and legally binding proof that they were the legal owners of the land, they would never go to court or to the Truth Commission because that would entail a serious risk to their lives. A few months after our visit, a young woman who did educational work with children of that community was murdered. The most likely explanation is that the perpetrators were sure that the villagers would not claim their rights, so they reaffirmed their threat through this terrible act. Although

the motives for the murder were unrelated, it had the same effect — indeed, the people of the village feel threatened and refuse to claim their rights.

Regarding its effects, Colombian land reform is more or less frozen in the legal, economic, and violent aspects.

5. Conclusions

If we assume that land reforms and their obstacles are an important issue in almost all Latin American countries, we can expect to encounter similar frozen conflicts in most parts of the subcontinent. As almost all countries have suffered military dictatorships, the Chilean frozen conflict case and its divided society also seem to apply to large parts of the subcontinent. Much more than conventional and guerilla wars, frozen conflicts dominate the current situation in Latin America and in many other parts of the world, and these can take three directions:

1. Complete weakening of one part and a kind of “unjust security and peace” or even expulsion or death of one group.
2. Open civil war.
3. Overcoming the frozen conflict through reconciliation.

Frozen conflicts have high security costs and a propensity to create multiple realities and produce populist politicians, criminal groups, corruption, and violent security forces. Chilean governments of any party could claim to have made efforts to overcome the cultural and social division around the legacy of military dictatorship, but certain fundamental issues are still untouched. Colombian governments controlled by any party could argue that they are doing significant work on land reform and restitution, and

even show successful examples in some places. But in other regions, the situation is that of Urabá or worse.

One might say that, in the end, the most powerful are always imposing their point of view. This would mean that the rich, landowning people who support the Pinochet dictatorship always impose their will. But things are more complicated than that. Power is useless if it cannot be exercised in a social context. The social context comprises multiple actors, and one of them could potentially refuse to cooperate. In addition, their goals may change. Power is dynamic, and today, often ultra-dynamic — it changes from one actor to another, making action possible and providing opportunities for success in unexpected ways.

It is therefore important to continue to work on issues where something can be done to promote reconciliation, respect for truth and human rights, justice, trust, and peace.

Bibliography

- Andreani, Maria Jose Reyes. „Zusammenleben versus Nationale Aussöhnung. Die täglichen Spannungen in Chile nach der Diktatur“. In: Willi Baer/Karl-Heinz Dellwo: *Postdiktatur und soziale Kämpfe in Chile*. Berlin: Laika-Verlag 2015, p. 131-159.
- Bar-Tal, Daniel. *Intractable Conflicts: socio-psychological foundations and dynamics*. Cambridge.: University Press 2013.
- Defrance, Corinne/Ulrich Pfeil. *Histoire Franco-Allemande*. Vol. 10: *Entre guerre froide et intégration européenne. Reconstruction et rapprochement 1945–1963*. Villeneuve d'Ascq : Presses du Septentrion, 2012.
- Defrance, Corinne, Nicole Colin, Ulrich Pfeil, Joachim Umlauf (Eds.). *Lexikon der deutsch-französischen*

- Kulturbeziehungen seit 1945*. Tübingen: Gunter Narr, 2015 [2013].
- FIAN Deutschland: *Landrechte in Lateinamerika: Ecuador, Paraguay, Kolumbien und Brasilien* (Februar 2019): <https://tinyurl.com/383tdhcc>.
- Glasl, Friedrich. *Konflikt-Management. Ein Handbuch für Führungskräfte, Beraterinnen und Berater*. Bern/Stuttgart/Wien, 2010.
- Kriesberg, Louis. *Constructive Conflicts. From Escalation to Resolution*. Lanham: Rowman&Littlefield, 1998.
- Leiner, Martin. „Thinking differently about Identity and Harmony – The Potential of Asian thinking for Reconciliation. Is reconciliation a topic for East Asia?” In: Phillip Tolliday/Maria Palme/Dong-Choon Kim (ed.). *Asia-Pacific between Conflict and Reconciliation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, pp. 183-203.
- Lewin, Kurt (ed. by Gertrud Weiss-Lewin). *Resolving Social Conflicts*, New York: Harper & Brothers, 1948.
- Mitchell, Christopher. *The Nature of Intractable Conflicts. Resolution in the Twenty-first Century*. London: Palgrave Macmillan, 2014.
- Muñoz, Francisco. “La paz Imperfecta”. In: Wolfgang Dietrich, Josefina Echavarría Álvarez, Norbert Koppensteiner, (eds.). *Schlüsseltexte der Friedensforschung*. Wien: Lit, 2006, pp. 392-434.
- Welzer, Harald: *Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*. Frankfurt/M. Fischer, 2005.

“Estallido social” en Chile

Barbarie y civilización como claves contemporáneas en América Latina

SEBASTIÁN MARTÍNEZ FERNÁNDEZ

En el presente texto pretendo sostener que los conceptos de civilización y barbarie, que atraviesan la historia política e intelectual en América Latina desde el siglo XIX, específicamente desde la publicación del *Facundo*, de Sarmiento, son categorías que operan aún hoy en las formas en que las élites políticas y económicas en Chile comprenden la orgánica social y acontecimientos como el denominado “estallido social” de octubre de 2019, el cual desembocó en la redacción de una nueva constitución por parte de una Convención Constituyente, documento que resultara rechazado a través de un plebiscito popular.

Asimismo, presento la cuestión de la legitimidad de la violencia de Estado en relación con la ilegitimidad de la violencia ejercida por actores sociales como una forma paradigmática de la relación entre las concepciones de paz y violencia que se pueden establecer en sociedades con altos niveles de desigualdad social como las latinoamericanas, con énfasis en el caso chileno, donde las estadísticas macroeconómicas que parecerían ser indicadores de relativa paz social no coinciden con la experiencia ciudadana.

Finalmente, planteo que el análisis fenomenológico respecto a lo “extraño” desarrollado por el filósofo alemán Bernhard Waldenfels permite comprender en qué sentido puede entenderse la desconexión radical entre las experiencias, discursos y análisis de las élites políticas y económicas chilenas y la experiencia de la mayoría de la ciudadanía.

1. Civilización y barbarie

1.1. Oposición de barbarie y civilización

La dicotomía entre civilización y barbarie tiene una larga historia en el pensamiento occidental. Los griegos denominaban bárbaro a todo pueblo que no hablara su lengua ni compartiera sus costumbres. De esta distancia se desprende otra diferencia, una que Agamben ha abordado en un trabajo sobre la guerra civil, a saber, la diferencia entre *Πόλεμος* (*polemos*) y *στάσις* (*stasis*). La guerra (*Πόλεμος*), en el contexto griego, solo podía llevarse a cabo contra un pueblo no griego, es decir, contra los bárbaros. La *στάσις*, i.e. la “disputa intestina”, en cambio, era una relación que solo podía darse entre griegos y que tenía como horizonte necesario la reconciliación, pues entre “familiares” no puede declararse una guerra, sino simplemente una querrela que no es definitiva, como sí sucede con la guerra entre pueblos no hermanos: “Por lo tanto, cuando tengan una desavenencia con los griegos, por ser éstos familiares suyos, la considerarán como una disputa intestina y no le darán el nombre de ‘guerra’” (*República* 471a)

En la *Política*, Aristóteles ahonda en la diferencia entre los griegos y los bárbaros. En este caso se hace patente que la diferencia trata de una diferencia de naturalezas. Los bárbaros y los griegos son entes de naturalezas distintas, pues los griegos son libres en virtud del logos, mientras que “bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza” (*Política* 1252b). Los bárbaros se caracterizan por ser propensos a los gobiernos tiránicos, al carecer de crematística se encuentran en un estado primitivo de la economía (*Política* 1257a) que funda su intercambio en el trueque y, algunos de ellos, incurren en el acto paradigmático del salvaje, pues existen “muchos pueblos bárbaros dispuestos a matar y devorar seres humanos” (*Política* 1338b).

Posteriormente, la figura del bárbaro estuvo representada por los pueblos no cristianos que no formaron parte

del Imperio romano y que lo enfrentaron y resistieron, como, por ejemplo, las tribus germánicas, los francos, entre otros, pueblos “extranjeros” con costumbres salvajes que no compartían los códigos grecorromanos y cristianos (Muñoz y Villavicencio, 2014). No fue difícil, entonces, que, luego de la conquista del “Nuevo Mundo”, los nuevos bárbaros, los nuevos salvajes, fuesen los nativos americanos, en quienes recayeron todas las características que antes fueran atribuidas a los no griegos y los no cristianos. Durante los siglos XV y XVI resurgieron los argumentos aristotélicos respecto a la diferencia natural, esta vez aplicados a la diferencia entre europeos e indígenas de las nuevas tierras conquistadas, en una lógica donde los primeros se posicionaban como el centro de la cultura y la civilización, es decir, como el punto de referencia a partir del cual se distribuían -o se negaban- dichas categorías (Lepe-Carrión, 2012).

Con relación al desarrollo del pensamiento político europeo, la cuestión de la barbarie, representada por los habitantes de las tierras recientemente invadidas por monarquías europeas, es un punto central en el argumento del famoso capítulo XIII del *Leviatán* de Hobbes. Dicho apartado es fundamental para la elaboración del argumento del pensador británico, toda vez que en él se expone el estado de naturaleza hipotético que permite justificar la existencia del poder al cual se someten los individuos, entregando parte de sus libertades para poder coexistir sin ser presa y víctima de voluntades ajenas. Hobbes asume que no se puede tener pruebas de que en algún momento un grupo humano vivió, efectivamente, en un estado de guerra de todos contra todos. Sin embargo, cuando se ve en la necesidad de ilustrar la posibilidad de dicho estado natural lo hace del siguiente modo:

Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero; pero existen varios lugares donde viven ahora de ese

modo. Los pueblos salvajes en varias comarcas de América, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial a que me he referido (Hobbes, 2005, p. 103).

La Ilustración, con Descartes y Kant como fundamento, declaró a la razón como el único camino posible hacia el orden, el progreso, la convivencia pacífica entre individuos y pueblos. Todo cuanto se ubica fuera de los márgenes de la razón y su correcto uso estará cargado de las marcas de lo bestial, lo que, en última instancia, es fundamento de la barbarie. Así, la razón europea se autoimpuso como el centro a partir del cual se determina lo que es razonable, esto es, lo que resulta aceptable y posible, y aquello que, siendo irracional, simplemente no puede tener lugar, en un acto de soberbia desmesurada, de *hybris*, a partir del cual se justificaría la eliminación de cualquier epistemología disruptiva (cfr. Castro Gómez, 2010).

Esta dicotomía entre Europa como modelo de civilización, como centro de referencia a partir del cual se podían establecer jerarquías de todo tipo que justificaron violencia y coerción colonialista y, no en menor medida, sistemas epistemológicos que destruyeron culturas y saberes no occidentales, fue solo excepcionalmente puesta en cuestión por la lucidez de pensadores como Montaigne, quien muy temprano, en su ensayo *Los caníbales*, advirtió que cada cual llama barbarie a todo cuanto desconocemos y está fuera de nuestra costumbre, pues “tenemos otro punto de mira para la verdad y para la razón que el ejemplo y la idea de las opiniones y los usos del país donde nos encontramos” (Montaigne, 1912, p. 159).

1.2. Civilización y barbarie en *Facundo*

Una particular forma de esta oposición se puede identificar en el pensamiento sudamericano del siglo XIX, en medio de las luchas políticas por dar configuración a las repúblicas

que se independizaban de España. En este contexto, y a partir de esta dicotomía, surgieron intentos por caracterizar y hegemonizar la “identidad nacional” de las nuevas sociedades, algo que, sin embargo, se encontraba ya como elemento discursivo desde el inicio de la colonización de la región. En este sentido, la disyuntiva entre civilización y barbarie “[...] inaugura, en América, el discurso de la identidad continental, puesto que se articula en los primeros encuentros entre europeos y americanos, el momento fundacional de nuestra historia” (Múñoz y Villavicencio, 2014). Esta operación discursiva encuentra un ejemplo paradigmático en el *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento. El texto comenzó a publicarse por partes en 1845, en el diario chileno *El Progreso*, fundado por el mismo Sarmiento. En ese entonces, el autor argentino cumplía uno de sus exilios en aquel país, producto de sus diferencias con el general Juan Manuel de Rosas. La pugna de la cual forma parte el *Facundo* es la que se dio entre los partidarios de formar una república federal, como Facundo Quiroga y el mismo Rosas, y aquellos que eran partidarios del Estado unitario, entre los que se hallaba Sarmiento. El exilio de Sarmiento en Chile responde, precisamente, a su oposición a las ideas políticas federalistas de Rosas, una oposición que le costó la cárcel antes de ser expulsado. La escena de su encarcelación tiene fuerte poder performativo y abre el libro; en ella Sarmiento se muestra a sí mismo maltratado, golpeado, en una celda, rodeado de soldados exaltados, con un trozo de carbón en la mano con el que, utilizando lo que parecen ser sus últimas fuerzas, escribe lo que sería el epígrafe de su obra: *On ne tue point les idées*. Escrito en una lengua desconocida, el gobierno “mandó una comisión encargada de descifrar el jeroglífico, que se decía contener desahogos innobles, insultos y amenazas” (Sarmiento, 2002, p. 34).

En Sarmiento, la distinción entre bárbaros y civilizados se da, en principio, “entre quienes pueden y quienes no pueden leer esta frase (que es una cita) escrita en otro idioma” (Piglia, 1980, 15). Esto marca quiénes serán unos

y quiénes otros. Los bárbaros son los americanos, los gauchos, mezcla de indígenas e hispanos, aquellos que carecen de la posibilidad y la intención de aprender otra lengua, la de la civilización. Esa lengua, que para Sarmiento es el francés, no corresponde solamente a la posibilidad de leer y traducir otro idioma, sino a la de apropiarse de las citas, algo que él mismo hace al traducir la frase de manera, digamos, libre, como “a los hombres se los degüella, a las ideas no (cfr. Piglia, 1980). Es decir, el pensador de la civilización no solo puede hablar y leer otro idioma -el de la civilización- sino que, además, tiene acceso a las ideas y principios de la civilización misma, pudiendo así traducirlas para los oídos de aquellos que no tienen esa posibilidad y, aun sin saberlo, la necesitan: los bárbaros.

En estos, Sarmiento identifica los vicios de la pereza, la desorganización, la violencia, los impedimentos para lograr la civilización. Esta última, como ya queda claro con la utilización del francés como lengua de la distinción, Sarmiento la identifica con Europa, aunque en cierta parte del continente, a saber, principalmente Francia e Inglaterra. Con todo, Estados Unidos le resulta particularmente atractivo como modelo en términos civilizatorios, el lugar donde los inmigrantes europeos, como describe en sus *Recuerdos de Provincia*, lograron llevar hacia el interior del vasto territorio la civilización emulando con las líneas férreas lo que el mar y los ríos permiten hacer a través de la navegación: propagar las virtudes de la civilización a los recónditos parajes interiores.

Si bien, y como ya se ha dicho, la lucha que libra Sarmiento con la redacción del *Facundo* se enmarca en el contexto del siglo XIX y la defensa del Estado unitario en contra del Estado federal personificado en la figura de Rosas, no es menos cierto que la dicotomía entre civilización y barbarie que atraviesa el texto ha logrado marcar la historia política, intelectual y social de Argentina desde entonces. El *Facundo* es ampliamente reconocido como un texto que ha jugado un rol fundamental en las representaciones e idearios sobre

los cuales se ha construido Argentina desde el siglo XIX hasta la actualidad. De esto dan cuenta autores como Jorge Luis Borges y el ya citado Ricardo Piglia, quienes, desde distintas perspectivas y con diferentes énfasis, coinciden en considerar el texto de Sarmiento como uno cuyas ideas han atravesado buena parte del pensamiento argentino. Asimismo, más recientemente la académica Maristella Svampa propone que civilización y barbarie, en sus diversos usos políticos, han sido conceptos y dispositivos que han permeado la historia política argentina en su totalidad y hasta la actualidad (cfr. Svampa, 2006).

Ahora bien, civilización y barbarie no son solo conceptualizaciones que han marcado la historia de Argentina, sino a toda América Latina. La producción intelectual y política del siglo XIX latinoamericano fue abundante, con figuras como Andrés Bello, José Martí, José Enrique Rodó, entre otros. Sin embargo, de toda esa producción, el *Facundo* logró, de algún modo, resaltar hasta imponerse como obra fundamental. Como explica Diana Sorensen en su estudio crítico a la obra de Sarmiento, el *Facundo* fue escrito en un periodo de urgencia respecto a las luchas por la formación de las nacientes repúblicas latinoamericanas. Esa urgencia, dictada por los eventos históricos (la independencia y la configuración del Estado), hizo que las élites aprovecharan el modelo desarrollado por Sarmiento fijándolo como “realidad última, verdad absoluta” (Jarak, 2004, p. 307), ubicando, muy convenientemente, todo lo “otro” (indígenas, pobres del mundo rural, marginados sociales) del lado de la barbarie, poniéndose a sí mismas como ejemplo de lo deseable y civilizado. Desde esta perspectiva, la única alternativa contra la barbarie es la dominación a través de la autoridad, intelectual, política y militar. De esta última forma de dominación de la barbarie, la violencia directa por medio del uso de la fuerza militar, se desprende una de las paradojas características de la relación entre el “proceso civilizatorio”, a veces denominado “pacificación”, a través de la violencia, toda vez que Sarmiento piensa que “la razón

justifica la coerción de aquellos que considera ignorantes o bárbaros” (Sorensen, 2002, p. xiv). Esta paradoja ha tenido momentos clave en la historia del Cono Sur, donde se hace evidente, no solo la aplicación de la fuerza militar contra los “bárbaros”, sino, igualmente, su justificación a partir de nociones como las que propone Sarmiento; tal es el caso, por ejemplo, de las denominadas “Conquista del Desierto”, en Argentina (Briones y Delrio, 2007) y la “Pacificación” de la Araucanía, en Chile (León, 2007).

A pesar de todo, y para acentuar la paradoja, llegar al estadio de civilización sería condición de posibilidad de la libertad, tal como ocurre con el ideal ilustrado de la modernidad: solo la razón (y todo lo que ella supone e impone) puede asegurar la libertad, que de otro modo se extravía en las redes de la incoherencia y errancia de la satisfacción irracional de los placeres, en la pereza, en la improductividad y el ocio. Sin embargo, la disyunción entre libertad y autoridad no supone un dilema para Sarmiento: es claro desde un comienzo que la autoridad de la razón debe imponerse, incluso si es necesario el uso de la coerción. Es más, la coerción es, en efecto, necesaria para someter a la barbarie, para corregirla y, en cualquier caso, encausarla. La razón, es decir, la civilización, el orden y el progreso, horizonte hacia el cual apunta el esfuerzo argumentativo de Sarmiento, no puede imponerse espontáneamente, como el momento final de una teleología que llevase a cada cosa -y a cada cual- a tomar el lugar que le corresponde. La fuerza política, discursiva y, sobre todo, militar directa debe ayudar a la civilización a imponerse ahí donde por naturaleza tiende a dominar la barbarie, una idea que podemos ver en la imagen que Sarmiento utiliza en *Recuerdos de Provincia*: la mano del hombre superando la naturaleza, eliminando los bosques de Estados Unidos para en su lugar instalar los rieles por donde avanzará el ferrocarril que diseminará la civilización. Esos bosques, se sabe, han sido en América también seres humanos.

2. El estallido social de octubre de 2019 en Chile

2.1. Crisis de legitimidad y acuerdo por la paz

El 18 de octubre de 2019 comenzó el que se ha dado en llamar el “estallido social” chileno. El detonante: el alza de la tarifa del transporte público en 30 pesos.¹ Desde el 4 de octubre, fecha del anuncio, estudiantes secundarios iniciaron protestas en las calles de Santiago, tomando estaciones de metro y liberando la entrada para que las y los pasajeros pudiesen viajar gratis. Las manifestaciones se hicieron cada vez más radicales y se multiplicaron a lo largo del país. Estaciones de metro quemadas, supermercados y tiendas saqueados. El gobierno de Sebastián Piñera declaró el estado de emergencia, imponiendo el toque de queda y dejando el control de la seguridad y el restablecimiento del orden en manos del ejército, algo inédito desde el final de la dictadura.

Los antecedentes directos del “estallido” se pueden encontrar en una serie de “manifestaciones sociales previas -que han dejado una fuerte huella social-, lideradas principalmente por movilizaciones estudiantiles y feministas” (Jiménez-Yañez, 2020, p. 952). Desde 2006 fueron numerosos los hitos relacionados con la protesta social, aunque nunca con el carácter masivo de octubre de 2019. Sin embargo, esto da cuenta de por lo menos dos décadas de malestar social latente en incubación. En este sentido, uno de los motivos que se repitió en las manifestaciones fue “No son 30 pesos, son 30 años”. Es evidente que el acontecimiento que comienza el 18 de octubre de 2019 no es producto exclusivamente de la mala gestión de Piñera y sus ministros. Los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia, rebautizada en 2013 como Nueva Mayoría, que desde 1990 llevaron adelante la transición

¹ 30 pesos chilenos corresponden a 0.034 USD.

posdictadura bajo promesas de prosperidad económica e igualdad, continuaron y profundizaron la senda económica neoliberal heredada de los así llamados *Chicago Boys*, asesores económicos de la dictadura cívico-militar encabezada por Augusto Pinochet (cfr. Madariaga, 2019). La bonanza económica de la década de 1990 no redujo la desigualdad ni se acompañó con medidas tendientes a mejorar el precario sistema de protección social, de salud y de educación pública. A esto se suma una crisis de la representatividad y confianza en las instituciones que, junto al malestar social, se viene incubando desde la primera década de 2000. Los partidos tradicionales y la clase política se “profesionalizan”, dando la espalda a la ciudadanía, gesto que se cristaliza en graves casos de fraude y corrupción en partidos políticos e instituciones como Carabineros de Chile (cfr. Salazar, 2019; Mira, 2011).

Además, la cuestión respecto a la legitimidad de las constituciones nacionales chilenas desde el siglo XIX es un elemento que se debe tomar en consideración al momento de comprender la crisis social y de representatividad que desembocaron en el estallido social de octubre de 2019 y en el posterior proceso constitucional que se implementará. En Chile, como en casi todos los países de la región, desde el siglo XIX el poder constitucional y político ha permanecido cooptado por una élite que ha logrado, con mutaciones e integraciones, mantenerse en el poder y excluir, sistemáticamente, a la gran mayoría de ciudadanas y ciudadanos de la toma decisiones:

Las élites dirigentes chilenas han manifestado a lo largo de la historia republicana su pretensión arrogante de la exclusividad de la soberanía, expropiando este atributo a su auténtico titular. Todos los proyectos constitucionales han sido elaborados y discutidos por pequeños grupos asociados al poder de turno, que han funcionado “a puertas cerradas”, con prescindencia absoluta de participación de la ciudadanía, la que, a lo sumo, ha sido convocada apresuradamente en un par de oportunidades (1925 y 1980) a pronunciarse en bloque

(aprobación o rechazo) respecto a las propuestas que se han presentado, sin la realización de un verdadero debate nacional (Sergio Grez Toso, 2019, p. 18).

Todos estos elementos, unos de larga data y otros más recientes, operan en el complejo escenario social que precede a octubre de 2019. En este caso, la élite política, representada por los partidos tradicionales, reaccionó al llamado del gobierno de Sebastián Piñera para redactar y firmar el denominado Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución. El documento, de dos páginas y firmado por representantes de los partidos de gobierno y oposición, además de la firma a título personal de Gabriel Boric -actual presidente de Chile- consta de doce puntos en los que se propone el llamado a un plebiscito constitucional. De ganar la opción por el cambio constitucional, el documento plantea los pasos y procesos para la conformación de la Convención Constitucional y los mecanismos a través de los cuales se determinará la aprobación o rechazo del nuevo documento constitucional. El Acuerdo y quienes lo firmaron sufrieron fuertes críticas por parte de organizaciones sociales y agrupaciones políticas no oficiales, toda vez que la discusión respecto a las propuestas y mecanismos del documento se llevó a cabo en las oficinas del Senado (Senado de la República de Chile, 2019), institución que, junto con las fuerzas de orden y otros estamentos del Estado, se hallaban en el centro de la crisis de legitimidad de la democracia chilena. Luego de más de un siglo de exclusión y marginación sistemática de la mayoría de la población de los procesos de decisión, las suspicacias respecto a la legitimidad del acuerdo y la “paz social” que prometía no pueden ser una sorpresa ni entenderse como un capricho.

2.2. Problemas de visión: “No lo vimos venir”

La firma del Acuerdo por la Paz, poco más de un mes después de iniciadas las protestas que paralizaron Santiago y

otros centros urbanos del país, fue la respuesta desesperada de una clase política que no estaba preparada para enfrentar una revuelta social de esas características. Durante las últimas décadas, los índices de crecimiento económico y la relativa estabilidad política y social habían posicionado a Chile como una excepción en una región donde la regla es la inestabilidad, la crisis económica y la inflación. El mito de Chile como un país estable y próspero era reafirmado por analistas nacionales y expertos internacionales que ponían al país sudamericano como un ejemplo para sus vecinos. En febrero de 2018, un informe de la OCDE, a pesar de reconocer falencias respecto a la dependencia de la economía chilena del valor del cobre, a la deficiencia en políticas que apuntaran a reducir la desigualdad y al sistema privado de pensiones, reconocía que

La calidad de vida de los chilenos ha mejorado de forma significativa en las últimas décadas, respaldada por la estabilidad del marco macroeconómico, la implementación de reformas estructurales profundas en ámbitos como la liberalización del comercio y la inversión, y prósperos sectores de recursos naturales. La calidad de vida se acerca al promedio de la OCDE en algunas dimensiones de bienestar -en particular lo que se refiere a empleo e ingresos, balance vida-trabajo, salud y bienestar subjetivo (OECD, 2018, p. 6).

Este análisis no distaba mucho del que la élite económica y política chilena tenía de la realidad nacional. Diez días antes del comienzo de las protestas de octubre, el presidente Sebastián Piñera dio una entrevista a un canal de televisión en la cual planteó que Chile era un oasis en una Latinoamérica convulsionada (Cooperativa, 2019). Así, parecía haber, al menos, dos países en uno. Por un lado, el país de las estadísticas, de los índices macroeconómicos que, en el papel, daban cuenta de un desarrollo permanente, de una economía sólida y estabilidad social. Por otro, un país oculto, uno de precariedades, de miseria. Y parecía, además, existir un abismo insalvable entre uno y otro. Eso explica

una expresión que utilizaron algunos políticos durante las primeras semanas de revuelta social y que terminó por popularizarse con tono de comedia: “no lo vimos venir”. El estallido social evidenció de forma radical la brecha entre el saber experto, la experiencia de las élites y la experiencia cotidiana de la gran parte de la población:

Los expertos se sorprenden ante un fenómeno que, en los *papers*, conferencias, entrevistas y asesorías gubernamentales no se vislumbra. ¿Estaban equivocados? Tal vez sea hora de repensar lo que se conoce como “conocimiento de experto”. Es tiempo de interrogarnos por qué aquellos que “saben” ven un mundo paralelo a la ciudadanía. Al mismo tiempo, esta brecha entre ciudadanía y expertos pone en entredicho no solo el poder del conocimiento (o su enquistamiento en la política), sino por sobre todo al propio conocimiento científico, su utilidad y su supuesta neutralidad (Sanhueza, 2019, p. 45).

Lo que para muchos era la expresión legítima de un malestar acumulado por años, para otros eran hordas de salvajes que con su violencia sin sentido imponían el terror en un país donde no había motivos para ello. La violencia popular, espontánea o no, a diferencia de la violencia de Estado, necesita siempre de una validación externa y, como era de esperar, esta explosión social, que incluyó saqueos, quema de estaciones de metro, ocupación de espacios públicos, no la tuvo. En cambio, se la quiso mostrar como violencia delictual cuyo objetivo era desestabilizar al país, algo que el presidente Piñera llamó “enemigo poderoso” al cual se le debía enfrentar con la fuerza del Estado. “No sólo evaden, sino que son verdaderas bandas, hordas llegan a lugares y generan escenarios de violencia”, dijo el subsecretario del Interior Ubilla cuando comenzaron las evasiones masivas en el metro (Reyes, 2019). En tanto los manifestantes en Santiago y otras ciudades carecían de una orgánica partidaria o jerárquica clara, no era posible “sentarse a la mesa” para negociar una salida. La fuerza de las policías y

el ejército contra la población civil fue la medida propuesta por el gobierno y la clase política casi en su totalidad. Según un informe de 2019 de Amnistía Internacional, el resultado de la represión policial fue la reiterada violación de derechos humanos, daños oculares irreparables en cientos de manifestantitas, daño físico por uso ilegítimo de violencia en miles de personas, tortura, entre otros (Amnistía Internacional, 2020).

La justificación de la represión de las manifestaciones se resumía en una expresión que se escuchó al inicio del estallido. Algunos afirmaban entender las razones del descontento, pero no estar de acuerdo con las metodologías de expresión: “porque no es la forma”. La forma, según esta idea, debía enmarcarse en los límites impuestos por el Estado de derecho, el mismo que justificaba, entre otras cosas, el abuso y el crimen por parte de los poderes económicos sin consecuencias legales, la exclusión ciudadana de la toma de decisiones, la violencia de la desigualdad social, las precarias condiciones de vida de millones de personas. Alguien que se manifiesta fuera de los límites que entrega el Estado de derecho se arriesga a las consecuencias: el Estado democrático no tardará en recurrir al paradójico uso de su fuerza, pasando por alto su propio orden para ejercer la coerción necesaria para mantenerse (cfr. Benjamin, 1990). Cuando se sale del marco que entrega la ley para exigir algo que corresponde pero se niega (dignidad, salud, educación, etc.), es porque se deja de compartir un determinado código, a saber, el código de la democracia como se la conoce en Occidente, peligrosamente siempre ligada al capitalismo (cfr. Badiou & Gauchet, 2016). Los que comparten y mantienen ese código, los civilizados, los que no deben buscar por fuera para hacerse escuchar, o si lo hacen es sin consecuencias (colusión, *lobby*, etc.), ven en los que rompen con el código a los salvajes, los que no debían tener lugar en la escena pública y política. El grado de extrañeza provocado por la aparición en escena de estos actores no invitados se

resume muy bien en las palabras de Cecilia Morel, primera dama durante la presidencia de Piñera, en un audio privado filtrado a la prensa: “Estamos absolutamente sobrepasados, es como una invasión extranjera, alienígena, no sé cómo se dice” (BBC, 2019).

Hordas de “alienígenas” que quieren destruir y apropiarse “ilegítimamente” de aquello que se les ha negado sistemáticamente. El léxico y las conceptualizaciones que surgieron desde la elite política y económica y que comenzaron a circular en los medios muestran cuán extraños, cuán incomprensibles y bestiales eran los acontecimientos para aquellos que creían en la estabilidad, la paz social fundada en un pacto de civilización y progreso económico. Si durante la colonia los bárbaros fueron los indígenas, los “indios”, en la república independiente esa figura se diversifica. Al indio se suman los pobres, los iletrados, los explotados, el bajo pueblo, que poseen otro lenguaje, otras costumbres: los miserables. El lugar del “europeo” lo ocupa ahora la élite política que se ubica, en un acto de *hybris* similar al que describe Castro Gómez (2010), en la cúspide de la jerarquía social a partir de la cual cobrarán sentido y posición las clases sociales, las dignas y las indignas. Si en el siglo XIX el bárbaro no tiene justificada su existencia y sí su eliminación, los marginados, los pobres, pero también los precarizados y olvidados corren la misma suerte en el siglo XXI. En definitiva, se impone (se impuso en Chile por al menos cuatro décadas) una visión unilateral de una compleja realidad social, donde aquellos que viven en la marginalidad, la carencia de oportunidades, la ausencia de esperanza son lo absolutamente otro del relato que quiso caracterizar a la sociedad chilena como un oasis en una zona de constante turbulencia. Muchos expertos, principalmente de la politología y la economía, olvidaron algo que Bordieu escribe en *La miseria del mundo* al referirse a la condición para la comprensión de contextos sociales complejos, a saber, la necesidad de

abandonar el punto de vista único, central, dominante -en síntesis, casi divino- en el que se sitúa gustoso el observador -y también su lector (al menos, mientras no se sienta involucrado)- en beneficio de la pluralidad de puntos de vista coexistentes y a veces directamente rivales (Bordieu, 1999, p. 9).

Podría afirmarse que, en Chile -al menos en uno de los Chile que existen- hizo falta ese otro ojo que, quizás, hubiese permitido ver eso que muchos afirmaron no haber visto, una triste contracara metafórica de los ojos que fueron mutilados durante las protestas.

3. Los bárbaros contemporáneos: de lo extraño cotidiano a lo extraño estructural

La miseria, para quien no la padece, causa inquietud. En la esfera de la vida cotidiana, aquello que nos resulta extraño y ajeno no invita, en principio, al descubrimiento y la comprensión. Más bien -aunque no siempre- es el caso que nos provoque desasosiego. Como afirma Freud en su ensayo *Lo ominoso* (*Das Unheimliche*), de 1919, no es necesario que lo novedoso (en el sentido de algo que desconocemos y se nos presenta como nuevo) resulte aterrador, pero es muy probable que algo nuevo devenga como origen de temor.

El fenomenólogo alemán Bernhard Waldenfels ha indagado en las relaciones y paradojas que se establecen entre lo propio y lo extraño, elaborando valiosas y rigurosas contribuciones que permiten abordar una cuestión que se funda en una paradoja que se podría resumir del siguiente modo: cómo aprehender lo extraño sin despojarlo de su carácter ajeno, sin constreñirlo y enmarcarlo dentro de los márgenes de lo propio.

Waldenfels diferencia entre lo de índole extraña y lo de género extraño. Esta segunda forma de lo extraño se caracteriza por no estar fuera de los márgenes de lo comprensible. En este caso, “lo propio y lo extraño

quedan englobados dentro de una comunidad y un tejido de géneros (*koinônia tôn genôn*) que se despliega como un orden racional universal” (Waldenfels, 1998, p. 88). Para explicar esto, Waldenfels recurre a Kant, quien afirma que la razón pura no tiene relación con nada que le sea ajeno, lo que impediría la existencia de algo estructuralmente ajeno a la razón que pueda tener relación con ella. De un modo similar sucede con el concepto *unheimlich*, cuya traducción literal -y un tanto forzada- sería “in-familiar”. *Heimlich*, cuya raíz es *Heim*, es decir, “hogar”, resulta condición de lo que se encuentra fuera del hogar, pero que resulta aprehensible como origen del sentimiento ominoso precisamente por ello. Para mostrar esto, Freud recurre al ejemplo del autómatas: algo que parece humano, pero no lo es. La forma humana, que nos es inequívocamente familiar, se transforma en origen de inquietud cuando en ella algo se presenta fuera de lugar, algo que tiene como condición el reconocimiento de la falla en lo familiar, lo *un* en lo *heimlich*.

Con lo de índole extraña ocurre algo diferente. En este caso, lo extraño se presenta como algo estructuralmente ajeno, por lo tanto, fuera de los márgenes del orden, ya sea de la razón o de la experiencia. Así, lo de índole extraña sería algo que se encuentra más allá de la posibilidad de comprensión (aunque es algo que, sin embargo, nos interpela y pide una respuesta). Por ejemplo,

A ello corresponde en el caso de un idioma lo que no sólo es desconocido sino incomprensible. Lo de índole extraña que supera los límites de determinados órdenes, presupone una forma determinada de *normalidad*, que separa lo de índole extraña como anomalía (Waldenfels, 2001, pp. 122-3).

Así, se puede plantear la distinción entre, por un lado, lo extraño cotidiano, aquello que, en los márgenes de nuestra comprensión y experiencia, nos resulta no familiar, ajeno,

fuente de inquietud, pero, con todo, comprensible; y, por otro lado, lo extraño estructural, algo que, interpelándonos, en tanto exige una respuesta, nos resulta ajeno al punto de ser imposible la comprensión, al menos una en los términos convencionales que dictan la experiencia cotidiana y el uso del sentido común. Este último modo de lo extraño podría denominarse lo extraño en cuanto tal. En este sentido, lo extraño solo sería aprehensible “de forma indirecta como desviación de lo normal y como exceso que supera las expectativas y requerimientos normales” (Waldenfels, 2015, p. 13). Así, lo extraño estructural, aquello que, en principio, resulta incomprensible de forma directa, exige un esfuerzo para circundarlo con objeto de aprehenderlo sin constreñirlo, pues “[...] lo extraño nos desafía en la medida que rehúye nuestro acceso y excede incluso la comprensión” (Waldenfels, 2015, p. 38).

¿Cómo se relaciona esto con la cuestión de la barbarie y los eventos recientes en el país sudamericano descritos en el apartado anterior? Por un lado, la élite política y cierta parte del saber experto habitarían en un orden que tiene rasgos estructurales que difieren a los de aquel orden en el que habita la mayoría de los ciudadanos, algo que deriva en una incomprensión radical de las circunstancias sociales ajenas. Esto no se opone a la agencia y evidente mala fe de quienes se han dedicado a defender sin contemplaciones un modelo económico y social que, tras la supuesta bonanza, ha conducido a grandes partes de la población a vivir en un desamparo y una marginación que parecen no tener salida. Sin embargo, esto permitiría entender hasta qué punto algo que correspondía a la esfera de lo extraño cotidiano, a saber, la diversidad de clases, posiciones y experiencias sociales, muchas disidentes respecto a la narrativa hegemónica de la élite, se transformó en algo de carácter estructuralmente ajeno. Invertido el argumento, parece plausible que alguien, enfrentado a las crudezas de la miseria y la ausencia de esperanza, no comprenda que las cifras macroeconómicas

de productividad y estabilidad sean fundamento suficiente para su tranquilidad.

Por otro lado, para que se dé una extrañeza de carácter estructural hace falta el encuentro con algo extraordinario, aunque esto no significa que deba suceder un evento de carácter “divino” o “sobrenatural”. Basta con que se dé una diferencia de “órdenes”, que exista un “entre” donde dos órdenes se aproximan, pero no logran tocarse. Waldenfels lo desarrolla, en general, respecto al problema de la “interculturalidad” como problema filosófico-fenomenológico, pero en el contexto de las relaciones intrasociales en contextos complejos, la cuestión de la diferencia y exclusión de órdenes puede aplicarse del mismo modo. Para el filósofo alemán, los órdenes

permiten que algo haga su aparición y llegue a expresarse *así y no de otra manera*, se muestran selectivos y excluyentes; hacen posible algo en tanto que, a la vez, hacen imposible otra cosa. El “todo a la vez” cede ante la imposibilidad insuperable, un antagonismo en el plano de la experiencia, que se asienta más profundamente que la contradicción, la cual se presenta en el plano de las tomas de posición teóricas y prácticas. Si suponemos órdenes limitados, lo extraño se hace notar en forma de extra-ordinario, que surge de diferentes modos en los márgenes y en los huecos de los diversos órdenes (Waldenfels, 2015, p. 40).

Waldenfels, para explicar lo extraño estructural, utiliza el ejemplo de una lengua absolutamente incomprensible. Para los griegos, aquellos que hablaban otra lengua (y, por ello, carecían del *logos* propio de los pueblos helénicos) eran los bárbaros. En Sarmiento, el objetivo es caracterizar la barbarie por sus vicios y justificar cuando no su eliminación, al menos su dominio y no su comprensión. No es aleatorio que Sarmiento, como ya se ha dicho, comenzara su *Facundo* con una cita en francés como mecanismo de distanciamiento: si no se comprende una lengua, una lengua extraña, se está fuera de su orden, hay una exclusión instantánea.

La violencia, que algunos intelectuales autodenominados de izquierda no tardaron en catalogar de fetiche y negarla como una consecuencia legítima de la indignación, fue el lenguaje incomprensible que las hordas bárbaras utilizaron para expresar un malestar histórico en el caso de las protestas sociales que comenzaron en Chile durante octubre de 2019. Resulta difícil pensar en una lengua menos comprensible que aquella que pudiese hablar un eventual alienígena. Los análisis e interpretaciones provenientes desde las élites política, económica e intelectual no podían, en su mayoría, dar cuenta de una situación de malestar y marginación social como la que desembocó en el denominado “estallido social”, en parte, por un genuino desinterés, pero, además, y esto es lo que propongo a partir de las ideas de Waldenfels, por hallarse en un orden distinto al de otras esferas sociales del país latinoamericano.

Referencias

- Agamben, G. (2015). *Stasis: la guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2* (Vol. 250). Torino: Bollati Boringhieri.
- Amnistía Internacional (2020). *Ojos sobre Chile: Violencia policial y responsabilidad del mando durante el Estallido Social*. AMR 22/3133/2020 (octubre 2020) <https://tinyurl.com/37yc5uv8>.
- Aristóteles, P. (2000). *Política*. Madrid: Gredos.
- Badiou, A. & Gauchet, M. (2016). *¿Qué hacer?: el capitalismo, el comunismo y el futuro de la democracia*. Madrid: Edhasa.
- BBC (23/10/2019). “Protestas en Chile: la controversia después de que la primera dama Cecilia Morel compare las manifestaciones con “una invasión alienígena”. BBC. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50152903>.

- Benjamin, W. (1990). Para la crítica de la violencia. *Revista Foro* (11), 91-102.
- Bourdieu, P. (1999). *La miseria del mundo* (Vol. 1). Madrid: Ediciones Akal.
- Briones, C. & Delrio, W. (2007). La “conquista del desierto” desde perspectivas hegemónicas y subalternas. *Runa*, 27, 23-48.
- Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Cooperativa (09/10/2019). “Presidente Piñera: Chile es un verdadero oasis en una América Latina convulsionada. *Radio Cooperativa*. <https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/presidente-pinera/presidente-pinera-chile-es-un-verdadero-oasis-en-una-america-latina/2019-10-09/063956.html>.
- De Montaigne, M. (1912). *Ensayos de Montaigne: seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día*. París: Garnier hermanos.
- Freud, S. (1992). Lo ominoso (1919). *Obras completas*, 17, 1917-19.
- Grez Toso, S. (2019). Rebelión popular y proceso constituyente en Chile. En *Chile despertó. Lecturas desde la historia del estallido social*, 13-20.
- Hobbes, T. (2005). *Leviatán*, Sánchez Sarto. M. (trad.). México DF: FCE.
- Jiménez-Yañez, C. (2020). #Chiledespertó: causas del estallido social en Chile. *Revista Mexicana de Sociología*, 82 (4), 949-957. <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2020.4.59213>, p. 952 epub (27 de enero de 2021).
- León, L. (2007). Ngulan Mapu (Araucanía): La “pacificación” y su relato historiográfico, 1900-1973. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 11 (2).
- Lepe-Carrión, P. (2012). Civilización y barbarie: La instauración de la “diferencia colonial” durante los debates

- del siglo XVI y su encubrimiento como “diferencia cultural”. *Andamios*, vol. 9, n.º 20, pp. 63-88.
- Madariaga, A. (2019). La continuidad del neoliberalismo en Chile: Ideas, instituciones e intereses. *Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Américas*, 13 (2), 81-113. <https://doi.org/10.21057/10.21057/repamv13n2.2019.23217>.
- Mira S, A. (2011). Crisis de representatividad y estallido social: Una aproximación a la actual experiencia chilena. *Polis* (Santiago), 10 (30), 185-197. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682011000300009>.
- Muñoz, M. U. y Villavicencio, H. N. (2014). Civilización y barbarie. Ideas acerca de la identidad latinoamericana. *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México* (82), 31-40.
- OECD (2018). *Economic Surveys: Chile*. <https://tinyurl.com/3yvc2a5k>.
- Piglia, R. (1980). Notas sobre *Facundo*. *Punto de vista*, 3 (8), 15-8.
- Piglia, R. (1998). Sarmiento, escritor. *Filología* (1), 19-34.
- Platón IV, D. (2007). *República*. Traductor: Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- Reyes, R. (17/10/2019). Subsecretario Ubilla y evasión en el Metro: “Son grupos de delincuentes que generan violencia pura y clara”. *La Tercera*. <https://tinyurl.com/3bwbdydt>.
- Salazar, G. (27/10/2019). El reventón social en Chile: una mirada histórica. *CIPER*. <https://www.ciperchile.cl/2019/10/27/el-reventon-social-en-chile-una-mirada-historica/>.
- Sanhueza, C. (2019). No lo vimos venir. Los expertos bajo escrutinio en Chile despertó. *Lecturas desde la historia del estallido social de octubre*, 43-51.
- Sarmiento, D. F. (1993). *Facundo* (Vol. 12). Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Sarmiento, D. F. (2002). *Obras selectas*. Madrid: Espasa.

- Senado de la República de Chile (15/11/2019). Logran histórico acuerdo para Nueva Constitución: participación ciudadana será clave. <https://tinyurl.com/yv4vn37z>.
- Sorensen, D. (2002). Estudio preliminar, en Sarmiento. *Obras Selectas*. Madrid: Espasa.
- Svampa, M. (2006). *Civilización o barbarie: el dilema argentino*. Madrid: Taurus.
- Waldenfels, B. (1997). Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva. *Daimon Revista Internacional de Filosofía* (14), 17-26.
- Waldenfels, B. (1998). La pregunta por lo extraño. *Logos. Anales del seminario de metafísica*, Vol. 32, 85-98.
- Waldenfels, B. (2001). Mundo familiar y mundo extraño: Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl. *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía* (116), 119-131.
- Waldenfels, B. (2011). *Phenomenology of the alien: Basic concepts*. Illinois: Northwestern University Press.
- Waldenfels, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. México: Anthropos.
- Waldenfels, B. (2016). *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt: Suhrkamp.

Paz, estética y política

Una articulación de sentido para salir de la violencia

ESTEBAN MIZRAHI

1. Introducción

La noción de paz admite al menos dos interpretaciones divergentes. Por un lado, puede entenderse que la paz se refiere a un estado de convivencia que logra erradicar las causas de las disputas violentas entre los habitantes de un determinado Estado o territorio. Desde esta perspectiva, paz sería un estado opuesto a conflicto, por lo cual si un Estado de derecho registrara niveles socialmente relevantes de conflictividad, entonces no cabría considerarlo como un Estado suficientemente pacificado. Y por tanto tampoco como un verdadero Estado de derecho. Por otro lado, también puede entenderse a la paz como la administración eficaz del conflicto y no como la supresión de sus causas. Para este segundo enfoque, un ordenamiento jurídico logra regular la convivencia pacífica de los hombres cuando, en términos generales, no se recurre a procedimientos violentos para mitigar las diferencias sociales, económicas, políticas, etc. Aquí paz sería lo contrario, no de conflicto, sino de violencia; se asume la pervivencia del conflicto pero no se acepta su resolución violenta.

Cada una de estas interpretaciones acerca de la paz encuentra referentes ideológicos de los más variados dentro del espectro de la tradición política occidental. Y ambas tienen un punto de contacto: sea cual fuere la interpretación

que se adopte, la paz está requerida de estéticas que instauran formas de vida, posibles y deseables, para encauzar los diversos recorridos subjetivos. De lo contrario, la racionalidad de cualquier normatividad jurídica carece de fuerza vinculante. En buena medida, la función de la política consiste en establecer estéticas, es decir, percepciones sensibles del mundo, en el marco de las cuales los sujetos puedan desplegar una vida con sentido. De ahí que la dimensión estética sea previa a la moral: una forma de vida es buena porque es deseable y no a la inversa. Esto explica la enorme dificultad que tienen para alcanzar la paz aquellas sociedades en las que estéticas de la violencia alcanzan un lugar preponderante. Pero también señala una puerta de salida: poner en valor modos de sentir y percibir el mundo en donde los conflictos puedan dirimirse sin recurrir al uso letal de la fuerza.

En este trabajo propongo una rearticulación teórica entre las nociones de paz, estética y política a partir de los desarrollos de Thomas Hobbes, Carl Schmitt y Friedrich Schiller con el fin de pensar una solución viable para diversos escenarios contemporáneos de violencia e inseguridad. En primer lugar, ensayo una reinterpretación del estado de naturaleza hobbesiano entendido como una situación social de violencia estructural. En ese marco discuto las herramientas conceptuales disponibles para salir de ella. En segundo lugar, expongo la concepción schmittiana de lo político para mostrar que aquello que articula la confrontación amigo-enemigo es una estética antes que una idea moral acerca del bien común. En tercer lugar, recorro al papel que Schiller le asigna a la estética para abandonar un estado generalizado de necesidad, violencia y egoísmo con el fin de acceder a un estado en el que impere el respeto a la ley. Por último, en las conclusiones, presento dos situaciones contemporáneas de violencia tales como el narcotráfico o el terrorismo religioso indicando el rol preponderante que juega la estética en dichas situaciones.

2. Desarrollo

a) El estado de naturaleza hobbesiano reexaminado

Es bien conocido el capítulo XIII del *Leviatán* en el que Hobbes presenta la situación de los hombres en estado de naturaleza. A los fines de este trabajo resulta irrelevante la discusión acerca de si este estado se corresponde con la naturaleza originaria del hombre o si se trata de una mera situación contrafáctica. Lo que en cambio exige una mayor atención es la pintura que ahí se ofrece acerca de un estado social estructurado por la violencia. Pese a que el propio Hobbes afirme lo contrario, sí se trata de un estado social en la medida en que es posible cierta colaboración entre los hombres, al menos para asociarse en contra de un tercero, porque también existe algún tipo de lenguaje con el cual se comunican entre sí, se piensan a sí mismos y también les permite acceder a los artículos de paz, que son las leyes de naturaleza enumeradas luego en los capítulos XIV y XV. Por otro lado, es evidente que los hombres comparten ciertos códigos gestuales en función de los cuales puedan sentirse subestimados, ofendidos o agraviados.

Se trata, entonces, de un estado social estructurado por dos factores que se implican mutuamente. Por un lado, la ausencia de monopolio en el ejercicio de la violencia; por el otro, el igual derecho del que dispone cada ser humano a hacer cualquier cosa que juzgue conveniente para preservar su propia vida y condición. La relación de acción recíproca entre ambos factores se explica del siguiente modo: en una situación en la que no existe monopolio de la violencia nadie está en condiciones de garantizar la paz. Sin esta garantía los hombres ejercen su derecho de autodefensa, que los habilita “a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás” (Hobbes, 2012, p. 198).¹ Y por ejercer ese derecho, el

¹ Siempre que no esté aclarado, las traducciones al español me pertenecen.

monopolio de la violencia resulta imposible. Ello redundaría en un estado de inestabilidad vital absoluta:

En una condición tal no tiene lugar para la industria, dado que su fruto es incierto; por consiguiente, no hay cultivo de la tierra ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, un miedo continuo y el peligro de una muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, bruta y breve (Hobbes, 2012, p. 192).

Hobbes denomina “guerra”, precisamente, a este estado de cosas donde la ausencia de un poder común redundaría en el uso indiscriminado de la violencia. El estado opuesto queda definido como “paz” (Hobbes, 2012, p. 192). La guerra no se caracteriza por la inexistencia de derechos –dado que todos cuentan con ellos en la misma medida– sino por la completa ausencia de garantías respecto de la propia seguridad. Dicho en términos de un jurista contemporáneo: sin una cimentación cognitiva, no es posible desarrollar expectativas normativas (Jakobs, 2008, pp. 51-52). Sin algún tipo de certeza respecto de que mis derechos serán respetados, no es posible confiar en que otro va a prescindir de lesionarme mientras pueda hacerlo. De ahí que Hobbes insista en la metáfora climática: la amenaza de tormenta es tan propia del mal clima como la tormenta misma. Del mismo modo, hay guerra cuando la única forma de sentirse seguro es apelando al uso de la violencia para evitar o disminuir la posibilidad de ser agredido.

En este contexto se desarrolla una estética de la violencia, es decir, una percepción sensible del mundo, que es y no es funcional a la autopreservación. No lo es en la medida en que impide arribar a la paz, es decir, a la manera óptima de preservarse a sí mismo según la primera y fundamental ley de naturaleza. Y lo es por cuanto tiende a maximizar todas

las ventajas relativas a la autopreservación en un contexto de guerra, también según la primera y fundamental ley de naturaleza. Esto puede sonar dilemático. Y en cierto sentido también lo es debido al carácter disyuntivo de esta ley general de la razón que obliga a preservarse a sí mismo: “cada hombre debe esforzarse por buscar la paz, mientras abrigue esperanzas de obtenerla; y cuando no pueda obtenerla, debe buscar y usar todos los beneficios y ventajas de la guerra” (Hobbes, 2012, p. 200).

Si este mandato es en verdad imperativo, de él se siguen dos consecuencias insostenibles: a) la imposibilidad de salir de un contexto de violencia generalizada una vez que se ha establecido; y b) la imposibilidad de caer en una condición semejante una vez alcanzada la paz. Sin embargo, ambas cosas son posibles. El propio Hobbes lo sabe y aporta argumentos tanto para abandonar el estado de guerra como para no caer en él una vez obtenida la paz. De modo que la clave parece estar en el tránsito de un estado a otro, es decir, en lo que hace posible el pasaje. Y es allí donde la dimensión estética juega un papel preponderante puesto que organiza la percepción sensible de lo socialmente valioso y, por ello mismo, deseable. Esto permite pensar tanto las causas de un estado estructurado por la violencia como de otro en que los conflictos logren resolverse de manera pacífica.

Cuando Hobbes identifica las causas del estado de guerra pone su ojo tanto en el *deseo* como en el *goce*:

cuando dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden gozar ambos, se vuelven enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación y a veces sólo su delectación) se esfuerzan en destruirse o subyugarse mutuamente (Hobbes, 2012, p. 190).

La tesis de fondo es que los hombres en general desean las mismas cosas y lo hacen de un modo en que se excluyen mutuamente del goce. No tanto porque haya objetos que en sí mismos tengan un valor fundamental para la

autopreservación, tales como el alimento, el aire o el agua, sino porque aquello que enciende el deseo es, precisamente, el deseo del otro. Algo es deseable básicamente porque es deseado y no a la inversa.² Y es esto lo que mueve a la competencia por el goce del objeto más que una improbable escasez. Salvo en situaciones extraordinarias, los recursos fundamentales para la supervivencia abundan. O, en todo caso, hay suficiente para todos y la colaboración es lo que más contribuye a su obtención y provisión. Por esta razón, el origen de la competencia no debe ser buscado ahí sino en el hecho de que la percepción sensible de lo deseable está asociada con el disfrute de lo deseado en términos excluyentes. Esto vale tanto para bienes de naturaleza física (tierras, metales preciosos, ganado, etc.) como para otros bienes de carácter social o simbólico (honor, prestigio, gloria, etc.). De lo deseado se goza solo pero no a solas. La fiesta del disfrute no se comparte, es exclusiva, privada del otro cuya sola presencia resulta peligrosa. Incluso su mera posibilidad implica ya una cierta amenaza.

Lo interesante de este desarrollo conceptual radica en que el origen de la enemistad no está en la diferencia sino en la semejanza. El enemigo no es el distinto, el extraño, sino el igual. Pues de la conciencia generalizada respecto de la igualdad de las capacidades tanto físicas (cualquiera puede matar a cualquiera) como espirituales (todos tienen lo que es necesario para decidir acerca de lo más conviene para sus vidas) resulta una pareja conciencia respecto de la igualdad de esperanzas que todos abriga de obtener aquello que está en disputa. Los seres humanos no solo desean lo mismo, sino que además lo saben. Pero también son conscientes de que tienen las mismas capacidades para alcanzarlo. Esta situación de virtual paridad es lo que torna encarnizada la

² Entre tanto, lo sabemos más que por las explicaciones de Jacques Lacan en *El deseo y su interpretación*, Seminario VI (1958/9), por la arrolladora eficacia del marketing y la publicidad.

competencia por lo socialmente valioso y hace imposible la paz en un contexto de violencia generalizada.

Con todo, Hobbes enumera tres pasiones que contribuyen a salir de este estado. Curiosamente se trata de las mismas tres que lo producen: temor, deseo y esperanza. Pero varía en cada caso el objeto sobre el que recae la pasión. Por ejemplo, no se trata del temor a quedar excluido de lo socialmente valioso que da lugar a la competencia, sino del temor a la muerte violenta; no es el deseo de obtener lo deseado por otro que genera desconfianza, sino el deseo de los medios necesarios para llevar una vida confortable; no se abriga esperanzas de gozar primero y sin dilación de lo deseado –lo que origina la anticipación que conlleva la gloria–, sino esperanzas de alcanzar confort por medio del trabajo (Hobbes, 2012, p. 196).

Se advierte, entonces, que el estado de naturaleza no describe una condición natural, sino solo un esquema de comportamiento social que aparece allí cuando el Estado no logra producir subjetividades transidas por las tres pasiones políticas fundamentales: temor a la muerte violenta, deseo de los bienes necesarios para llevar una vida confortable y esperanza de conseguirlos mediante el trabajo. De ahí que permita pensar una lógica de las pasiones en relación con el poder que tiene lugar al margen del Estado, es decir, al margen de la ley.

Esto implica asumir una serie de presupuestos que pueden sonar paradójicos y hasta contradictorios con los propios del sistema teórico de Hobbes. El principal sería que solo a partir del imperio de la ley es pensable una dinámica que transcurra al margen de ella. En este sentido, el estado de naturaleza se refiere a la condición del hombre al margen del Estado y no en ausencia de él. Se trata de una lógica de la marginalidad que como tal requiere del Estado, de lo contrario tampoco sería posible la base subjetiva necesaria para que se desarrollen las dinámicas que Hobbes describe en el estado de naturaleza.

En el *Leviatán* se presentan, entonces, dos esquemas alternativos de adquisición y acumulación de bienes tanto materiales como simbólicos. Cada uno asume lógicas funcionales distintas conforme a las respectivas situaciones estructurales de partida. La primera da lugar a lo que se denomina *estado de naturaleza*; la segunda, al *estado civil*.

El estado de naturaleza tiene lugar cuando no existe un poder común capaz de imponerse a las partes que, entonces, entran en conflicto. El acento recae sobre el término “entonces”, porque hay partes en conflicto toda vez que no existe un poder común. De aquí que Hobbes extraiga como consecuencia que en un estado semejante “no tienen lugar las nociones de correcto e incorrecto, justicia e injusticia” (Hobbes, 2012, p. 196), porque la ley no existe sin un poder común. No obstante, debe observarse que la inexistencia de la ley solo puede ser admitida en términos relativos, es decir, en relación con las partes en conflicto, pues son ellas, en rigor, las que no reconocen poder común alguno en relación con los bienes sociales por los que compiten. No, en cambio, en sentido absoluto, porque no es posible la humanidad allí donde no hay Estado, entendido de la manera más amplia como aquel ordenamiento político cuya especificidad radica en asegurar la provisión de los bienes sociales relevantes en un determinado territorio y para un determinado grupo de individuos que son los ciudadanos.

Sin embargo, sí existe humanidad en estado de naturaleza hobbesiano al margen del Estado. Y la lógica de las pasiones en relación con el poder que describe Hobbes en el capítulo XIII del *Leviatán* da cuenta del esquema de comportamiento al que responde esta condición marginal. Esta condición social requiere de la presencia del Estado en dos sentidos distintos. En primer lugar, para la provisión de bienes sociales relevantes que definan niveles de preferencia y organicen escalas de valores; en segundo, porque solo un orden social instalado y funcionando permite extraer provecho de su quebrantamiento.

Por tanto, podría afirmarse que viven en estado de naturaleza tanto las organizaciones delictivas como los individuos que las integran y que están, por ello, al margen de la ley. La lógica que organiza su accionar en este estado puede ser reducida a una suerte de imperativo hipotético cuya coherencia interna asume carácter de obligación. Formulado de manera sucinta diría: *Si aceptas la posibilidad de tu muerte violenta y deseas incrementar tus posibilidades de acceso a los bienes sociales relevantes, entonces, acumula todo lo que puedas sin atender a restricción legal alguna, anticipa a todo competidor posible y cultiva tu reputación de hombre peligroso porque ello disminuye las posibilidades de ser atacado y maximiza las oportunidades de acceder a la mejor porción en la distribución social de bienes.*

Este imperativo hipotético guía el accionar tanto de las organizaciones delictivas como de los individuos que las componen. Lo central en este esquema de comportamiento, en relación con las pasiones políticas determinantes, es que la situación de igualdad que da lugar a la competencia surge no tanto de la posibilidad de morir violentamente sino de asumir de manera consciente esta posibilidad como premisa de la propia existencia. La igualdad es resultado de asumir esta premisa y no causa.

Las razones por las que se asume la posibilidad de la propia muerte por medios violentos como condición para la acción pueden ser de distinta índole: porque no es posible avizorar ninguna manera de atenuar el riesgo a la muerte violenta en el contexto social en que se está inmerso; porque la muerte propia siempre resulta en alguna medida abstracta en relación con el deseo palpitante de los bienes sociales relevantes; porque el valor de la reputación entre pares está por encima del temor a la muerte violenta, etc. Como fuera, de allí siempre resulta que el deseo de obtener una posición ventajosa respecto de los bienes sociales relevantes se impone por sobre el temor a perder la vida de manera violenta o incluso por sobre la esperanza de obtener estos bienes por medios pacíficos a través del trabajo y el respeto a la ley.

Por el contrario, el diseño de la situación de partida que da lugar al estado civil permite que se conjuguen las tres pasiones políticas fundamentales con las leyes de naturaleza. De aquí resulta un nuevo imperativo hipotético, cuya formulación sería la siguiente: *Si no aceptas la posibilidad de tu muerte violenta, deseas los bienes necesarios para llevar una vida confortable y tienes la esperanza de conseguirlos trabajando, entonces, busca la paz tanto como sea posible, pacta con los demás delegar en un tercero el derecho natural a autogobernarse, respeta los pactos, sé agradecido, modesto, equitativo, misericordioso, etc.*

Este imperativo hipotético tiene como presupuesto fundamental que quien acepta la paz como un bien forzosamente también admite como buenos los medios que conducen a ella. Y tales medios no son otros que el cultivo de las virtudes morales y el respeto a las leyes de naturaleza o preceptos de la razón. Este segundo imperativo hipotético tiene tanta fuerza vinculante para quien desea ser ciudadano de un Estado como la que tenía aquel otro para guiar el accionar de los miembros de organizaciones delictivas y de individuos que están al margen de la ley. También aquí es la coherencia interna del encadenamiento lógico lo que asume carácter obligatorio. Solo que, en este segundo esquema propio de un estado civil, se rechaza de manera consciente la muerte violenta como premisa para la acción. Este rechazo configura la renuncia que instaura una asimetría de poder y la acepta como condición necesaria para la paz. Pero este esquema de comportamiento es válido solo para quien asume que la paz, definida a partir de la renuncia a la posibilidad de morir por medios violentos, es el camino óptimo para la adquisición y acumulación de los bienes sociales relevantes. El miedo a la muerte violenta se impone por sobre el deseo de adquisición y acumulación de bienes.

En cualquier caso, las pasiones que están a la base de estos dos esquemas de comportamiento son las mismas; solo varía el objeto respectivo sobre el que recaen. Y las tres pasiones tienen algo en común: a diferencia del *goce*

que está indisolublemente vinculado con el presente, *temor*, *deseo* y *esperanza* son pasiones de futuro cuyo objeto resulta anticipado por la imaginación. De ahí que la imaginación, en tanto facultad que permite hacer presente lo ausente –según la célebre definición de Kant–, juegue un rol fundamental (Kant, 1983, B151/148). Para temer, desear o abrigar esperanzas es necesario forjarse una imagen de un objeto ausente en el presente, pero ya percibido en el pasado y, entonces, también posible en el futuro. La imaginación permite representarse lo pasado (recordar) y también lo futuro (prever).³ De esto último, resulta que objetos tales como “paz”, “confort” o “trabajo” serían irrepresentables si el estado de guerra fuera la condición natural y originaria del hombre. Pero sí lo son, si tal estado de violencia generalizada caracteriza la condición humana paraestatal o interestatal. Hobbes mismo menciona que los Estados viven en estado de naturaleza entre sí (Hobbes, 2012, p. 196). Pero su descripción es todavía más fértil para pensar la situación de sujetos que viven al margen de la ley, sobre todo, de aquellos involucrados en el crimen organizado (mafias, narcotráfico, tráfico de armas, trata de personas, etc.) y en otras lógicas sociales estructuradas por la violencia (ciertas poblaciones carcelarias, por ejemplo).

En escenarios de violencia generalizada, como los que caracterizan a quienes viven al margen de la ley, la imaginación asume un rol ambivalente. Por un lado, es la facultad que permite la anticipación estratégica de acciones con el fin de maximizar los propios recursos en contextos hostiles y de alta inestabilidad. Esto suele redundar en un recrudecimiento de la violencia. Por el otro, es lo que hace representable un horizonte vital en el que se supere este estado de cosas y tenga lugar la paz social. Cabe preguntar, entonces,

³ El tratamiento kantiano de la imaginación está muy en línea con la concepción de Hobbes. En el segundo capítulo del *Leviatán* afirma que “la imaginación hay sólo de aquellas cosas que antes han sido percibidas por los sentidos, o bien de una vez o en partes en tiempos diversos” (Hobbes, 2012, p. 28).

qué inclina el fiel de la balanza, es decir, qué determina que la imaginación se ponga a trabajar en una dirección y no en la otra en relación con el objeto del temor, del deseo y de la esperanza. Dado que solo teme a la muerte violenta quien considera que su propia vida tiene un valor superior a cualquier bien social acumulable, ¿es tarea de la política guiar la imaginación para salir de un estado de violencia generalizada? Responder a esta pregunta requiere primero saber si hay espacio para la política en dicho contexto.

b) La estética en la concepción de lo político de Schmitt

En *El concepto de lo político*, Carl Schmitt recurre a la distinción amigo-enemigo para determinar la especificidad de lo político y la política. Dar con el código binario amigo-enemigo habilita una comprensión autónoma de este campo de saber y de acción respecto de la moral (bueno-malo), la estética (bello-feo), la economía (rentable-no rentable) o la religión (sagrado-no sagrado). Según Schmitt los conceptos de amigo y enemigo carecen de sentido metafórico; más bien remiten a un contexto existencial y concreto en el que los agrupamientos humanos se articulan sobre el horizonte de la guerra. No es necesario que la guerra esté declarada o sea una realidad presente o inminente. Pero sí que se trate de una posibilidad real llegado el momento decisivo. La guerra tampoco es entendida como una metáfora de competencia o extrema rivalidad, sino como “una lucha armada entre unidades políticas organizadas” (Schmitt, 1932, p. 20). Si conforme a su esencia, el Estado es concebido como la unidad política que sienta el patrón de medida, la guerra tiene lugar entre Estados o en el seno de un Estado. En este último caso se trata de una guerra civil, donde la unidad política se vuelve por ello mismo problemática. Schmitt define la guerra como “la negación óntica de otro ser. La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad” (Schmitt, 1932, p. 20). Los agrupamientos amigo-enemigo presuponen, entonces, que llegada la hora de la verdad (*Ernstfall*)

los seres humanos estén dispuestos a sacrificar su vida o acabar con la vida ajena, sea por mano propia o por delegación de poder. No hay guerra sin esta perspectiva y, para Schmitt, tampoco política en sentido estricto: “Un mundo en el que se hubiese desaparecido y eliminado por completo la posibilidad de una lucha tal, un planeta definitivamente pacificado, sería pues un mundo sin distinción amigo y enemigo, y en consecuencia sin política” (Schmitt, 1932, p. 23). Un mundo pacificado tampoco es un mundo en el que reine la neutralidad, dado que la posibilidad de ser neutral se da solo allí donde hay confrontación amigo-enemigo. Si no está dado este presupuesto, tampoco hay neutralidad. Esto no significa que quede desterrada la competencia o la rivalidad entre los hombres, pero sí la posibilidad de fundar agrupamientos sobre el horizonte de la guerra.

Schmitt insiste en distinguir la figura del *enemigo* de otras próximas como las del competidor, el oponente, el adversario o el rival:

Enemigo no es cualquier competidor o adversario en general. Tampoco es el adversario privado al que se odia por sentimientos de antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que al menos eventualmente, esto es, según una posibilidad real, se confronta combativamente con otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo público, pues todo cuanto refiere a tal conjunto de hombres, en particular a un pueblo entero, se vuelve por ello mismo público. Enemigo es *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio (Schmitt, 1932, p. 16).

Enemigo es el *hostis*, es decir, el otro, el extraño, un ser que es existencialmente distinto. En este sentido, *enemigo* es aquel cuya mera existencia se constituye en amenaza para los propios modos de ser y vivir. Los motivos a que ello obedece pueden ser de naturaleza tan diversa que resultan irrelevantes desde el punto de vista conceptual. Lo decisivo es que, sean cuales fueran, determinan tal *grado de intensidad* en los agrupamientos que, llegado el caso, conducen a la guerra. La cuestión de si el conflicto es en verdad extremo

solo puede ser resuelta por los propios implicados. Ello excluye la posibilidad de que un tercero oficie de árbitro imparcial o bien de recurrir a una normatividad previa y compartida para dirimirlo (Schmitt, 1932, p. 15). Si bien el enfrentamiento armado es la *ultima ratio* de los agrupamientos amigo-enemigo, su posibilidad real constituye su *prima ratio*. Schmitt plantea, entonces, una concepción agonial de la paz, siempre tensionada por la guerra latente contra el *hostis*.

Solo hay espacio para la política cuando un agrupamiento humano se distingue de otro contra el cual, llegada la hora de la verdad, está dispuesto a matar o morir. Se trata de una contraposición entre dos formas distintas de vida. Cada una de la cuales presupone una captación sensible del mundo y de lo socialmente deseable, que resultan ajenos y extraños para la otra. De modo que, si cabe identificar el elemento propiamente *político* en la confrontación constitutiva de los agrupamientos, el elemento *estético* es lo que en última instancia produce esta división. Sin contraposición estética, no hay confrontación política. Esto no significa que estéticas divergentes en colectivos humanos distintos configuren de suyo una división amigo-enemigo. Tampoco que el carácter amenazante de un agrupamiento sobre otro baste para conformar tal división. En el *hostis* cabe reconocer, además, una conformación vital y espiritual porque, como señala Schmitt, “la vida no lucha con la muerte ni el espíritu con lo que carece de él. El espíritu lucha contra el espíritu, la vida contra la vida” (Schmitt, 1932, p. 81).

Por su parte, *inimicus* designa al semejante que por determinadas razones –también de variada naturaleza– se ha vuelto un oponente peligroso; incluso un adversario despiadado capaz de matar por sus propósitos. A diferencia del caso anterior, es posible compartir con él una normatividad e incluso recurrir a un tercero que medie en el conflicto. De ello se desprende que el *inimicus* no da lugar a una articulación estrictamente política en términos schmittianos. Su existencia no implica amenaza de guerra, más allá

de lo extendido de su amenaza o de que pueda disponer de un poder letal. En definitiva, siempre tiene un carácter personal, privado, *apolítico*. De ahí que tampoco quepa interpretar a quien integra organizaciones delincuenciales paraestatales como *hostis* sino solo como *inimicus* (Jakobs, 2006, p. 294).

A partir esta distinción entre *hostis* e *inimicus* cabe preguntarse ahora si hay espacio para la política en términos schmittianos cuando tiene lugar un estado social de violencia generalizada como el descrito por Hobbes en el capítulo XIII del *Leviatán*.

En principio pareciera que su configuración excluye toda posibilidad de política. Y no solo por la virtual ausencia de soberanía estatal como condición necesaria para agrupamientos organizados capaces de confrontación bélica. Lo que resulta determinante es, por un lado, la postulada igualdad de derechos y capacidades entre los hombres, y por el otro, su acceso parejo a una normatividad común. Esta normatividad está constituida por las leyes de naturaleza que obligan solo *in foro interno* pero cuya articulación está provista de una racionalidad prudencial de la que extraen su rigor. Esta racionalidad está a la base de los dos esquemas de comportamiento posibles según aquello que anticipe la imaginación como objeto de temor, deseo o esperanza. Como dicha racionalidad es asequible a todo ser humano también define las condiciones de pertenencia al género: ser hombre significa poseer esta racionalidad y atender a su lógica. Justamente, esta pretensión de homogeneidad típicamente moderna, presupuesta tanto en el carácter universal de las leyes como en el acceso irrestricto de todos a ellas, es lo que no deja espacio para el surgimiento de una *alteridad* capaz de producir agrupamientos amigo-enemigo.

Contrariamente a lo que en principio pudiera parecer, esta imposibilidad es lo que dispone el terreno para prácticas de exterminio. Pues aquel al que no se reconoce como partícipe de una normatividad común derivada de esta racionalidad universal queda *eo ipso* no solo excluido de

ella, sino también de la humanidad. Su existencia carece de dignidad propiamente humana y se convierte en un estorbo más que en una amenaza, en un obstáculo más que en un enemigo (Schmitt, 1932, p. 65).⁴ Y encontrar la manera adecuada de sortear un obstáculo no es ya una cuestión política sino técnica. Schmitt interpreta que el núcleo duro del pensamiento liberal radica en esta pretensión de reducir la *política* a *técnica*. Y extrae de ello, como consecuencia inevitable, que “la guerra más aterradora sólo se lleva a cabo en nombre de la paz, la opresión más terrible sólo en nombre de la libertad, y la inhumanidad más atroz sólo en nombre de la humanidad” (Schmitt, 1932, p. 81).

Sin embargo, como la humanidad en cuanto tal está incapacitada para declarar y llevar adelante una guerra, puesto que incluye todas las unidades concretas que podrían ser amigo o enemigo, las “guerras” encaradas en su nombre adoptan modalidades más próximas al combate de plagas que a un duelo ampliado. Según Schmitt este fenómeno se explica porque quienes están dispuestos a aplicar cualquier método de exterminio contra otros seres humanos se ven obligados previamente a “declararlos por completo criminales e inhumanos, carentes del más mínimo valor. De lo contrario, ellos mismos serían criminales e inhumanos” (Schmitt, 1975, p. 94). Una vez concluida esta operación simbólica, el enemigo es reducido a categoría de insecto; pero también la dignidad del combatiente queda rebajada a la de mero fumigador. Por tanto, su muerte tiene tan poco sentido como la vida que combate. De ahí que no se trate de “guerras” en estricto sentido sino de meras prácticas de aniquilación.

El propio Hobbes intenta sustraerse a esta posibilidad al introducir en referencia al reino de Dios la figura del enemigo (*hostis*) en estado de naturaleza. Cuando en el capítulo XXXI del *Leviatán* enumera los modos en que

⁴ Y a ello se ajusta, precisamente, la definición hobbesiana de libertad como ausencia de impedimentos externos (Hobbes, 2012, p. 324).

Dios declara sus leyes, explica que el primero es la *razón natural* cuya forma humana de recepción es la recta razón. Y más adelante aclara que puede atribuirse a Dios un reino natural “en cuanto gobierna a aquellos seres humanos que reconocen su providencia mediante los dictados naturales de la recta razón” (Hobbes, 2012, p. 556). Estos dictados se refieren a los deberes de un hombre para con los demás ya abordados en los capítulos XIV y XV como leyes de naturaleza. El otro modo en que se puede atribuir a Dios un reino es el *profético*, a saber: “cuando habiendo escogido una nación específica (los judíos), como súbditos, los gobernó a ellos y solo a ellos, no solo mediante razón natural, sino por leyes positivas otorgadas por las bocas de sus profetas sagrados” (Hobbes, 2012, p. 556). De ello se desprende que la ley natural –a diferencia de la ley positiva– es asequible a la recta razón de todo ser humano. La humanidad entera está sujeta a su rigor normativo. Pero esto no significa que todos los hombres estén dispuestos a reconocer a Dios como su autor: “Por eso, quienes creen que un Dios gobierna el mundo, dando preceptos y proponiendo recompensas y castigos a la humanidad, son los súbditos de Dios; todos los demás deben considerarse enemigos” (Hobbes, 2012, p. 556).⁵ Por lo tanto, hay espacio para la política en estado de naturaleza solo recuperando la dimensión teológica del reino de Dios. Una vez asumido que todos los hombres están sometidos al poder divino, es posible una división propiamente política entre quienes reconocen su soberanía y quienes no lo hacen. De lo contrario, sin este presupuesto teológico, no cabe distinguir en estado de naturaleza agrupamientos amigo-enemigo entre seres humanos.⁶

⁵ Según el texto latino: “Qui ergo credunt Deum esse, & generis humani curam gerere, & Praecepta Dei agnoscunt, in regno Dei soli Cives sunt; reliqui pro hostibus censeri solent” (Hobbes, 2012, p. 557).

⁶ Esto observa Schmitt respecto de la lectura que hace Dietrich Braun del *Leviatán*. Para Schmitt, Braun no puede ver en Hobbes otra cosa que un cínicismo, que enmascara un totalitarismo estatal anticristiano (Schmitt, 1965).

De ahí que una lectura secular del *Leviatán* no pueda evitar reconocer como una de sus consecuencias la pretensión de expulsar de la humanidad a quienes no ajusten sus modos de ser a una racionalidad asumida como universal. Esta universalidad está organizada por el mandato de autopreservación seguido de una estructura de alternativas que, derivadas de las dos primeras leyes de naturaleza, agotan el comportamiento humano posible. Tal pretensión se origina en una *estética total*, es decir, en una percepción sensible del mundo y de la vida que no da lugar al surgimiento de una alteridad propiamente humana. Por eso es capaz de desencadenar formas inéditas de violencia contra todo aquello que se le contrapone. Si a esta estética total le corresponde un concepto de paz, no es otro que el de la paz de los cementerios que impera una vez concluido el exterminio. Tanto la guerra contra el terrorismo como la guerra contra las drogas parecen compartir este presupuesto. Por esta razón, resulta central entender que donde no hay espacio conceptual para lo político, solo cabe esperar que campeen triunfales las formas más crudas y extremas de violencia.

Entonces, la pretensión liberal de terminar con la política y reducirla a técnica, es decir, a mera administración, lejos de resolver las causas de los conflictos humanos, los recrudece de manera exponencial y da lugar a prácticas masivas de exterminio. Pero una verdadera solución para este problema no puede residir tampoco en la configuración schmittiana del concepto de lo político, en la medida en que absolutice los elementos propios del estado de naturaleza hobbesiano como *status belli* (Strauss, 2008, p. 163). Superar el pensamiento liberal implica algo más que invertir sus términos. Leo Strauss le critica a Schmitt precisamente esto:

mientras que el liberal respeta y tolera todas las convicciones “honestas” sólo a condición de que se reconozcan como sacrosantos el orden legal y la paz, el que afirma lo político como tal respeta y tolera todas las convicciones “serias”, es decir, todas las decisiones orientadas hacia la posibilidad de

la guerra. Así, la afirmación de lo político como tal se revela como un liberalismo de signo contrario (Strauss, 2008, pp. 165-166).

Cuando la primacía de lo político implica la afirmación de una *alteridad* humana radical contra la cual, en última instancia, es posible librar una guerra, no se supera el pensamiento liberal sino que solo se evita su consecuencia extrema. El concepto schmittiano de lo político –fundado en la exigencia liberal de una autonomía de las esferas de saber y de acción– (Strauss, 2008, p. 138) y su concepción agonal de la paz no pasan de ser una forma de liberalismo inconcluso o inconsecuente respecto de sus premisas. Por el contrario, el primado de lo político implica antes bien la construcción de un orden de sentido en el que la propia vida y la del semejante tengan un valor superior al de cualquier bien social acumulable. No se trata, como en principio pudiera parecer, de jerarquizar un bien por sobre otro, porque la propia vida no es un bien que pueda ser adquirido o acumulado. No existe jerarquía entre bienes inconmensurables. La propia vida ya siempre está dada y su posesión es puro derroche, jamás acumulación. Por eso, el pasaje de un estado de violencia estructural a otro en el que la paz no esté mediada por la reducción a mero estorbo de voluntades ajenas se juega en la capacidad de la política para instituir estéticas en las que la propia vida tenga un valor *en sí misma*.

c) Schiller y la educación de la sensibilidad

En sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Friedrich Schiller rescata, precisamente, este aspecto productivo de la política que valiéndose de la educación de la sensibilidad logra trascender un estado social de violencia generalizada, signado por el egoísmo, la rusticidad y la venalidad, para dar lugar a otro en el que las libertades personales se realizan de manera armónica y pacífica: “La ley fundamental de

este reino es dar libertad a través de la libertad” (Schiller, 1993, p. 667).

Schiller desarrolla una concepción política del arte y artística de la política. De ahí que la formación estética esté en condiciones de resolver el problema político hobbesiano referido a cómo salir de un estado de violencia generalizada porque, en última instancia, “la construcción de una verdadera libertad política [es] la más acabada obra de arte” (Schiller, 1993, p. 572). Pero el camino hacia su realización no es inmediato ni depende de una decisión calculada de actores racionales. Para superar el estado de naturaleza se requiere mucho más que edificar un lazo de obediencia mecánica entre súbditos y soberano. Esto es una condición necesaria pero no suficiente, porque en el marco de una relación de mero sometimiento donde “el Estado anula a los individuos” (Schiller, 1993, p. 577), solo se pueden contener en el mejor de los casos los niveles de hostilidad propios de la condición natural pero no superarlos. En un estado civil concebido en estos términos,

el hombre siente sólo el peso de las cadenas que le impone la ley pero no la infinita liberación que le otorga. Sin sospechar la dignidad de legislador dentro de sí, siente sólo la coacción y la impotente resistencia del súbdito (Schiller, 1993, p. 650).

Por esta razón, para superar el estado de naturaleza es necesario dejar atrás el principio que encamina el deseo social y articula la acción de los individuos en dicha condición, a saber: la búsqueda del provecho y la ventaja personal en todas sus formas. Porque allí cuando el principio de utilidad es el organizador social, no cabe esperar paz sin opresión. De ahí que Schiller concluya que solo a través de la belleza es posible una verdadera libertad política. La cultura estética tiene un aspecto liberador en la medida en que va contra el principio de utilidad:

A través de la cultura estética permanece por completo indeterminado el valor personal de un hombre y de su dignidad,

dado que ésta sólo puede depender de sí mismo; y, por lo demás, no se consigue otra cosa que devolverle por completo la posibilidad que tiene por naturaleza de hacer por sí mismo lo que quiera; que tenga la libertad de ser, lo que deba ser (Schiller, 1993, p. 635).

Mediante la educación estética del carácter en el marco de un orden político, los hombres se liberan tanto de la coacción material, en la que “su sensibilidad no conoce otro fin que su ventaja” (Schiller, 1993, p. 649), como de la coacción moral, en la que “la mera legalidad debe servirle de ley” (Schiller, 1993, p. 575). Sin esta transformación que produce la cultura estética en la captación sensible del mundo, cualquier revolución política –por más noble que sean sus propósitos y principios– resulta un mero cambio en las formas de dominación, pero no la emergencia de un orden humano de libertad.

La salida al problema político hobbesiano, relativo al rol de la imaginación en estado de naturaleza, pasa por la mediación de la cultura estética, esto es: “el hombre debe aprender a desear *más noblemente*” (Schiller, 1993, p. 645). Porque solo con una sensibilidad templada en el goce estético, el hombre llega a ser hombre para el hombre. Y esto, que puede sonar redundante, en verdad no lo es. En estado de naturaleza hobbesiano el hombre es *menos* que hombre para el hombre: *homo homini lupus* –según la célebre fórmula del *De Cive*–; y deviene *deus mortalis*, es decir, *más* que hombre para el hombre, una vez consumada la unidad soberana que instaaura el estado civil.

La cultura estética, por el contrario, permite la unificación de la humanidad objetiva encarnada por el Estado y sus leyes con la humanidad subjetiva propia de los individuos sometidos a sus impulsos e inclinaciones naturales:

Sólo de lo bello gozamos al mismo tiempo como individuos y como especie, esto es, como representantes de la especie.

El bien sensible puede hacer feliz únicamente a uno solo, pues se funda en la apropiación, la cual siempre implica una exclusión; y lo hace feliz sólo de manera unilateral porque la personalidad no participa de ello (Schiller, 1993, p. 668).

De ahí que con el *individualismo posesivo* –para usar la clásica expresión de Macpherson– que está a la base del esquema teórico hobbesiano, no sea posible resolver el problema político de la violencia (Macpherson, 1962). La lógica subyacente al principio de utilidad implica la subsistencia de los imperativos hipotéticos antes formulados, pero jamás su superación. Porque no basta con detentar el monopolio efectivo de la violencia en un territorio determinado para que en ese Estado se establezca la paz. Además, resulta indispensable que ese orden político no se desentienda de la formación estética de los individuos. En esta exacta medida, la cultura estética es también una producción política porque establece las condiciones para salir de la pasividad en la afectación sensible y desarrollar el impulso lúdico característico de la humanidad. Que sea una *producción política* no significa que sea una *producción de la política*. Respecto del arte y la ciencia, Schiller sostiene que “el legislador político puede cercar sus dominios pero no gobernar sobre ellos” (Schiller, 1993, p. 593).

El humanismo de Schiller no implica ninguna pretensión de homogeneizar singularidades. La reconciliación de los individuos con la humanidad tiene lugar mediante la educación de su sensibilidad, cuando la imaginación encamina su deseo hacia la belleza. Sin embargo, esta operación no está exenta de riesgos. Por un lado, la imaginación tiene un efecto emancipador pues permite superar la condición natural en la que los hombres están confinados a la satisfacción inmediata de sus deseos particulares en un presente sin pausa. Pero, por el otro, puede conducir también a una absolutización de la condición animal mediante la multiplicación infinita de las necesidades si la razón equivoca su objeto:

Una duración sin límites de la existencia y el bienestar, sólo por la existencia y el bienestar mismos, es un mero ideal de lujuria; por tanto una exigencia que sólo puede ser planteada por una animalidad que aspira a lo absoluto. Sin que con una manifestación de la razón de este tipo gane algo para su humanidad, el hombre pierde por ella la feliz limitación del animal, para tener ahora la ventaja nada envidiable de perder la posesión del presente por el anhelo de lejanía, pero sin buscar jamás en aquella lejanía por completo ilimitada otra cosa que el presente (Schiller, 1993, pp. 648-649).

La superación de la animalidad no puede consistir en la absolutización en el tiempo de esta misma condición. La autopreservación solo es un requisito para llevar adelante una vida humana pero no su finalidad. No se trata de vivir para seguir viviendo sino de llevar una vida con sentido, capaz de trascender el principio de utilidad. Cuando la razón equivoca su objeto hace del medio un fin en sí mismo y, entonces, la imaginación multiplica al infinito los objetos de deseo sin que sea posible encontrar en su posesión otra satisfacción que el gozo efímero de excluir. La definición de felicidad que ofrece Hobbes en el capítulo XI del *Leviatán* se refiere precisamente a esto: “La felicidad es un continuo progreso del deseo desde un objeto hacia otro, donde obtener el primero no es sino el camino hacia el siguiente” (Hobbes, 2012, p. 150). No obstante, como explica Schiller, la multiplicación y sofisticación ilimitadas de objetos de deseo y de consumo no implican elevación alguna por sobre la condición animal ni dan lugar a una superación de la competencia por el gozo excluyente, aun cuando esta competencia no implique riesgo de muerte violenta y esté regulada por la acción del Estado.

Por consiguiente, volviendo ahora a las pasiones que Hobbes considera relevantes desde el punto de vista político, tanto el *temor a la muerte violenta* como el *deseo de los bienes que son necesarios para llevar adelante una vida confortable* y la *esperanza de obtenerlos mediante el trabajo* se presentan como sentimientos que solo absolutizan la condición natural del

hombre sin dar lugar a una transformación de su sensibilidad. Por esta razón, solo cabe esperar que tales pasiones se complementen con leyes naturales en un dispositivo que las articula según un esquema de imperativos hipotéticos. Así, una racionalidad basada en el principio de la utilidad adquiere también un carácter absoluto y organiza la percepción humana solo en términos de *objetos de apropiación* por exclusión.

Por el contrario, Schiller sostiene que para abandonar la pasividad del *salvaje* que vive en el instante buscando la satisfacción inmediata de su deseo, sin caer en la decadencia del *bárbaro* que multiplica al infinito esta actitud en el tiempo, es necesario un trabajo estético sobre la sensibilidad. Únicamente bajo esta condición es posible establecer un Estado *estético* en el que, a diferencia del *dinámico* de la naturaleza y del *ético* de la razón, la humanidad misma se refleje en los objetos y se entretenga con su propia figura proyectada en las cosas: “Sólo la belleza vierte felicidad sobre todo el mundo y cada ser olvida sus propias limitaciones mientras experimenta su encanto” (Schiller, 1993, p. 668).

De ahí que en la actualidad resulte tan perniciosa la colonización mediática de la imaginación a través de las industrias culturales –incluyendo en primer lugar las aplicaciones para dispositivos móviles–. Porque cuando los espacios de ocio destinados al desarrollo de la creatividad lúdica quedan reducidos hasta casi su extinción, la educación estética de la sensibilidad humana se torna *virtualmente* imposible. Se favorece, en cambio, el uso de la imaginación en la cinta sinfín del *deseo del deseo* que incrementa sin cesar la promesa de una felicidad *inaccesible* al alcance de la mano.

Por tal motivo, Schiller concluye que solo allí cuando el impulso lúdico prevalece por sobre el principio de utilidad es posible establecer un orden en el que se realice la libertad humana. En el marco de una cultura estética tanto la vida propia como la ajena tienen valor en sí mismas, dado que el juego implica la necesaria inclusión del otro y de su espontaneidad creativa. El juego –y no la moral– es

lo que habilita la mediación entre el impulso sensible y el orden racional. Por esta razón, se impone como requisito indispensable para el imperio de la ley superar el dominio del principio de utilidad. Porque la existencia efectiva de un estado de derecho depende, en última instancia, no de su conveniencia en términos utilitarios sino del desarrollo de subjetividades que ya no perciban la ley como una carga ni al otro como un obstáculo; subjetividades para las cuales la vigencia del ordenamiento normativo no es un hecho contingente, sino un habilitador de todos los juegos con sentido en que la vida humana se agota.

3. Conclusiones

Hace varias décadas que la mayoría de los países occidentales se alinearon con EE. UU. en su guerra declarada contra dos enemigos tan poderosos como ubicuos: el narcotráfico y el terrorismo. No se trata de una guerra convencional entre ejércitos regulares de Estados soberanos, sino de una guerra contra individuos y organizaciones que o bien ejercen el comercio clandestino de algunas sustancias declaradas ilegales por los Estados soberanos, o bien infunden terror a los ciudadanos de esos mismos Estados con acciones destinadas a reivindicar causas de origen religioso asociadas con el islam. En ambos casos, se trata de una guerra asimétrica (Münkler, 2002) y sin cuartel, literalmente, contra un enemigo difuso y camaleónico que solo se deja ver por sus efectos devastadores: atentados, razias, secuestros, campos de concentración y de refugiados. Una guerra contra el operar de sucesivos carteles de la droga, primero en Colombia, luego en México y ahora además en Centroamérica. Pero también una guerra contra agrupaciones terroristas como Al Qaeda, ISIS y Boko Haram, incluyendo el accionar anárquico y *cuentapropista* de los llamados “lobos solitarios”. Son guerras de exterminio que no pueden concluir ni con

un tratado de paz ni con la rendición del enemigo. Además, conllevan la peculiaridad de negarse a distinguir entre *enemigo* y *delincuente*, ya que tanto el narcotráfico como el terrorismo son fenómenos delictivos tipificados como tales en los códigos penales y procesales de la mayor parte de los Estados de derecho democráticos.

Esta última peculiaridad torna también especialmente difuso el límite entre *ciudadano* y *enemigo* dentro de los Estados, pues en principio todo Estado de derecho cuenta desde la modernidad con una serie de institutos penales destinados a proteger la integridad de las personas incluso cuando hayan delinquido o sean sospechosas de haberlo hecho. Pero cuando para enfrentar sus guerras no convencionales contra estas organizaciones criminales los Estados introducen numerosas leyes e institutos penales dirigidos a adelantar la punición sin disminuir proporcionalmente las penas, a limitar las garantías procesales y materiales, a profundizar el accionar de los servicios de inteligencia y a disponer de fuerzas militares para realizar tareas de seguridad interior, hacen de todo ciudadano un enemigo en potencia. Con esto, lejos de favorecer la pacificación del territorio, solo se incentiva el recrudecimiento de la conflictividad interna sin disminuir en lo más mínimo ni los niveles de amenaza terrorista ni la violencia a causa del narcotráfico.

Muy por el contrario, una abundante literatura científica demuestra de manera palmaria que la política multilateral impulsada desde hace 40 años por EE. UU. destinada a declarar la guerra a las drogas ha sido hasta el momento la mejor manera de aumentar la rentabilidad del negocio y expandir el dominio territorial de los narcotraficantes.⁷

⁷ Como afirma Juan Gabriel Tokatlian: “La esperanza de una mejor ‘guerra contra las drogas’ es ilusoria. En realidad, cuatro décadas de esta cruenta confrontación irregular han generado más capos del narcotráfico, más señores de la guerra, más *gang lords*, más magnates del lavado (Naylor, 1999), y más delincuentes transnacionales. A ello se agrega una inercia burocrática en la que más funcionarios, nacionales e internacionales quedan adictos a la ‘war on drugs’” (Tokatlian, 2011, p. 111).

Otro tanto puede afirmarse de la guerra contra el terrorismo: solo entre los años 2013 y 2014 se verifica un aumento en los atentados del 80 % con el agravante de que en 4 de los 10 países más afectados ellos ocurrieron como consecuencia directa de las invasiones militares de EE. UU. y sus aliados.⁸

Ahora bien, una guerra llega a su fin con la rendición de una de las partes en conflicto, o bien con su exterminio, tras lo cual sobreviene la paz. Cabe preguntarse, entonces, por el tipo de paz que tendría lugar una vez finalizados estos enfrentamientos bélicos. La pregunta es pertinente en la medida en que, tanto en el caso de la guerra contra el narcotráfico como contra el terrorismo, las partes en conflicto comparten idénticas estéticas de la violencia, es decir, una percepción sensible del mundo que se caracteriza por la objetivación del otro y de sí mismo, el deseo de apropiación excluyente, el desprecio tanto por la propia vida como por la ajena, y una necesidad compulsiva de perpetuar el *medio* como si fuera un *fin* en sí mismo: consumo y violencia. Estas estéticas no solo se identifican en sus rasgos esenciales sino que, consecuentemente, generan imágenes que parecen extraídas de un laberinto de espejos. De ahí que para terminar con ambas guerras se requiera no la victoria de una parte sobre la otra sino la superación de las estéticas que sostienen a ambas.

Si se piensa, por ejemplo, en la guerra contra el narcotráfico, la paz solo puede tener lugar allí cuando cese la producción masiva de subjetividades adictivas guiadas por la compulsión a repetir el acto sin fin del consumo. Gernot Böhme denomina “deseabilidades” al conjunto de necesidades cuya satisfacción genera un incremento ilimitado de la demanda en vez de su disminución (Böhme, 2001). El

⁸ Ver al respecto *Global Terrorism Index 2015 y 2018*. Si bien es cierto que el número total de muertes al 2018 disminuyó en un 27 % después del pico alcanzado en 2014, ello no basta para revertir esta tendencia global iniciada después de los atentados del 11 de septiembre.

desarrollo de “deseabilidades” es la base de una nueva forma de explotación que no conoce fronteras. Sobre su base se edifica la cultura del consumo, donde consumir se transforma en un fin en sí mismo y no en un medio para satisfacer necesidades. Lo que impera bajo estas condiciones es la *presión para consumir* que termina generando un nuevo tipo de servidumbre: la del individuo en cuanto fuerza de consumo. Se trata de un individuo que, no obstante, subjetiva su condición en términos de *opción*, es decir, como *libertad de consumo* (Baudrillard, 1972).

De manera análoga a como el individuo emancipado de la modernidad ya no era esclavo ni siervo de la gleba, sino que disponía de la *opción de vender su fuerza de trabajo*; el individuo contemporáneo dispone de la *opción de consumir*. Solo que, en la sociedad de consumo, consumir es necesario; no, en cambio, aquello que se consume. Esto último se evidencia en las modas: no se trata de satisfacer necesidades de los consumidores a través del *valor de uso* de las mercancías, sino, prioritariamente, de que ellos a través de la acción de consumir puedan exhibir su rango social (Baudrillard, 1969). Y el narcotráfico habilita un acceso al consumo en tiempo récord mediante el cual es posible hacerse de bienes/signos portadores de un estatus social diferencial. Todos estos bienes/signo son volátiles, virtualmente desaparecen casi en el momento mismo de ser consumidos. Ello provoca la compulsión a repetir el acto *sin fin* de consumir. No es de extrañar, entonces, que en el marco de esta cultura surjan individuos *adictos* a cualquier cosa: al alcohol, al tabaco, al sexo, al trabajo, al deporte, a los videojuegos, a las redes sociales, a las cirugías estéticas, al cultivo del cuerpo, etc. Y, desde luego, también a las drogas, tanto de curso legal como ilegal. En consecuencia, el narcotráfico tiene lugar no porque haya una enorme demanda de drogas sino porque el *consumo mismo* es la droga.

En lo que se refiere a la guerra contra el terrorismo, en principio, la paz solo podría tener lugar una vez que el enemigo haya sido exterminado. Sin embargo, esta solución

muestra su carácter ilusorio cuando se plantean dos preguntas claves que no pueden ser respondidas sin caer en vaguedades o ambigüedades. La primera es: ¿quién es el enemigo? Y la segunda: ¿qué significa terminar con su capacidad de amenaza? La imposibilidad de ofrecer respuestas claras, concretas y verosímiles a tales preguntas se desprende de la naturaleza misma del fenómeno criminal que se pretende combatir a través de una guerra. Debido a la alta concentración poblacional y a la elevada penetración tecnológica, las grandes urbes contemporáneas siempre son el ecosistema propicio para el desarrollo de atentados terroristas. Porque en las sociedades de riesgo generalizado basta con que un individuo aislado diseñe un plan criminal y esté dispuesto a morir en su ejecución para que pueda perpetrar con relativa facilidad una acción terrorista de alto impacto global. Inclusive –y esto es fundamental– sin necesidad de violar ninguna norma hasta el momento mismo del atentado. Esta posibilidad real somete a todos los pobladores de las grandes ciudades a una amenaza permanente que se activa y recrea cada vez que tiene lugar un atentado terrorista en algún lugar del mundo. La dimensión global de la amenaza, junto con su carácter imprevisible y fantasmal, hacen que cualquier paz sea virtualmente impensable, incluso la paz por exterminio del enemigo dado que no está claro a quién habría que exterminar –ni mucho menos dónde– para terminar con la amenaza.

Para superar la guerra contra el terrorismo es necesario reformular los términos del planteo. Porque una práctica de exterminio a la que, por definición de sus propios objetivos, no puede suceder un estado de paz, no es una guerra sino un modo de vida signado por la violencia generalizada y por niveles patológicos de paranoia. Trascenderlo implica dejar atrás una *estética total*, que excluye por principio toda alteridad humana, es decir, toda forma de organización de sentido que exceda lo meramente folclórico. Esto supone asumir el riesgo, ciertamente menor, de convivir con *otros* en el mundo, de aceptar configuraciones sensibles

alternativas, organizadas por estéticas diversas, en relación con las cuales la conflictividad siempre es posible pero no necesaria. De ahí que deje espacio para la política y también para la paz.

Por consiguiente, solo en el marco de estéticas capaces de anticipar confianza en vez de punición y exterminio es posible pensar la superación tanto de la guerra contra el narcotráfico como contra el terrorismo. Y no a la inversa. Para ello es necesario que la política, cuya función consiste en establecer los marcos de sentido dentro de los cuales los sujetos despliegan sus expectativas vitales, habilite una comprensión del *otro* signada por su irreducible humanidad. Cualquier otra opción excluye la paz y con esto el único horizonte en el que los infinitos juegos de la libertad hacen fecunda la vida de los hombres.

Referencias

- Baudrillard, J. (1969). La genèse idéologique des besoins. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Nouvelle Série, Vol. 47 (Juillet-décembre 1969), 45-68.
- Baudrillard, J. (1972). *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard.
- Böhme, G. (2001). Sobre la crítica de la economía estética. *Adef. Revista de Filosofía*, Vol. XVI, n.º 1, mayo, 79-91.
- Hobbes, T. (2012). *Leviathan*. Edited by N. Malcolm, Vol. II, Oxford: Oxford University Press.
- Institute for Economics and Peace. *Global Terrorism Index 2015*, disponible en <http://economicsandpeace.org/wp-content/uploads/2015/11/Global-Terrorism-Index-2015.pdf>.
- Institute for Economics and Peace. *Global Terrorism Index 2018*, disponible en <http://visionofhumanity.org/app/uploads/2018/12/Global-Terrorism-Index-2018.pdf>.

- Jakobs, G. (2006). Feindstrafrecht? – Eine Untersuchung zu den Bedingungen von Rechtlichkeit. *HRRS* (8-9/2006), 289-297.
- Jakobs, G. (2008). *Norm, Person, Gesellschaft. Vorüberlegungen zu einer Rechtsphilosophie*. Dritte, erheblich veränderte Auflage. Berlin: Duncker & Humblot, Berlin.
- Kant, I. (1983). Kritik der reinen Vernunft. En *Werke*, II, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press.
- Münkler, H. (2002). *Die neuen Kriege*. Reinbek/Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Schiller, F. (1993). Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. En *Sämtliche Werke*, V (pp. 570-669). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schmitt, C. (1932). *Der Begriff des Politischen*. München: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (1965). Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen. *Der Staat*, 4 (1), 51-69.
- Schmitt, C. (1975). *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Strauss, L. (2008). Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt. En H. Meier (ed.), *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Trad. al español por A. Obermeier. Buenos Aires: Katz Editores, 133-168.
- Tokatlian, J. G. (2011). La guerra perpetua: las drogas ilícitas y el mundo andino. *Pensamiento Iberoamericano*, n.º 8, 105-127.

La paz en clave Az Mapu¹

La imaginación moral y la imaginación geográfica en las visiones de paz de los mapuche

LUIS PEÑA

El territorio es la columna vertebral para los Mapuche. El territorio nos define como nación. El territorio y toda su energía son los que inspiraron el pensamiento filosófico de nuestro pueblo Mapuche. Sin el territorio nos condenan a la desaparición, pero no se trata de una desaparición física sino de nuestros principios filosóficos. La civilización ha borrado la diversidad de formas de pensar. El mundo ha perdido riqueza de pensamiento. Se ha impuesto la ideología de la muerte, donde el hombre está por encima de la naturaleza. El territorio no es una propiedad, es la posibilidad de un pensamiento. Hay más de 5000 naciones ancestrales controladas por un puñado de Estados que dictaminan la vida y la muerte. Estos Estados son los que dejan vivir y los que hacen morir. Nosotros demandamos el derecho de que nos dejen en paz (Entrevista a Mauro Millan, *lonko* de la comunidad mapuche Pillan Mahuiza, 2017).

¹ Este es un trabajo que se derivó de la estancia de investigación en el Centro Regional Cono Sur de CALAS. Estoy especial agradecimiento al profesor Alejandro Grimson de la UNSAM, antiguo codirector del Centro Regional Cono Sur; a la profesora Claudia Hammerschmidt, codirectora del Centro Regional Cono Sur. En Argentina agradezco a todas las personas de la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales IDAES-UNSAM que promovieron y acogieron la discusión de este proyecto, especialmente a Catalina Kranner, asistente de Sede Regional Cono Sur-UNSAM. También a Adrián Moyano y Claudia Briones por su tiempo y las profundas respuestas a mis inquietudes. En Alemania a Claudia Tomadoni, coordinadora de Arco Sur. Asimismo, agradezco a la gran red de investigadores del CALAS donde he podido discutir este artículo en diversos momentos.

La primera alianza política es con la Naturaleza (Espindola, 2018).

Una de las tareas fundamentales del Estado es estriar el espacio sobre el que reina, o utilizar espacios lisos como medio de comunicación al servicio del espacio estriado. Es una preocupación vital de todos los Estados, no solo vencer al nomadismo, sino controlar las migraciones y, en general, establecer una zona de derechos sobre todo un “exterior”, sobre todos los flujos que atraviesan el ecúmene. El Estado no se disocia de un proceso de captura de flujos de todo tipo, poblaciones, mercancías o comercio, dinero o capital, etc. (Guattari y Deleuze, 1988, p. 388).

El libro monoteísta se interpuso como una pantalla entre la naturaleza y los hombres, destruyó todos los demás libros que acercaban a la naturaleza. Con el libro único, los seres humanos se volvieron letrados, pero incultos; leyeron, pero ya no supieron, comentaron pero ya no vieron, salmodiaron, recitaron, reclamaron pero ya no observaron. La naturaleza devino la enemiga predilecta. Los solsticios y los equinoccios, las lunaciones y el curso del sol en el cosmos, las alternancias del día y la noche, la sucesión de las estaciones y su eterno retorno, todo eso dejó lugar a Jesús, José y María, los Reyes Magos, el buey y el asno del pesebre, el padre, el hijo y el espíritu santo. Al mirar al cielo los hombres dejaron de ver las constelaciones y la vía láctea y vieron el fárrago de la angelología judeocristiana (Onfray, 2016, p. 316).

Introducción

En enero de 1792 llegó al lago Nahuel Huapi, en lo que hoy conocemos como Bariloche, un grupo de soldados españoles y dos sacerdotes. Hacía 82 años que un español no había pisado esa zona, así que la presencia de esta columna causó una inmensa agitación. Sin embargo, los españoles y la gente mapuche del *lonko* Manke Wenuy (amigo del cóndor) acordaron encontrarse.²

² El relato lo hizo el historiador Adrián Moyano en su presentación en el seminario CALAS sobre *Nuevos discursos de odio* que tuvo lugar en Buenos Aires del

El encuentro con estos recién llegados empezó con la pregunta: ¿vienen ustedes de paz y de buen corazón? La cuestión, convertida hoy en un canto mapuche, se les planteó varias veces: ¿ustedes vienen de paz y de buen corazón? Como era de esperarse, los españoles respondieron que sí. Los mapuche cantaron, hicieron un baile de bienvenida. Festearon.

¿Cuál fue la réplica de los españoles? Cuatro disparos al aire. Eso provocó gran alboroto, llanto, estampida entre los mapuche. Nunca se había escuchado un arma de fuego en el Nahuel Huapi. O nadie recordaba el sonido de las armas de fuego porque hacía más de 80 años que algo así no había retumbado en los bosques de la zona. Después del caos, la agresión posterior de los españoles y la respuesta de los mapuche, los españoles no tuvieron otra opción que ratificar los acuerdos de paz que habían firmado la corona y los pueblos mapuche del *Puelmapu* y el *Gulumapu*. Acuerdos que consistían básicamente en reconocer la autonomía de los mapuche y el establecimiento de una frontera entre los europeos y la gente de la tierra (esa es la traducción de “mapuche” al idioma del *winka*, el castellano).

Después de la caída del imperio español y la formación de Argentina y Chile, esa frontera fue ratificada por las élites de los dos nacientes países. Se ratificó, empero, replicando, actualizando y radicalizando esa frontera como una que separaba la civilización de la barbarie. En el siglo XIX la casta patricia argentina y chilena vio la necesidad de explotar más tierras para la naciente economía exportadora de carne, lana y cereales, y emprendieron el cambio de esa frontera a sangre y fuego, desconociendo cualquier tipo de acuerdo previo. Las élites argentinas y chilenas crearon sendas operaciones militares para ocupar el territorio de los mapuche.

15 al 17 de octubre de 2019. <http://www.calas.lat/eventos/plataforma-para-el-di%C3%A1logo-%C2%ABnuevos-discursos-de-odio-y-sus-contradiscursos-en-am%C3%A9rica-latina>.

Del lado oriental de la cordillera de los Andes (el *Puelmapu*) los argentinos bautizaron la ofensiva militar contra los mapuche como Campaña del Desierto (1879-1885). Del lado occidental de los andes (el *Gulumapu*) las élites chilenas la llamaron Pacificación de la Araucanía (1860, 1881-1883). El eufemismo cumplió su cometido y después de estas guerras de invasión, la cartografía oficial de Argentina y Chile cambió. El *Wallmapu* se silenció por un tiempo. El ruido de los fusiles Remington de los militares argentinos y chilenos fueron la respuesta a una pregunta que ni siquiera se pudo plantear: ¿ustedes vienen de paz y de buen corazón?

Para el historiador mapuche Adrián Moyano, esa pregunta resume hasta el día de hoy el programa político de su pueblo, porque es un saludo que contiene implícito el significado de lo que es ser *che*, persona. Esa pregunta, que contiene un reclamo, es un principio de convivencia. Es un cuestionamiento que está presente en las reivindicaciones territoriales actuales de los mapuche contra el Estado y el extractivismo de todo tipo en el *Wallmapu*. El contenido de lo que significa paz y buen corazón, de lo que es el ser *che*, persona, se encuentra en el *Az Mapu*, que es la epistemología corporal, ecológica y ritual de los mapuche referida a cómo ordenar, habitar y proteger el mundo. Esta es la guía principal para entender su visión de paz y constituye el tema principal del artículo.

El argumento central del texto es que la paz en clave *Az Mapu* pone en el centro la armonización entre cuerpo-comunidad-territorio-cosmos. Es una visión de paz energético-ecológica que propone entender la paz en términos cosmo-políticos, es decir, como un ensamblaje que no se limita a los humanos. La paz en clave *Az Mapu* es una noción disruptiva, porque se sale de los marcos definidos por la irenología (los estudios de paz), un campo de conocimiento donde la paz es, esencialmente, un arreglo entre personas. Cuando los mapuches pronuncian lemas como “la primera alianza política es con la Naturaleza”, “el territorio es la posibilidad del pensamiento”, “La paz es la relación deseable

con todo lo viviente” u “ordenarnos desde el lenguaje de la tierra” están poniendo en tensión todas las ciencias que han teorizado sobre la paz partiendo de un sujeto ecológicamente desenraizado (teorías antropocéntricas). Esos lemas proponen una perspectiva ampliada de la cosmopolítica –muy diferente al internacionalismo filosófico kantiano– que se traduce en una política de armonización de la vida y de reorganización del espacio (social).

En la primera parte del artículo, abordamos los elementos fundamentales del llamado conflicto mapuche. Seguidamente, exponemos el concepto de paz de los mapuche poniéndolo en diálogo con las lecciones que hemos extraído de acompañar movimientos sociales étnico-territoriales en otras latitudes. Después, caracterizamos la visión de paz que deriva del *Az Mapu* y discutimos cómo esta visión de paz difiere de los marcos teóricos existentes en los estudios de paz. Cerramos con conclusiones sobre cómo la visión de paz de los mapuche es un llamado a pensar la espacialidad y la ecología de la paz.

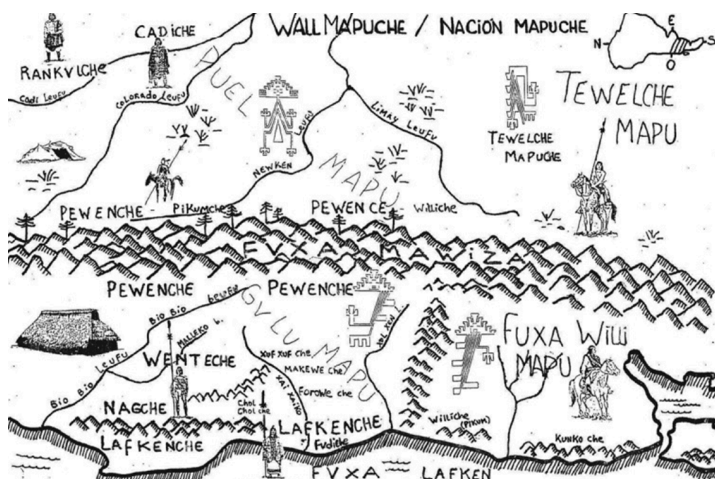
Wallmapu y conflicto mapuche

El régimen político-territorial moderno ha dividido y convertido al pueblo mapuche en una comunidad transfronteriza y mayormente urbana (Ameghino, 2013; Quintana, 2014; Vergara *et al.*, 2016). En la colonia fue un pueblo que supo defender su autonomía frente a la invasión española. Sin embargo, a finales del siglo XIX dicha autonomía se perdió cuando Chile y Argentina decidieron tomarse el *Wallmapu* (el gran territorio ancestral mapuche) a través de la Conquista del Desierto (del lado argentino) y la Pacificación de la Araucanía (del lado chileno). Estas dos intervenciones militares representaron el asesinato de decenas de miles de mapuche, su confinamiento en campos de concentración y reducciones indígenas, la destrucción de sus familias y su

explotación en las ciudades y las enormes haciendas de los políticos y militares que impulsaron la usurpación del *Wallmapu* (Bayer, 1974, 2009). Los intelectuales, clérigos, políticos y militares que hoy dan nombre a todo tipo de sitios construyeron un discurso que criminalizó y extranjerizó a los mapuche con el objetivo de negar su presencia, borrar su territorialidad, sus instituciones sociales-ecológicas, costumbres y visiones del mundo (Antona, 2014; Bengoa, 2007; Briones, 2005; Huaiquino, 2003; Moyano, 2007). Desde entonces los mapuche se han convertido para las élites de Chile y Argentina en el revés de la nación, el lastre que ha impedido establecer naciones prósperas blancas (Aylwin, 2002; Charlone y Droguett, 2016; Correa y Seguel, 2010; Hammerschmidt, 2004; Moyano, 2016).

La memoria mapuche habla de una presencia milenaria a ambos lados de *Füta Mawiza* (la gran montaña que une y no divide) y entre dos océanos en lo que en la geografía de los vencedores se denomina Cordillera de los Andes, Argentina, Chile, Océano Atlántico y Océano Pacífico. En la representación de la tierra mapuche y sus puntos cardinales o *meli witrän mapu* (Figura 1), el *Wallmapu* –orientado de forma diferente al europeo– estaba organizado primero por el *Puelmapu* (el territorio oriental en relación con la *Füta Mawiza* –cordillera– en lo que hoy se llama Argentina) y el *Gulumapu* (el territorio occidental en relación con la *Füta Mawiza*, en lo que hoy se llama Chile) en los cuales se discriminaban los *pikünche* (gente del norte), los *williche* (gente del sur), los *wenteche* (gente de llano), los *puelche* (gente del este o de la tierra dura) y los *lafkenche* (gente del mar) (Moyano, 2007).

Ilustración 1. Mapa del Wallmapu realizado por el historiador mapuche Pablo Mariman³



La organización política de los mapuche no tenía una autoridad centralizada, en términos de un parlamento permanente en torno a un solo líder para todo el territorio ancestral, situación que según los usurpadores era un argumento más para considerarlos como incapaces de gobernarse (Arias, 2020). Existían alianzas territoriales (*Fütal-mapu* o *Butal-mapu*) que definían identidades territoriales dentro del esquema *meli witrán mapu* y que servían como alianzas militares en la defensa del territorio mapuche (Melin et al., 2017).

En su organización político-social, el elemento central era y sigue siendo el *lof* o *lofche* compuesto por el dominio territorial de una familia extendida y su relación con un *newen* (fuerza o energía del territorio) o un conjunto de estos. En la práctica, el *lof* sería el estrecho vínculo entre una

³ Marimán, P. (2006). Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina. *Escucha, winka*, 53-126. LOM. Santiago de Chile, p. 60.

familia extensa con lo que hoy llamaríamos un nicho ecológico o un biotopo (un río, un lago, una montaña, un bosque, etc.) El *lof*, con un líder llamado *lonko*, constituía alianzas con otros *lof* –hasta nueve de estos– que componían a su vez un *rewe mapu* o *rehue mapu*. Entre los nueve *lonkos* de cada *lof* se elegía un líder mapuche de un área más grande denominado *ülmnen lonko*. Por último, los *rewe mapu* se volvían a asociar o federar hasta nueve *rewe mapu*, que correspondían a lo que hoy en los documentos de historia y literatura formal se conoce como *fütalmapu* o *aillarewe* liderados por un *lonko*, el *ülmen futra lonko* (Sánchez Curihuentro, 2012).

El hecho de que la organización política tuviera como base los nichos ecológicos y que su federamiento se hiciera siguiendo en gran medida regiones donde prima un tipo de condiciones ambientales significa que las instituciones políticas estaban destinadas a representar principalmente a espacios sagrados, nichos ecológicos y/o ambientes concretos (llanuras, lagos, mares, bosques, etc.), lo que contrasta con los agrupamientos políticos en los Estados modernos en los que las colectividades partidistas representan fracciones económico-sociales y en las cuales la naturaleza, lo ambiental, no solo es un tema nuevo sino uno más de entre muchos otros.⁴

La usurpación del *Wallmapu* y la subsiguiente destrucción de estas estructuras territoriales a lo largo de los siglos

4 Ha sido muy frecuente el argumento de la superioridad de las instituciones políticas modernas frente a las instituciones políticas indígenas por ser “espiritualistas” o religiosas. Un argumento que, además, se emplea para sustentar la supuesta imposibilidad de comparar sistemas políticos seculares (los modernos) con sistemas políticos de inspiración religiosa como los mapuche. Giorgio Agamben, en *El reino y la gloria. Una arqueología teológica de la economía y del gobierno*, sin embargo, mostró que la supuesta secularidad de la organización política y las instituciones modernas es un relato simplista y encubre el fundamento teológico de toda la estructura de gobierno moderno. Él argumenta que la idea moderna de que el Estado debe estar comandado por un presidente, con sus ministros y ministerios es la transposición de los principios de una religión monoteísta y la angelología –que trata ángeles, arcángeles, etc.– al mundo del gobierno de los asuntos humanos (Agamben, 2008).

XX y XXI han sido el elemento común de la memoria y de las reivindicaciones políticas mapuche de antes y de hoy. Como lo afirma el *lonko* Mauro Millán, la recuperación del territorio no tiene que ver con la propiedad sobre un pedazo segmentado de suelo, sino con la posibilidad de reconstruir el pensamiento, las prácticas económicas e instituciones comunitarias de los mapuche (entrevista a Mauro Millán, *lonko* de la comunidad mapuche Pillán Mahuiza, 2017).⁵ Es una reivindicación entendible en el marco de una concepción del territorio –el *mapu*– en la que este no es una bodega de recursos, sino una comunidad de entidades vivientes diversas (todo tipo de *newen*, como árboles, montañas, ríos, suelos, aire, etc.) que poseen un lenguaje y con las cuales las personas están hermanadas y destinadas a respetar principalmente a través de su escucha. Los *newen* que componen el *mapu* –el territorio– se comunican, componen un sistema de vida, un *itrofill mongen* (toda la vida sin excepción), poseen unas leyes naturales (*nor-felen*) y la tarea de las personas es la armonización con estas a través de una serie de recursos filosóficos-accionales contenidos en el *Az Mapu*, como lo veremos posteriormente. La armonización tiene que ver con el bienestar (*küme fellen*, bienestar en armonía) y con la calidad de vida (*küme mongen*) y, en ese sentido, la reivindicación territorial también tiene una dimensión práctico-económica (Tricot, 2009).

Efectivamente, la lucha de las comunidades mapuche tiene que ver con el acceso a la tierra productiva. En su memoria está presente haber sido una nación de productores agropecuarios, artesanos y comerciantes

⁵ Es interesante cómo esta noción de territorio es común entre los movimientos y organizaciones sociales étnico-territoriales. La idea expresada por el *lonko* Millán recuerda el lema de las organizaciones negras colombianas –con las que los mapuche tienen intercambios políticos– que dice “Tierra puede tener cualquiera, pero territorio no” o que “Tener tierra es muy diferente a pertenecer a un territorio”. Esa coincidencia va más allá porque también resulta común entre los mapuche y las comunidades negras colombianas la idea de que habitar un territorio está asociado a unas prácticas del ser, de hacer y de saber (Escobar, 2010).

destruida por una larga lista de actores y estrategias tales como: el desconocimiento de los acuerdos de paz y las fronteras establecidas con la corona española; las reducciones indígenas posteriores a las campañas militares de finales del siglo XIX que les dejó menos del 10 % de sus territorios ancestrales y su subsiguiente desconocimiento por parte de los mismos Estados en el siglo XX; las políticas de parques naturales y declaración de áreas protegidas que vino a impedir el acceso y uso a sus territorios; la venta y cesión de tierras mapuche a empresas y personas extranjeras; el reemplazo de un paisaje diverso y sagrado por uno monótono y foráneo efectuado por el monocultivo y el extractivismo que llevan a cabo diferentes empresas, las explotaciones madereras, las pesqueras, los megaproyectos mineros, hidroeléctricos y turísticos hoy día.⁶

La paz como la restitución de las funciones colectivas del territorio: lecciones de movimientos sociales étnico-territoriales

La memoria y las reclamaciones de los mapuche no solo está atravesada por todas las experiencias de violencia,

⁶ El grueso de la literatura sobre los mapuche se encuentra, sin duda, en la caracterización de la lista de factores que han destruido su territorialidad y economía. Detallar este proceso excede los alcances del presente artículo. Hay una rica bibliografía para entender la manera en que el Estado, la ciencia y el capital han justificado la usurpación y la explotación del territorio mapuche y su población (Audisio, 2019; Bayer, 1974; Bengoa, 2000, 2007; Briones, 2005; Bolados García, 2012; Hernández, 2003; Boccara y Seguel-Boccara, 1999), así como la movilización social y sus estrategias locales (Agosto y Briones, 2007; Correa y Seguel, 2010; Kropff, 2005). El extractivismo es uno de los temas y retos más importantes que enfrentan las diversas comunidades y organizaciones mapuche (Latorre y Pedemonte, 2016; Maraggi, 2017; Mondaca, 2013; Montoya, 2014; Pautrat, 2016; Radovich, 2017; Ramos y Gian, 2013; Ríos, 2014).

sino también por sus prácticas de resistencia y sus relatos sobre cómo ha sido y cómo debe ser la relación con el mundo no humano (Carrasco, 2014; Díaz y Bruno, 2010; Marques, 2017; Martincic, 2018; Mingo, 2017; Rekedal, 2014; Spíndola, 2015). Entre los temas sobre resistencia de los mapuche, el de sus visiones de paz no ha suscitado mayor interés y las pocas indagaciones existentes no parecen tener la intención de descubrir su perspectiva sino, más bien, la de clasificar su proyecto político en un marco teórico limitado y sin enraizamiento en la realidad mapuche. Un ejemplo es el texto de Medina que cataloga la visión de paz de los mapuche como minimalista, acudiendo a las categorías de Johan Galtung y Kenneth Boulding (Medina, 2015). Clasificar las concepciones de paz de los mapuche de esta forma no solo es una simplificación de su cosmovisión y sus demandas políticas, sino que expresa una serie de limitaciones en el abordaje de los contenidos del debate sobre la paz.⁷

Por lo anterior, en esta sección nos parece esencial, antes de emprender la descripción sobre la paz en clave del pensamiento y prácticas mapuche, exponer el concepto de paz que hemos aprendido de las comunidades que también llevan a cabo luchas étnico-territoriales, como las comunidades indígenas y negras colombianas, con las cuales los mapuche tienen intercambios permanentes. La perspectiva

⁷ Algunos comentarios frecuentes que me planteaban estudiantes e investigadores en la estancia de investigación expresaban cierta extrañeza de asociar dos temas aparentemente tan diferentes: paz y mapuche. Los comentarios me sugerían, primero, que hay una fuerte asociación en Argentina y Chile del tema de la paz con las posdictaduras y no con el genocidio indígena. Segundo, los mapuche suelen ser un problema de investigación chileno. Tercero, la información que circula sobre los mapuche está dominada por la violencia que sufren y menos por su cosmovisión. Cuarto, paz es un término que tiene connotaciones negativas porque se suele creer que la paz es el olvido del conflicto y los crímenes. Quinto, se suele entender estudios de paz como estudios de los tratados de paz.

que hemos alcanzado sobre lo que es la paz trabajando con los movimientos étnico-territoriales dialoga, en efecto, de una manera más fluida con lo que hemos encontrado en los mapuche que con la mayoría de las teorías de paz.

El concepto que hemos desarrollado, luego de analizar las organizaciones étnico-territoriales, es que

la paz es un proceso político que consiste en (re)apropiar un espacio geográfico para realizar un proyecto económico-cultural de vida digna, ecológicamente sustentable y de protección de la vida individual y de la comunidad frente a las violencias. La búsqueda de la paz consiste en transformar la espacialidad de las violencias, se traduce en que el territorio, ese espacio de vida apropiado material y simbólicamente, vuelva a cumplir -o cumpla por fin- las funciones colectivas que ha perdido por las violencias (Peña, 2019, p. 20).

Un elemento clave de esta definición es el de la paz como el restablecimiento de las funciones colectivas del territorio. ¿Cuáles son esas funciones al decir de las organizaciones étnico-territoriales? Estas son: ser espacio para la producción sostenible, ser espacio para la afirmación de la identidad, ser espacio de arraigo para la permanencia, la movilidad y el encuentro, ser espacio de seguridad alimentaria y comunal, ser espacio para el disfrute y la espiritualidad. El no acceso a la tierra, el asesinato masivo, la devastación ecológica, el desplazamiento forzado, el extractivismo, la militarización de la vida y la falta de reconocimiento cultural son las principales fuentes de destrucción de las funciones colectivas del territorio.

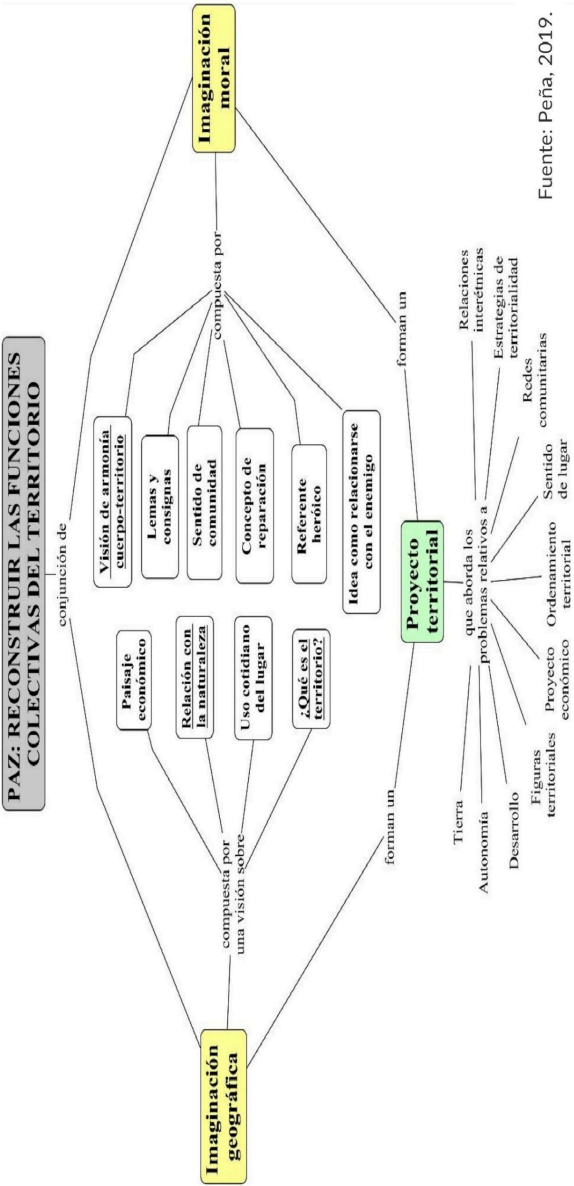
Para desarrollar acciones de restitución de las funciones colectivas del espacio de vida las comunidades movilizan dos recursos interconectados: su imaginación moral y su imaginación geográfica⁸ (ver ilustración 3). La movilización

⁸ Los términos imaginación moral e imaginación geográfica no son nuevos. Sin embargo, el contenido que adquieren aquí no coincide totalmente con los conceptos antes empleados en las ciencias sociales. El término de ima-

de esos recursos hace parte a su vez de un proyecto territorial. Miremos en detalle estos tres elementos de la construcción de paz.

ginación moral fue acuñado por Jean Paul Lederach en un libro que lleva justamente este título y que subtitula *El arte y el alma de la construcción de la paz* (Lederach, 2005). Lederach la define como “la capacidad de imaginar algo, enraizado en los retos del mundo real, pero a la vez capaz de dar a luz aquello que todavía no existe”. Él considera que la imaginación moral requiere cuatro dimensiones inseparables: a) la capacidad de forjar una telaraña de relaciones que incluya a los enemigos; b) la habilidad de alimentar una curiosidad que abarque la complejidad sin acudir a polaridades dualísticas; c) una firme creencia en el potencial de la comunidad y la constante búsqueda del acto creativo; y c) la aceptación del riesgo inherente a dar pasos hacia el misterio de lo desconocido que está más allá del demasiado conocido paisaje de la violencia (Lederach, 2005). Respecto al término de imaginación geográfica en las ciencias sociales encontramos varios usos que coinciden en algunos aspectos vistos en las prácticas de paz de las comunidades. Esta noción ha sido usada para destacar la sensibilidad que las personas y grupos sociales tienen sobre la importancia del lugar y el espacio, el paisaje y la naturaleza en sus prácticas y conductas (Gregory, 1994). También se ha entendido como la visión común del paisaje, el medio ambiente y la historia social que proporciona a las personas o grupos culturales un sentido compartido de territorio y un lugar en el mundo (Howitt, 2009). Se ha considerado que la imaginación geográfica no es, de ninguna manera, una forma específica de ver el mundo desde la geografía como ciencia, sino que varios autores la han descrito como un rasgo persistente y universal de la humanidad que emerge de la conexión existencial y de la apropiación de los lugares, paisajes y la naturaleza (Agnew, 1982; Daniels, 1992, 2011; Jazeel, 2012; Pile, 2008; Proctor, 1998; Whatmore, 2017). Harvey, por ejemplo habló de la imaginación geográfica como un hábito de la mente que le permite al individuo o a los grupos reconocer el papel del espacio y el lugar en sus propias biografías, relacionarse con los espacios y reconocer cómo las transacciones entre individuos y entre organizaciones están afectadas por las comprensiones y formas físicas del espacio, juzgar la relevancia de los eventos en otros lugares, crear y usar el espacio de forma creativa y apreciar el significado de las formas espaciales creadas por los demás (Harvey, 1990, 2005).

Ilustración 3. Elementos de la paz como restitución de las funciones colectivas del territorio



Fuente: Peña, 2019.

La imaginación moral se refiere a las concepciones y prácticas relativas a qué le da armonía a la relación cuerpo-comunidad-territorio; qué posibilita la unidad de la comunidad, qué hay que reparar y cómo repararlo; cómo tratar con el enemigo; cuáles son los referentes heroicos del proceso político de la comunidad y qué la fortalece. El tema sobre qué le da armonía a la relación entre el cuerpo, el territorio y el macrocosmos tiene un rol fundamental para definir todos los rasgos de la imaginación moral. Esa conceptualización se traduce en lo que Wolfgang Dietrich llama una perspectiva energética de la paz (Dietrich, 2012). La búsqueda de fuentes y condiciones que energicen, revitalicen y armonicen la relación entre cuerpo y cosmos, entre la persona y las otras entidades de la naturaleza, es fundamental para entender la visión de justicia, de seguridad, de reconocimiento que buscan las comunidades indígenas. Esa paz energética define también mucho del proyecto político-ecológico porque allí se encuentran los fundamentos de cómo debe ser el gobierno propio, qué hay que recuperar, cómo debe ser el ordenamiento territorial y qué tipo de economía busca construir la comunidad.

Por ejemplo, entre los indígenas nasa de Colombia esa visión de paz energética, de armonización y revitalización, consiste en hacer coherente la vida y las actividades humanas con los mandatos de la naturaleza y con la Ley de Origen. Armonizar se entiende como vivir respetando ese mandato, mientras que revitalización es vivir cuidando el mandato. Ese mandato consiste en cuidar el agua y arropar las montañas (Proyecto Nasa, 2018). Para las comunidades negras, como lo explica Natalia Quiceno, el sentido de bienestar viene del movimiento, de la capacidad de conectar lugares rituales, económicos, de encuentro familiar. No moverse es estar enmontado y poder moverse es estar embarcado. Estar embarcado se asocia a la idea de “vivir sabroso”. La armonización y revitalización del cuerpo, la comunidad, el territorio y el cosmos debe ser un propósito cotidiano (Quiceno, 2016). En el contexto del conflicto

armado, la revitalización y armonización ha derivado en el propósito de que el territorio se convierta en un sujeto de reparación. En el caso de los mapuche la visión sobre la armonía o la paz energética viene del *Az Mapu*, tema en el que profundizaremos en la siguiente sección.

La imaginación moral se expresa en una serie de lemas y consignas que sintetizan el sueño, la visión sobre en qué consiste el conflicto y la violencia y dan la base sobre cómo reparar sus daños. Esos lemas son axiomas que tienen un carácter performativo porque al presentar la realidad de una forma particular, motivan y ayudan a sostener la movilización para reconstruir las funciones colectivas del territorio. Los lemas son manifiestos accionales y filosóficos para construir paz. Los indígenas nasa (gente de agua) usan lemas como los siguientes:

- Paz es la revitalización cultural y la armonización de la vida.
- Recuperando la tierra lo recuperamos todo.
- No pedimos solo tierra. Somos gente para la tierra.
- La tierra para el que la cuida.
- Pensar, mirar y vivir desde el corazón de la tierra.
- Resistir es desglobalizar la barriga.
- Sembrar es tejer pedazos de montaña con plantas. Sembrar es recrear el jardín de los ancestros.
- Tejer la vida en paz es no tomar más de lo necesario y agradecer.

Entre los mapuches podemos encontrar lemas como estos:

- La paz es la relación deseable con todo lo viviente.
- Ordenarnos desde el lenguaje de la tierra.
- Nuestra primera alianza política es con la tierra. Con los *newen* que habitan el *mapu*.
- Estamos defendiendo el paraíso.
- El territorio es el lugar donde soñamos.

- El territorio se recupera y se controla y la autonomía se practica, no se pide.
- Estamos resurgiendo.
- Las fuerzas se están levantando.
- Desandar la historia.
- De a poco estamos siendo.
- Volver a ser uno. *Taiñ kiñe getuam.*
- La buena alimentación es libertad y revolución.
- Por la tierra. Contra el capital. MAP.
- No los pudimos expulsar, pero no nos pudieron conquistar.
- No es no.

Todos esos lemas expresan una construcción filosófica profunda activada y renovada en la realización del proyecto político de las comunidades y también muestra una construcción identitaria más allá de la victimización. Los lemas plantean, en efecto, un horizonte y unos principios de acción para construir el horizonte de los proyectos económico-ecológico-culturales.

El segundo recurso con el que cuentan las organizaciones sociales para la restitución de las funciones colectivas del territorio es la imaginación geográfica. Esta se caracteriza por una serie de visiones y acciones destinadas a transformar el espacio social. Entre las organizaciones étnico-territoriales la imaginación geográfica se traduce en el planteamiento de cuatro cuestiones:

- a. ¿Cómo debe expresarse el paisaje de una economía propia? Podríamos decir que la demanda común entre las organizaciones étnico-territoriales es la de restituir un paisaje diverso y heterogéneo que el extractivismo, el monocultivo, la ganadería extensiva o los megaproyectos han destruido. El paisaje del capital para las organizaciones es la expresión de la imposición violenta de una monocultura. Monocultivo es monocultura, dicen los nasa en Colombia. Para calificar los impactos que

causa la ganadería extensiva, la silvicultura y la minería, los mapuche hablan del *az ngelay*. Este término se refiere a actuar en contra del mandato del *Az Mapu* y se asocia como una situación en la que no hay belleza, no hay orden en el paisaje (Paillacoi, 2017). Los nasa hablan de que su misión es reconstruir el jardín de los antepasados y tejer la tierra. En la lengua nasa, tejer y arropar son sinónimos y eso expresa la idea de que sus actividades económicas buscan arropar la tierra y que ese ropaje de la tierra debe ser un jardín diverso de plantas con animales y personas.

- b. ¿Cuál debe ser la relación de la comunidad con el mundo no humano? Esta cuestión de la imaginación geográfica de las organizaciones étnico-territoriales se refiere a uno de los ejes de acción y conceptualización más importantes. Tiene que ver con una serie de preguntas respecto a ¿cómo denominar lo no humano? (¿naturaleza?, ¿recursos?, ¿fuerzas?, ¿hermanos?). ¿Cómo interactuar con plantas, animales, con los ríos, los lagos, los mares, los bosques, las montañas? ¿Cuánto tomar de ellos? La manera en que las comunidades resuelven esas preguntas expresa la forma de clasificación de todas las cosas presentes en el mundo incluyendo las personas (semejanza morfológica, analogías, rasgos contrastables, por propiedades, usos, contigüidad) (Descola, 2003). La respuesta a qué son las cosas no humanas expresa también las posturas que tienen sobre el aprovechamiento, la protección, la reciprocidad. En la cosmovisión de comunidades indígenas priman las nociones de la unidad de la biosfera incluidas las personas, la vitalidad de las cosas no humanas del cosmos, la retroalimentación y la codependencia energética entre las acciones de lo humano y lo no humano. Y esas nociones definen su horizonte político (Grebe *et al.*, 1972; Skewes Vodanovic *et al.*, 2017).

Para los nasa en Colombia y los mapuche en Argentina y Chile los humanos hacen parte de una familia que

tiene tres presencias. El mundo de arriba –compuesto de astros, nubes, rayos, vientos, el clima–, el mundo del medio –donde están los humanos, los animales, las plantas, los ríos, los bosques, las montañas, etc.– y el mundo de abajo –donde están todas las cosas que ocupan el vientre de la Madre Tierra– (comunicado del *lof* del Futxa Ruka Pillan, 2018; Huiliñir-Curío, 2015; Loncón, 2019; Melin *et al.*, 2017; Valdebenito y Alfaro, 2015). La inseparabilidad y mutua influencia entre las tres familias define el plan de vida, la manera correcta de ser, estar y actuar frente a todas las formas de vida. En el caso de los mapuche en el *Wallmapu* y en el de los nasa en el papel de la persona es mantener el equilibrio entre todos los miembros de la familia. Entre los mapuche esto se expresa en la defensa y cuidado de la diversidad de la vida *itxofill mongen* (comunicado del *lof* del Futxa Ruka Pillan, 2018). El término equilibrio no resulta tan preciso, sin embargo, y sería más acertado decir que la persona busca la mejor convivencia y la reconciliación entre todos los miembros de la familia que componen el mundo. La persona está llamada a mantener el equilibrio. Pero porque la persona está hermanada con la tierra. La persona debe hablar el lenguaje de la tierra. Eso también ayuda a entender la noción mapuche de que la primera alianza política para recuperar el territorio es con la naturaleza, el entorno, con los *nnewen* de la montaña, el árbol, el río, el lago, el glaciar, etc.

- c. Dentro de la imaginación geográfica las organizaciones sociales se plantean la cuestión de cuáles deben ser los ritmos y las formas de apropiación cotidiana del espacio y del tiempo. Hacer que el territorio cumpla funciones colectivas implica recuperar un ritmo cotidiano de actividades y de lugares que hagan coherente la vida cotidiana con el propósito de la revitalización cultural y la búsqueda de equilibrio. Eso implica plantearse ¿cómo distribuir las actividades diarias?, ¿qué espacios

debe tener la comunidad para permitir el encuentro?, ¿cuánto deben durar las actividades?, ¿cuánto y dónde se debe trabajar? Estas cuestiones están de manera implícita o explícita en las demandas de las organizaciones étnico-territoriales y son preguntas sobre el sentido de las actividades, contrastadas con un sentido de trascendencia. Frente al tiempo atomizado de actividades mecánicas y para el beneficio del dueño de una plantación, de una minera, de una fábrica de ser empleada doméstica, como propone la economía capitalista, las comunidades oponen la idea de actividades con duración y con sentido para la comunidad y con sentido de autonomía para la persona. El tiempo de jornalero, que es el que propone el capital cuando penetra los espacios de las comunidades indígenas, sería el fin de la vida contemplativa, del tiempo con duración para el encuentro con los demás. En la cotidianidad de la vida de trabajar para el beneficio del capital, los hechos se van agolpando en un presente donde se pierden las relaciones familiares y comunales. En ese sentido, en las apropiaciones temporales de los lugares aparece claramente el tema de la libertad (Antona, 2014). Frente a la libertad liberal que se reduce a participar individualmente en un mercado de fuerza de trabajo y no tener vínculos comunitarios, las organizaciones sociales entienden la libertad como la posibilidad de tener vínculos e integración con las personas y los lugares. La cotidianidad indígena está llena de ritualidades que tienen ese sentido de crear vínculos, no solo sociales sino vínculos con todas las cosas. Levantarse y saludar al sol, agradecer su presencia, cocinar, comer acompañados, emprender actividades juntos, apuntan a crear libertad, vínculos e identidad, salud y bienestar (Grebe *et al.*, 1972; Huiliñir-Curío, 2015; Mingo, 2017). La imaginación geográfica y la restitución de las funciones colectivas del territorio, entonces, implica para las

organizaciones étnico-territoriales plantearse la cuestión del aroma del tiempo y el del lugar.⁹

- d. Dentro de la imaginación geográfica está el concepto de territorio que la comunidad maneja. Aquí hay varias dimensiones. El concepto de territorio implica, por supuesto, la idea de hasta dónde se extiende la comunidad, qué espacio ha apropiado, hasta dónde llega o debería llegar su dominio. Es un tema que tiene que ver con la memoria de pertenencia a un lugar y de frontera, con la definición de hitos del espacio apropiado por la comunidad, las categorías clasificatorias del espacio, etc. De esta noción de territorio se deriva una crítica a las fronteras existentes y la agenda política de redibujarlas como un elemento clave de la reparación. En el caso de los mapuche se trataría de las fronteras, extensión e hitos del *Wallmapu* y la crítica a las fronteras existentes (Moyano, 2016; Schiaffini, 2019; Waks, 2018; Zapata, 2015). Otra dimensión del concepto de territorio que se encuentra en la imaginación geográfica de las organizaciones étnico-territoriales es la idea del territorio como espacio de vida, espacio vivido y espacio simbólico compuesto no solo por ordenamientos físicos de la tierra, por la distribución de la biodiversidad y de las actividades humanas, sino por una geografía de símbolos culturales. En las comunidades que hemos analizado en Colombia y también en el caso de los mapuche, el término territorio suele estar asociado con vida, con hogar, con casa, con casa protectora y casa para cuidar. En las comunidades indígenas el territorio está compuesto por una geografía espiritual, sagrada y una geografía energética. Los mapuche, como mencionamos antes, entienden que cada elemento del entorno (la cascada, la montaña, la nieve, el lago, el pájaro, el

⁹ Hay dos obras que dialogan con el planteamiento aquí expresado: *El aroma del tiempo* (Han, 2015) y *Rhythmanalysis: Space, time and everyday life* (Lefebvre, 2013).

árbol, etc.) tienen todos una fuerza –un *newen*– con la que el *che*, la persona, puede y debe comunicarse. Esa visión del territorio tiene como corolario la existencia de un vínculo inseparable entre el territorio, la filosofía propia y la identidad. Por eso, como dice el *lonko* Mauro Millán,

[...] el territorio es la columna vertebral para los Mapuche y nos define como nación. El territorio y toda su energía son los que inspiraron el pensamiento filosófico de nuestro pueblo Mapuche. Sin el territorio nos condenan a la desaparición, pero no se trata de una desaparición física sino de nuestros principios filosóficos. La civilización ha borrado la diversidad de formas de pensar. El mundo ha perdido riqueza de pensamiento. Se ha impuesto la ideología de la muerte, donde el hombre está por encima de la naturaleza. El territorio no es una propiedad, es la posibilidad de un pensamiento (entrevista a Mauro Millan, *lonko* de la comunidad mapuche Pillan Mahuiza, 2017).

Por último, en la definición de paz como restitución de las funciones colectivas del territorio está presente el proyecto territorial, es decir, el propósito de materializar la justicia y la autonomía económica y cultural mediante la transformación del orden territorial vigente y la creación de uno nuevo. El proyecto territorial politiza los temas de la tierra, la autonomía, las visiones del desarrollo, la forma territorial del Estado, el proyecto económico, la planeación y el ordenamiento espacial, las relaciones interétnicas y las estrategias organizativas para reivindicar las demandas territoriales. En Colombia, las zonas de reserva campesina, resguardos indígenas y territorios colectivos de las comunidades negras son ejemplos de estos proyectos territoriales de las comunidades que buscan construir paz. En el caso de los mapuche, dada la diversidad interna, no se puede hablar de un proyecto común. Existen múltiples versiones y escalas del proyecto territorial mapuche que van desde acciones destinadas a renombrar sitios, quitar estatuas, revalorizar

lugares concretos y, por supuesto, la recuperación de las tierras productivas a través de la reconstrucción de los *lofche* y los *rewe mapu*. Existe en el proyecto territorial mapuche el propósito de transformar el Estado. Entre las posturas se encuentran aquellas que entienden la lucha mapuche como un proceso de liberación nacional y antiestatal, pero sobre todo priman las propuestas que propugnan por autonomía y autodeterminación mapuche traducida en el reconocimiento político de los pueblos originarios y la transformación de Chile y Argentina en Estados plurinacionales, donde los mapuche tengan libre determinación y una fuerte presencia en los parlamentos para discutir los temas que los afectan directamente (Mariman, 2011). Aunque existe entre colectivos mapuche la devolución del *Wallmapu* y la separación de los Estados como banderas de reivindicación, los mapuche aspiran a construir con los Estados una convivencia sobre la base de la justicia, el respeto y el reconocimiento de su cosmovisión (Moyano, 2007). En este sentido, tampoco se pueden entender las reivindicaciones mapuche como un proceso de restauración de todas las instituciones ancestrales, sino más bien como la construcción y reconstrucción de lo mapuche en los diversos contextos donde ha crecido su identidad, especialmente en los urbanos. La expresión “cada quien es mapuche como puede”, que se repite entre diferentes colectivos, no solo expresa la diversidad mapuche actual, sino que también apela a una unidad cultural y de principios sociopolíticos y de relacionamiento con el mundo no humano. La noción de qué es ser persona (*che*), de qué significa estar bien espiritualmente (*kume*), de qué significa reconciliarse con las fuerzas no humanas (*newen*), la rectitud y la honorabilidad, son algunos de los principios transversales del ser mapuche que se interseccionan con la movilización política de mujeres, hombres de diferentes edades, lugares, historia familiar, contextos políticos (Qui-laqueo *et al.*, 2014).

El proyecto territorial mapuche empezó a fortalecerse y visibilizarse políticamente con el final de las dictaduras

del Cono Sur. En Chile, el debate se emprendió en la década de 1980, y fue la organización Aukiñ Wullumau Ngulam (AWNg o Consejo de Todas las Tierras), liderada por el *werken* Aucán Huilcaman, la protagonista de esta demanda (Meza-Lopehandía Glaesser, 2009). En los años noventa, las tres principales organizaciones mapuche –AWNg, la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauko Malleko (CAM) y la Identidad Territorial Lafkenche (ITL)– propusieron una forma de autonomía territorial mapuche (Aylwin, 2002). En 2001, se constituyó en Chile la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (CVHNT), de la que surgió la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (COTAM), que proponía que “los territorios mapuches actuales y los por reconstruir, deberán estar bajo la administración autónoma del pueblo mapuche, el que deberá disponer libremente de los recursos y efectuar la toma de decisiones en todos los ámbitos que competen la autonomía territorial” (Meza-Lopehandia, 2019). El reconocimiento de la COTAM, sin embargo, no profundiza en la gestión de dichos espacios territoriales, razón por la cual la demanda de autonomía, recuperación y control territorial sigue vigente (Bolados García, 2012; Hernández, 2003; Palomino-Schalscha, 2015).

En el caso de Argentina, en la década de 1980, después de la dictadura militar, se empezó un debate sobre los derechos indígenas y la recuperación de tierras que resultó en la reforma constitucional de 1994 (Kosovsky y Ivanoff, 2015). Antes de eso, el reconocimiento de la territorialidad mapuche era exiguo en la sociedad argentina. Hay varios procesos que convergieron en la visibilización de las demandas territoriales de los mapuche, como la adhesión al Convenio 169 de la OIT en 1992 y una serie de procesos provinciales que venían de la década de 1980 (Consejo Asesor Indígena en Neuquén, Confederación Mapuche Neuquina), la organización Taiñ Kiñe Getuam (TKG) –Para Volver a Ser Uno– la Coordinación de Organizaciones Mapuche (COM) de Neuquén, el Centro Mapuche Bariloche, entre otras

(Briones, 2005; Kropff, 2005). En la década de 2000 empezaron a constituirse organizaciones indígenas de carácter nacional, como la Organización Nacional de Pueblos Indígenas Argentinos, ONPIA, donde participan activamente las organizaciones mapuche. La forma de operación en la recuperación de las tierras de la mayoría de las organizaciones mapuche ha sido la de visibilizar casos conflictivos como estrategia para “*desandar la historia*” (Kropff, 2005). Ante la magnitud de los conflictos generados por los casos de demandas sobre restitución de tierras, en 2006 el Congreso Nacional sancionó la Ley de Emergencia Territorial Indígena, que suspendió los desalojos de tierras indígenas con el propósito de finalizar el relevamiento catastral de las tierras ancestrales, paso previo para formalizar los títulos de propiedad comunitaria (Kosovsky y Ivanoff, 2015). Este proceso avanzó lentamente. En 2017 se había completado el relevamiento catastral en un 30 % (459 de las 1532 comunidades indígenas identificadas) (Ortega, 2017).

Cabe mencionar, en el caso argentino, la presencia del Movimiento Mapuche Autónomo del Puelmapu (MAP), que tiene un proyecto que va más allá de buscar mayor participación dentro del Estado y propone una recuperación de las autoridades y territorios del mundo mapuche. Según su propia presentación, el MAP agrupa comunidades, organizaciones y militantes que se reconocen parte de la nación mapuche y también se definen en la práctica como parte de un movimiento autónomo e independiente del Estado, fundaciones, de las empresas capitalistas y ONG. Se define como un movimiento político y filosófico que lucha por la liberación nacional mediante la recuperación de tierras productivas y sagradas por y desde las comunidades, y mencionan como bandera el Derecho Legítimo de Auto-determinación de los Pueblos y el Derecho a la Rebelión como elemento fundamental de la recuperación del territorio usurpado por el *winka* capitalista. El MAP plantea que la recuperación del territorio es un proceso paulatino y progresivo de reparación integral, individual y colectiva de

la nación mapuche y argumenta que este proceso solo es posible desde las comunidades rurales, desde los *lof*, por lo que aquellos que habitan en las urbes debieran plantearse seriamente el retorno a la vida en estos bajo los principios del *NorMonguel* y el *AzMapu*. El MAP es un movimiento que se plantea una lucha directa contra el gran capital, las grandes estancias y las multinacionales que impulsan la usurpación de las tierras mapuches (Movimiento Mapuche Autónomo del Puelmapu, 2017). Una de sus reclamaciones más notorias es la que hace en contra del grupo Benetton, propietario de casi 1 millón de hectáreas en toda Argentina, acompañando a la comunidad Pu Lof en Resistencia en la provincia de Chubut. La reclamación ha derivado en la detención del *lonko* Facundo Jones Huala, cuyas manifestaciones en contra de su arbitraria detención han derivado en casos como la desaparición de Santiago Maldonado (Audiño, 2019; Pessacq, 2019).

En los dos casos (el del *Puelmapu* en Argentina y el *Gulumapu* en Chile) los proyectos territoriales han enfrentado la oposición de las élites económicas nacionales y provinciales, además de la persecución por parte de las fuerzas policiales, el ejército y los servicios de inteligencia del Estado (De Rota, 2016; Mingo, 2017). Sin embargo, ya existe un reconocimiento de la presencia mapuche y de los pueblos originarios, al mismo tiempo que se empiezan a comprender sus nociones de territorio y de cuidado de la naturaleza, algo que hace un par de décadas no existía. A partir de sus reivindicaciones de autonomía y respeto, las demandas mapuche generan instancias de discusión en la arena jurídica y educacional, entre otras (Arias, 2020; Clavero, 2007; Paillacoí, 2017). Es en esos ámbitos donde introducen los conceptos elaborados por el activismo cultural, pueblo, territorio, autonomía, comunidad, etc., logrando importantes niveles de aceptación en instancias nacionales y transnacionales, como queda claro, por ejemplo, en la presencia y rol protagónico que tuvieron los mapuche en las manifestaciones de octubre de 2019 en Chile (Zapata, 2020).

Esta concepción de paz como la restitución de las funciones colectivas del territorio que se busca a través de movilizar los recursos de la imaginación geográfica y la imaginación moral de la comunidad pone en tensión muchos principios de diferentes teorías, como la paz liberal, el giro local en la irenología, la paz híbrida y las paces transracionales. Estos enfoques, contrario al concepto que detectamos en las organizaciones étnico-territoriales, no entienden la paz como un proceso que tiene que ver también con reconstruir relaciones con el mundo no humano, los paisajes, los sentidos de lugar y las territorialidades dañadas o negadas por la violencia. Los enfoques existentes asumen que la paz es el establecimiento de buenas relaciones entre personas o grupos sociales y no se plantean la paz como un proceso que también tiene que ver con restablecer o construir mejores relaciones con el entorno, la naturaleza y el lugar. En ese sentido, los enfoques predominantes de paz no toman seriamente la espacialidad de la paz, es decir, no se plantean la pregunta de qué tiene que cambiar en el orden espacial de la sociedad, en las concepciones del espacio, el territorio y el lugar para construir paz, algo que, sin embargo, es fundamental en la visión y prácticas de construcción de paz de las organizaciones étnico-territoriales.

La irrupción del giro local en los estudios de paz (Leonardsson y Rudd, 2015; Mac Ginty y Richmond, 2013) y el enfoque de las muchas paces o las paces transracionales (Dietrich, 2006, 2012) en la década de 2000 empezaron a llamar la atención sobre la diversidad de las concepciones y formas de construcción de paz, pero fallaron en entender la “lugaridad de la paz” o que las políticas-acciones de construcción de paz son acciones de construcción de una nueva espacialidad social, de transformación del territorio y de las relaciones con la naturaleza. El giro local y el enfoque de las muchas paces pusieron en tela de juicio la perspectiva liberal de paz según la cual esta es el resultado de una serie de acciones desde arriba (agencias y Estados) hacia abajo (los lugares violentos) destinadas a la instalación

de las instituciones capitalistas. Al contrario, los enfoques locales y el enfoque de las muchas paces no suponen que la violencia es falta de capitalismo y reivindican la existencia de recursos diversos entre las comunidades para construir paz, por lo que abogaron por la reconstrucción de las capacidades y las redes sociales como fundamento para transformar el conflicto (Lederach, 2005; Ojendal *et al.*, 2018). Igualmente, el giro hacia las muchas paces y hacia lo local en la irenología (término aceptado para designar todo el conjunto de estudios de paz) ha servido para ver que los individuos, las comunidades y los movimientos sociales entienden que la paz es una relación-proceso que tiene muchas más dimensiones que la superación de la guerra (Graef, 2015; Mac Ginty y Richmond, 2013). Así, la guerra entre Estados, sin dejar de ser un elemento fundamental en la reflexión sobre la paz, ha dejado de ser el único referente de negatividad de la paz, lo que ha abierto la puerta para entender diversos contextos de violencia –como la violencia colonial– y de construcción de paz. En consecuencia, en los estudios de paz, esta ya no es solo ausencia de guerra, sino los procesos-prácticas destinados a construir la armonía, la justicia, la seguridad, la verdad y el reconocimiento (Dietrich, 2008, 2012).

A pesar de esos avances, en los estudios de paz todavía no se problematiza sobre el significado de la espacialidad, ni sobre el carácter ecológicamente enraizado de los procesos sociales y, más bien, se consideran como rasgos no esenciales en la construcción de paz. Un buen ejemplo es la postura sobre el espacio social de Jean Paul Lederach, uno de los teóricos más renombrados en la irenología. Él sostiene que la condición para la construcción de paz es reparar el espacio social destruido por la violencia y menciona que salir de la violencia implica comprender y sentir el paisaje de la violencia prolongada y saber por qué la geografía de la violencia plantea unos retos tan arraigados al cambio constructivo. Sin embargo, cuando piensa en los espacios sociales, lo que tiene en mente son la familia y la comunidad

y no el espacio multirrelacional de la teoría social crítica.¹⁰ Es decir, cuando Lederach habla del espacio está hablando fundamentalmente de la red de relaciones entre personas y entiende que la construcción de la paz sostenible está en la calidad y la naturaleza de las relaciones entre estas. Menciona que la clave para el cambio social constructivo reside en aquello que crea tejidos sociales, relaciones y espacios relacionales, entendiendo estos últimos como el tejido de una comunidad humana, en una geografía dada y compuesta por personas, sus vidas, sus actividades, sus modalidades organizativas, e incluso las pautas del conflicto. Sostiene que este enfoque centrado en el espacio (sociológico) consiste en saber quién o quiénes están en el centro de las relaciones o quiénes podrían convertirse en el centro para reconstruir el espacio social destruido por el conflicto violento. Como hemos visto, para las organizaciones lo que está en el centro no es necesariamente una persona, sino el territorio, el *mapu*, el espacio vital de la comunidad, o la Madre Tierra.

La imposibilidad de pensar la espacialidad y la dimensión ecológica de la paz también tiene que ver con el dualismo eurocéntrico hombre-naturaleza, que impide reconocer la espacialidad como algo integrando-formando el ser, en lugar de ser algo separado o una simple localización. Esa falencia tiene consecuencias en, como vimos, lo que significa reparar. En la visión de Lederach, la reparación tendría como objeto a las personas y la red social (lo que él llama espacio social), mientras que para una comunidad como los mapuche significaría armonizar y revitalizar la red cuerpo-territorio. La concepción mapuche sobre la armonización solo puede entenderse conociendo el sistema de valores,

¹⁰ Es enorme la literatura que ha construido una noción relacional y crítica del espacio social donde se involucran las relaciones sociedad-naturaleza, las lógicas espaciales de los modos de producción y las apropiaciones y construcciones cotidianas y existenciales del espacio-tiempo. Además de Henri Lefebvre (1991), Milton Santos (2002), David Harvey (1997), es clave mencionar autores como Nigel Thrift (2008); Sarah Whatmore (2017); Doreen Massey (2005) y Carlos Porto-Gonçalves (2009).

normas, creencias y rituales que se refieren al orden, la armonía, al modo de ser de la madre tierra y su filosofía del buen vivir, conocido como el *Az Mapu* (Caniunqueo, 2003, 2018; Spíndola, 2015). Por eso dedicamos la siguiente sección a exponer algunos elementos de esta filosofía ecológico-corporal-espiritual.

Paz en clave *Az Mapu*: la paz como la relación deseable con todo lo viviente

Las prácticas espirituales ancestrales mapuche (*feyentum*) conservan y reproducen el *Az Mapu* a través de figuras como los *renu* (filósofos), los *machi* (mentoras y mentores espirituales) y los *lonkos* (jefes de las comunidades). El *Az Mapu*, como otros sistemas filosóficos, tiene variaciones y diversidad, pero también tiene una unidad epistémica que sirve para varios propósitos: ser dispositivo hermenéutico; ser marco que define qué es obrar bien y cuál es el propósito de la persona (*che*) en el mundo; y establecer el sentido de lo armónico, cómo se desarmoniza el mundo y cómo rearmonizarlo. *Az Mapu* es una expresión compuesta por dos términos: *Az*, que significa identidad, forma, manifestaciones, orden; y *Mapu*, que significa tierra, territorio, vida. Dentro del *Az Mapu* la filosofía de los cuatro elementos (*Meli Newen*) es central para establecer las concepciones sobre armonización, así que nos concentraremos en esta dimensión siguiendo principalmente el texto de Rehue Calquin titulado *Meli Newen* (Calquin, 2018).

Los cuatro tirantes o elementos son fuego, tierra, agua, aire. Cada elemento está compuesto por partes, así:

Fuego está compuesto por

- *Liq*: brillo (seguridad y protección)
- *Are*: calor (medicina)
- *Cuchral pullu*: Flama
- *Ailen*: brasa

Tierra está compuesto por

- *Mapun* (la tierra o el suelo)
- *Cura* (Piedra)
- *Futa winkul mapu* (Cordillera de los Andes)
- *Pu inalaf* (las costas)

Agua se compone de

- *Futa lafquen* (mar)
- *Chromun* (nube)
- *Piren* (nieve)
- *Manu* (lluvia)

Aire tiene las siguientes partes

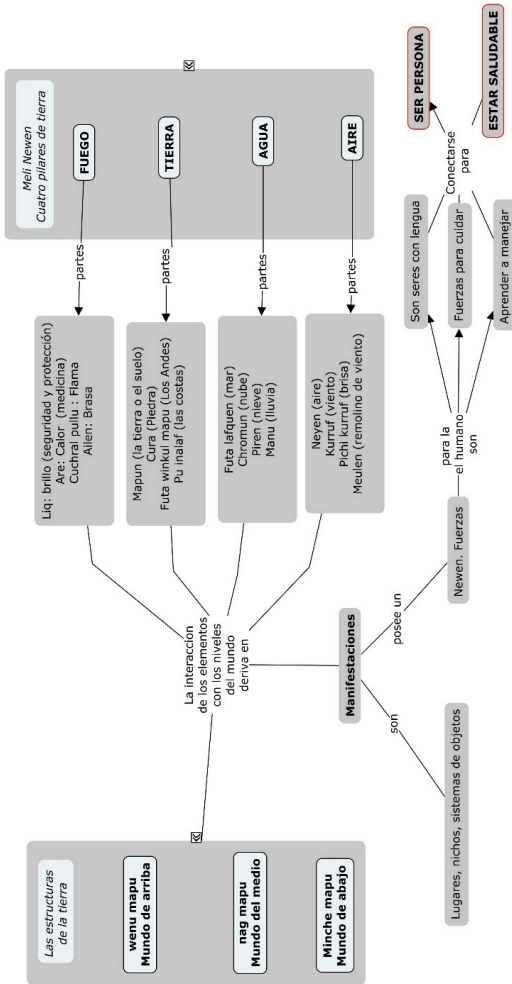
- *Neyen* (aire)
- *Kurruf* (viento)
- *Pichi kurruf* (brisa)
- *Meulen* (remolino de viento)

A su vez, estas partes de los elementos que componen el *mapu* (territorio-vida) tienen varias manifestaciones que son la interacción de las partes con tres niveles de la tierra en los que los mapuches dividen el mundo:

- *Wenu mapu*: Mundo de arriba
- *Nag mapu*: Mundo del medio
- *Minche mapu*: Mundo de abajo

A su vez, cada mundo tiene escalones, puntos cardinales o localizaciones y ciclos. Entonces, lo que se tiene es una enorme matriz de interacciones entre las partes de los elementos con los niveles de la tierra, sus subniveles, sus localizaciones y sus ciclos. El resultado es una serie de manifestaciones, como se observa en el esquema conceptual a continuación.

Ilustración 4. La teoría de los cuatro elementos en el sistema filosófico Az Mapu



Fuente: elaboración propia a partir del texto *Meli Newen*.

Esa matriz da una idea del orden del mundo, que es un ordenamiento de la realidad basado en lugares, elementos del paisaje, nichos ecológicos. Así, fuego tiene 9 manifestaciones. Tres por cada división de la tierra. Tierra tiene 84 manifestaciones, que se derivan de multiplicar las interacciones entre las 4 partes en las que se divide la tierra, con las 21 partes en las que se dividen los 3 niveles de la tierra. El agua tiene 13 manifestaciones, que son el resultado de combinar ciclos con partes. Mar, reservorio de agua en la montaña, cascada, río de montaña, pantano, lago, río de valle, vertientes, lagunas, arroyos, río de los llanos, desembocaduras de ríos, espuma de mar. Aire tiene 16 manifestaciones. En este caso es el resultado de la interacción de las diferentes partes del aire con las 4 direcciones, localizaciones, puntos cardinales.

En total existen 122 manifestaciones que se refieren a lugares, objetos del paisaje, fenómenos meteorológicos, los cuales tienen un *newen*, una fuerza. Cada fuerza posee un lenguaje, y ser mapuche implica poder dialogar y entender el lenguaje de esas manifestaciones. Hay manifestaciones especiales donde más de un elemento se encuentra, lo que los convierte en lugares de especial cuidado. Esos lugares son al mismo tiempo frágiles y potentes. Esos lugares son los lagos, las costas, el océano, los pantanos, los volcanes, la montaña, las nieves perpetuas.

En el *Az Mapu* hay una suerte de instrucciones de cómo cuidar los *newen* y dominar los *newen*, las fuerzas y los lugares. ¿Por qué cuidarlos? Primero, porque las personas están hermanadas con todas las cosas de la naturaleza. Segundo, porque todas las manifestaciones tienen que ver con salud debido a que los cuatro elementos se relacionan con el cuerpo de las personas. Así, los *newen* del fuego están relacionados con el sistema nervioso. El sol, que es una manifestación del fuego, significa vitalidad, comienzo del movimiento, ganas de vivir, poner en

marcha las actividades del día. El sol está relacionado con la voluntad. Por eso, el primer acto de la mañana consiste en dejarse tocar por el sol. El *newen* del fuego se domina practicando la observación y reflexión.

Los *newen* de la tierra tienen que ver con el sistema digestivo. El cuidado de los *newen* de la tierra tiene que ver con alimentarse. Alimentarse es incorporar la vida externa al cuerpo. Hay que comer comida viva y hay que ayunar. Los *newen* de la tierra se dominan con la alimentación, la conexión y el fortalecimiento.

Los *newen* agua se relacionan con el sistema circulatorio, todos los fluidos del cuerpo y la circulación de energía dentro de este. Ojos, hígado, sangre, corazón, orina. El sistema de flujos del cuerpo tiene que ver con la purificación. Dominar el *newen* agua significa cuidar el agua.

El elemento aire tiene que ver con el sistema respiratorio. El *newen* aire se domina no solo cuidando el aire de la contaminación, sino aprendiendo a respirar.

El proceso de dominar estos *newen* tiene como propósito volverse *che*, volverse persona, es decir, ser feliz y hacer feliz a los demás. Ese proceso de llegar a ser persona consta de siete pasos

- La rogativa: conexión.
- El conocimiento: pensar con información y conexión.
- Tradición: aprender las tradiciones de los mapuche.
- Trabajo: capacidad de poner en obra la intención. Voluntad. Ser útil en función de la comunidad y no individualmente.
- Justicia: tener como principio el equilibrio.
- Libertad: estar conectado y ser útil a la sociedad.
- *Che*: hacer felices a los otros. Saber escuchar, hablar de lo que se sabe y refrendar lo que se dice con lo que se hace.

Existen múltiples aspectos del pensamiento mapuche cuyo abordaje exceden los propósitos y las posibilidades

de este artículo.¹¹ Sin embargo, los elementos planteados muestran que el pensamiento mapuche tiene una perspectiva que podríamos llamar –siguiendo la terminología introducida por Wolfgang Dietrich en su teoría de las paces transracionales– energética de la paz, es decir, una visión de la paz que pone en el centro la armonización del mundo. Esta visión energética de la paz se expresa en rituales y representaciones de cómo y para qué está organizado el cosmos y cómo se integra el cuerpo con el entorno más amplio, algo que Dietrich encontró en diferentes sentidos culturales sobre armonía (Dietrich, 2012). Esta visión de la paz energética recorre todo el proyecto político mapuche y resulta esencial para comprender lo que significa para ellos hacer que el territorio vuelva a cumplir las funciones colectivas.

Estas perspectivas de paz que se derivan del *Az Mapu*, que en las posturas de las ciencias sociales resultan irrelevantes o descalificadas porque “el mundo real no funciona así”, son un relato fundamental que le da vida a la movilización y a las demandas territoriales mapuche. No se trata de que estas visiones sean verdaderas o falsas, sino que se trata de visiones que participan de las controversias sobre cómo superar la violencia y cómo hacer justicia. En el debate político la visión que acabamos de describir se opone a otros relatos como Estado, desarrollo, progreso, crecimiento económico, unidad nacional, argentinidad, chilenidad, entre otros, que tienen un régimen de verdad distinto y que se han desplegado para negar la territorialidad indígena.

Las visiones energéticas de paz también son importantes porque constituyen el fundamento de las normas

¹¹ Uno de tales elementos del sistema filosófico mapuche es el de representación del mundo humano y no humano como compuesto por una estructura simbólica, dual y simétrica, basada en parejas de oposición. Dicha estructura emerge en la concepción vertical y espacial del cosmos; en su concepción temporo-espacial y material; en la percepción colorista –colores buenos y malos– y en el panteón mítico, basado en una pareja dual originaria y en la oposición de dioses y *wekufes* (Grebe *et al.*, 1972).

políticas que una comunidad establece o busca establecer para su convivencia. Esta forma de paz se expresa en el cumplimiento de un acuerdo de trato entre personas y el mundo no humano que le dan contenido a qué es vivir en tranquilidad y procurar la justicia. En ese sentido la paz energética se traduce en una visión de “paz moral”, siguiendo otra vez la terminología de Dietrich (Dietrich, 2012). Esta forma de paz es la conciencia del valor de la paz energética que se ha convertido o busca convertirse en norma a causa de una amenaza o una crisis. La norma recuerda situaciones en las que la comunidad ha sido violentada y amenazada, por lo que la paz moral tiene un tema para poder ser narrable. Así las cuestiones como paz y seguridad, paz y justicia o paz y verdad. En el caso de los mapuche, el extractivismo, la autonomía, la defensa del territorio, la recuperación de tierras, el racismo, el genocidio son algunos de los temas que hacen narrable su visión de paz moral, esto es, su visión de los acuerdos que harían posible vivir en tranquilidad, armonía y alcanzar la justicia. El establecimiento de normas declara que la paz es la salvación futura de esas adversidades y promete tal paz si las personas siguen su autoridad y sus normas. En el caso de los mapuche el contenido de esas normas está en el *Az Mapu*. Allí encontramos los relatos a través de los cuales se pueden efectivizar el gobierno propio y las normas de convivencia. El *Az Mapu* es, sin embargo, una matriz común para una comunidad que busca reconfigurarse en contextos políticos, económicos y ecológicos diversos, por lo que la descripción de la forma que adopta la paz moral entre los mapuche implica tratar con la multiplicidad de modos de organización que está tomando el ser mapuche. Esto será el tema de trabajos posteriores detallados de casos concretos que, por ahora, superan los alcances del presente capítulo.

Conclusiones

En la tarea de entender las visiones de paz de los mapuche pusimos en el centro el *Az Mapu* y la visión de armonización que se desprende de este pensamiento. El *Az Mapu* es relevante no porque sea verdad o deba ser verdadero para todos (para los mapuche lo es, evidentemente), sino porque participa implícita y explícitamente de las controversias políticas en Argentina y Chile contemporáneos. Excluirlo de la cartografía de la controversia sobre el conflicto mapuche, las propuestas y los proyectos de recuperación del territorio dejaría truncado cualquier análisis. Y es justamente lo que ha pasado en el debate: se ha desconocido y considerado irrelevante la epistemología mapuche, por lo que resulta difícil dimensionar el conflicto y su propuesta política. El poder naturaliza un orden, un relato y eso pasa también por definir los límites que debe tener un debate. En el caso de los mapuche, cuando se habla de justicia, de reparación, de autonomía, la cuestión se reduce a recuperar hectáreas de suelo, excluyendo la noción de territorio, naturaleza y del propósito de ser persona según su epistemología ecológico-corporal.

Esta no es una situación exclusiva de las controversias entre funcionarios estatales y organizaciones mapuche, sino también en el interior de la academia, donde está establecido que lo relevante es referirse a las lógicas locales de violencia y hacer violentología indígena prestando menos atención al estudio de su cosmovisión. La denuncia de la victimización y la creación de empatía con el sufrimiento de los mapuche no necesariamente están acompañadas del reconocimiento de la manera como ellos entienden la armonización de la vida, la convivencia, las justicias. Empatizar con el dolor del otro violentado no deriva automáticamente en la ruptura de las estereotipificaciones de este como el otro que tiene que ser salvado. Este enfoque ha sido productivo para la “conflictología mapuche” que, a pesar de ser una fuente esencial

para conocer la dinámica del conflicto, no profundiza en el saber-hacer, entre otras, de construcción de paz.

Nos hemos concentrado en la epistemología mapuche sobre la armonización, su visión de paz energética, porque este es el fundamento para entender lo que significa la recuperación de las funciones colectivas del territorio. En efecto, en su visión de armonización se encuentran los fundamentos de su imaginación moral y su imaginación geográfica, que son justamente los recursos a los que acuden las organizaciones étnico-territoriales para restituir las funciones colectivas del territorio. Vimos que las reivindicaciones territoriales tienen que ver con el propósito de cuidar una comunidad viviente amplia, la salud de las personas y la posibilidad de ser persona, ser *che*, es decir, ser feliz, hacer feliz a los demás y comprender el lenguaje del mundo no humano.

Exponer algunos elementos del *Az Mapu* nos ha permitido confirmar que para los mapuche, al igual que para otras organizaciones étnico-territoriales, la paz es un proceso ecológicamente enraizado y que tiene una espacialidad, es decir que tiene que ver con la transformación del paisaje económico, los sentidos del lugar, las relaciones con la naturaleza, las apropiaciones espaciotemporales cotidianas y con un proyecto territorial. La perspectiva mapuche de que la paz es reconstruir vínculos con todo lo viviente y con todas las manifestaciones de las fuerzas que habitan el mundo reitera la relevancia de las dimensiones ecológica y espacial en la construcción de paz, la cuales han sido claramente excluidas de las teorizaciones de la paz. En ese sentido, la exploración de la visión de armonización de los mapuche es un llamado a la necesidad de replantear muchos elementos de las teorías de la paz e invita a pensar en la espacialidad de la paz y la ecología de la paz. Es un llamado que tiene que ver con la ampliación de los elementos que son políticamente relevantes en su construcción. Esa ampliación significa tener en cuenta que la paz no solo tiene actores sociales, sino que está compuesta de actantes

–participantes no humanos de una controversia política y una acción social (Latour, 2004)– que si los excluimos de la controversia sobre el conflicto y la paz no se entendería de qué se está hablando cuando se habla de armonización, justicia, reparación. En el caso de los mapuches, los ríos, los bosques, los lagos, las montañas, el mar, sus *newen*, etc., son esos actantes sobre los cuales giran las controversias acerca de la defensa del territorio, la armonización del mundo y su visión de paz. Isabell Stengers (2003, 2007) y Bruno Latour (2004) han mostrado que la reducción de la realidad –del cosmos de lo posible– a una lista finita de entidades humanas es una reducción eurocéntrica de la política y hacen un llamado a reconceptualizar el cosmopolitismo. De diversas formas, Stenger, Latour, los mapuche y las organizaciones étnico-territoriales defienden la necesidad de ampliar el “cosmos político” para incluir en los asuntos de la paz y de la guerra muchas más cosas que a los humanos. Para la mayoría de los científicos sociales, las guerras proliferan porque grupos sociales defienden puntos de vista diferentes sobre un mundo que es el mismo, pero justamente lo que hemos visto aquí es que la epistemología mapuche tiene otros marcos para entender qué es el mundo y cuáles deben ser las formas de construcción de la armonía y la justicia. Este argumento no es, sin embargo, la reivindicación del relativismo político y un “llamado a la tolerancia” sino un reconocimiento de que no todos vivimos en el mismo mundo y que el gran reto político es cómo se podría *componer*, lentamente, este “mismo mundo”.

Referencias

- Agamben, G. (2008). *El reino y la gloria. Una arqueología teológica de la economía y del gobierno* (Adriana Hidalgo editorial). Trad. Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Rutivuso. Buenos Aires.

- Agnew, J. A. (1982). Sociologizing the geographical imagination: Spatial concepts in the world-system perspective. *Political Geography Quarterly*, 1 (2), 159-166.
- Agosto, P. y Briones, C. (2007). Luchas y resistencias mapuche por los bienes de la naturaleza. *Observatorio Social de América Latina. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, 8 (22), 295-300.
- Ameghino, N. (2013). Un pueblo, dos Estados: Participación mapuche en el Estado. *Si somos americanos*, 13 (1), 171-197. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-09482013000100008>.
- Antona, J. (2014). *Los derechos humanos de los pueblos indígenas: El Az Mapu y el caso mapuche*. Universidad Católica de Temuco: Chile.
- Arias, L. D. L. O. (2020). La perspectiva mapu de espacios judiciales y el pensamiento geográfico mapuche. *Espiral, revista de geografías y ciencias sociales*, 1 (2), 157-181.
- Audisio, R. M. (2019). Medios y análisis discursivo: El caso de la Resistencia Ancestral Mapuche. *Actas de Periodismo y Comunicación*, 5 (1).
- Aylwin, J. (2002). *Tierra y territorio mapuche: Un análisis desde una perspectiva histórico-jurídica*. Chile: Universidad de La Frontera.
- Bayer, O. (1974). *Los vengadores de la Patagonia trágica*. Ed. Galerna.
- Bayer, O. (2009). *La Patagonia rebelde*. Txalaparta.
- Bengoa, J. (2000). *Historia del pueblo mapuche: siglo XIX y XX* (Vol. 7). LOM ediciones.
- Bengoa, J. (2007). *Historia de un conflicto: Los mapuches y el Estado nacional durante el siglo XX*. Planeta.
- Boccarda, G. y Seguel-Boccarda, I. (1999). Políticas indígenas en Chile (siglos XIX y XX). De la asimilación al pluralismo (el caso mapuche). *Revista de Indias*, 59 (217), 741-774.
- Bolados García, P. (2012). Neoliberalismo multicultural en el Chile postdictadura: La política indígena en salud y

- sus efectos en comunidades mapuches y atacameñas. *Chungará (Arica)*, 44 (1), 135-144.
- Briones, C. (2005). *Cartografías argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. EA.
- Calquin, R. (2018). *Meli Newen. La filosofía de los cuatro elementos*. Editorial Dunken.
- Caniuqueo, S. (2003). Territorialidad y Az Mapu. *Cosmovisiones indígenas y propuestas al desarrollo rural sustentable*.
- Caniuqueo, S. (2018). ¿Qué paz queremos para el Wallmapu? *Ñuke Mapu – Centro de Documentación Mapuche*. <http://www.mapuche.info/?kat=3&sid=7188>.
- Carrasco, I. (2014). Etnoliteratura mapuche y literatura chilena: Relaciones. *Lenguas y Literaturas Indoamericanas*, 4.
- Charlone, P. M. y Droguett, F. F. (2016). Cinco siglos resistiendo: La marcha del 12 de octubre en Buenos Aires y Santiago de Chile como memoria colectiva cronotrópica y de reivindicación amerindia en Abya Yala. *Si Somos americanos*, vol. 16, n.º 2, 143-171.
- Clavero, B. (2007). Reconocimiento mapuche de Chile: Tratado ante constitución. *Derecho y humanidades*, 13.
- Comunicado del Lof del Futxa Ruka Pillan (2018). Lof del Futxa Ruka Pillan y la defensa del itxofill mongen. *Mapuexpress*. <https://www.mapuexpress.org/2018/06/14/lof-del-futxa-ruka-pillan-y-la-defensa-del-itxofill-mongen/>.
- Correa, M. y Seguel, E. M. (2010). *Las razones de illkun/enojo: Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*. Lom.
- Daniels, S. (1992). Place and the geographical imagination. *Geography*, 310-322.
- Daniels, S. (2011). Geographical imagination. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 36(2), 182-187.
- De Rota, A. F. (2016). Constitución y aporías del indigenismo global: Cultura, raza y soberanía. Reflexiones a partir del caso Mapuche. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 11 (2), 177-198.

- Descola, P. (2003). Constructing natures: Symbolic ecology and social practice. En G. Pálsson y P. Descola (eds.), *Nature and society. Antropological perspectives* (pp. 92-112). Routledge.
- Díaz, M. E. G. y Bruno, D. P. (2010). Poesía mapuche: Actualidad y permanencias. Entrevista a Jaime Huenún. *Revista Chilena de Literatura*, 77.
- Dietrich, W. (2006). A Call for Trans-Rational Peaces. *University of Innsbruck*. <http://www.uibk.ac.at/peacestudies/downloads/peacelibrary/transrational.pdf>, last accessed.
- Dietrich, W. (2008). *Variationen über die vielen Frieden-Deutungen (= Schriften des UNESCO Chairs for Peace Studies der Universität Innsbruck/1)*. Wiesbaden.
- Dietrich, W. (2012). *Interpretations of peace in history and culture*. Springer.
- Entrevista a Mauro Millan, lonko de la comunidad mapuche Pillan Mahuiza (2017). En *Entrevista en el sur*.
- Escobar, A. (2010). *Una minga para el postdesarrollo: Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Programa Democracia y Transformación Global (Perú), Universidad Nacional.
- Espindola, J. (2018, mayo 12). *Poéticas del Az Mapu: Hacia una crítica decolonial de la literatura Mapuche*. ARCO SUR. Patagonia-Wallmapu. Representaciones y construcciones de la identidades culturales. Ciclo Conferencias ARCOSUR, Friedrich Schiller Universität Jena. <https://tinyurl.com/mmu2xm99>.
- Graef, J. (2015). *Practicing post-liberal peacebuilding: Legal empowerment and emergent hybridity in liberia*. Springer.
- Grebe, M. E., Pacheco, S. y Segura, J. (1972). Cosmovisión mapuche. *Cuadernos de la realidad nacional*, 14, 46.-3.
- Gregory, D. (1994). *Geographical imaginations*. Blackwell Oxford. <https://tinyurl.com/bdz5wb2w>.
- Guattari, F. y Deleuze, G. (1988). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, España: Pre-textos.

- Hammerschmidt, C. (2004). “Argentinidad” zwischen Metapher und Metonymie. *Pasajes= Passages= Passagen: homenaje a Christian Wentzlaff-Eggebert*, pp. 479–494.
- Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Herder Editorial.
- Harvey, D. (1990). Between space and time: Reflections on the geographical imagination. *Annals of the Association of American Geographers*, 80 (3), 418-434.
- Harvey, D. (1997). *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Wiley.
- Harvey, D. (2005). The sociological and geographical imaginations. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 18 (3-4), 211-255.
- Hernández, I. (2003). *Autonomía o ciudadanía incompleta: El pueblo mapuche en Chile y Argentina*. CEPAL.
- Howitt, R. (2009). Land rights. En N. Thrift y R. Kitchin (eds.), *International Encyclopedia of Human Geography* (Vol. 6, pp. 118-123). Elsevier.
- Huaiquinao, J. Ñ. (2003). La cosmovisión y la filosofía mapuche: Un enfoque del Az-Mapu y del derecho consuetudinario en la cultura mapuche. *Revista de Estudios criminológicos y penitenciarios*, 6, 37.
- Huiliñir-Curío, V. (2015). Los senderos pehuenches en Alto Biobío (Chile): Articulación espacial, movilidad y territorialidad. *Revista de Geografía Norte Grande*, 62, 47-66.
- Jazeel, T. (2012). Postcolonialism: Orientalism and the geographical imagination. *Geography*, 97, 4.
- Kosovsky, F. y Ivanoff, S. (2015). *Propiedad comunitaria indígena*. Universitaria de la Patagonia.
- Kropff, L. (2005). Activismo mapuche en Argentina: Trayectoria histórica y nuevas propuestas. *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, 103-132.
- Latorre, J. I. y Pedemonte, N. R. (2016). El conflicto forestal en territorio mapuche hoy. *Ecología política*, 51, 84-87.
- Latour, B. (2004). ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Common Knowledge*, 10, 463-484.

- Lederach, J. P. (2005). *The moral imagination: The art and soul of building peace*. Oxford: Oxford University Press.
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space* (D. Nicholson-Smith, Trad.). Blackwell Oxford. <https://tinyurl.com/443mj3ju>.
- Lefebvre, H. (2013). *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. Bloomsbury Publishing.
- Leonardsson, H. y Rudd, G. (2015). The “local turn” in peacebuilding: A literature review of effective and emancipatory local peacebuilding. *Third World Quarterly*, 36 (5), 825-839.
- Loncón, E. (2019). Mapuzugun, la lengua de la tierra que enseña sobre el amor profundo al hermano y a la naturaleza. *El Desconcierto*. <https://tinyurl.com/4snmfprb>.
- Mac Ginty, R. y Richmond, O. P. (2013). The local turn in peace building: A critical agenda for peace. *Third World Quarterly*, 34 (5), 763-783.
- Maraggi, I. (2017). *Resistir al avance extractivista: Las comunidades mapuche Paynemil, Kaxipayiñ y Campo Maripe frente a los conflictos territoriales en Loma La Lata y Loma Campana, Neuquén* [B.S. thesis]. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias.
- Mariman, P. (2011). La autonomía no será el paraíso pero debe superar este infierno. En *Rakizuam tañi wallmapu*. Editorial Quimantú.
- Marques, G. (2017). Otros saberes en la (re)fundación de la nación: La práctica ancestral en la narrativa de María Rosa Lojo. *Revista SURES*, 10.
- Martincic, S. (2018). Escribir la(s) “Patagonia(s)”: Construcción y caracterización de un espacio enunciativo. *Reseñas CeLeHis*, 14, 43-46.
- Massey, D. (2005). *For space*. Sage.
- Medina, L. P. (2015). Paz en la Araucanía: Observaciones a su diagnóstico y propuesta. *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*, 6 (3), 123-145.

- Melin, M.; Mansilla, P. y Royo, M. (2017). *Mapu chillkan-tukun zugu: Descolonizando el mapa del Wallmapu, Construyendo cartografía cultural en territorio mapuche*. Pu Lof Editores.
- Meza-Lopehandía Glaesser, M. (2009). *Territorio y autonomía de los pueblos originarios en Chile: Una mirada desde el ordenamiento jurídico chileno y la urgencia del reconocimiento*.
- Meza-Lopehandia, M. (2019). *Principales demandas mapuche como reivindicaciones de derechos humanos*. Biblioteca del Congreso de Chile. <https://tinyurl.com/j5xp4xsj>.
- Mingo, E. G. (2017). *Zomo Newen: Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. LOM Ediciones.
- Mondaca, E. (2013). La re-existencia mapuche frente al extractivismo forestal en un contexto de neoliberalismo armado. *Ecología política del extractivismo en América Latina: Casos de resistencia y justicia socioambiental*, 19-42.
- Montoya, X. C. (2014). Nuevas estrategias de los movimientos indígenas contra el extractivismo en Chile/New strategies by indigenous movements against extractivism in Chile. *Revista Cidob d'afers internacionals*, 141-163.
- Movimiento Mapuche Autónomo del Puelmapu (2017, julio 27). ¿Qué es el M.A.P. (Movimiento Mapuche Autónomo del Puelmapu)? *Por la tierra y contra el capital*. <https://porlatierraycontraelcapital.wordpress.com/2017/07/27/que-es-el-m-a-p-movimiento-mapuche-autonomo-del-puelmapu/>.
- Moyano, A. (2007). *Crónicas de la resistencia mapuche*.
- Moyano, A. (2016). *De mar a mar: El Wallmapu sin fronteras*. LOM Ediciones.
- Ojendal, J., Schierenbeck, I. y Hughes, C. (2018). *The "Local Turn" in Peacebuilding: The Liberal Peace Challenged*. Routledge.
- Onfray, M. (2016). *Cosmos. Una ontología materialista*. Paidós.

- Ortega, S. (2017). Argentina. Hay 1500 comunidades originarias en peligro. *Resumen Latinoamericano*. <http://www.resumenlatinoamericano.org/2017/08/30/argentina-hay-1500-comunidades-originarias-en-peligro/>.
- Paillacoí, T. (2017). *Hacia un diálogo intercultural en educación desde la comprensión del saber mapuche*.
- Palomino-Schalscha, M. (2015). Descolonizar la economía: Espacios de economías diversas y ontologías mapuche en Alto Biobío, Chile. *Revista de Geografía Norte Grande*, 62, 67-83.
- Pautrat, A. (2016). Mujeres originarias, extractivismo y luchas territoriales en Argentina. *Revista nuestraAmérica*, 4(7), 7-12.
- Peña, L. B. (2019). Paz territorial: Conectando imaginación moral e imaginación geográfica. *Working Papers CAPAZ*, 5.
- Pessacq, T. J. C. (2019). *Disputas y controversias en torno al caso Santiago Maldonado, los 78 días de su desaparición: Desde el 1 de agosto al 17 de octubre de 2017. Una mirada desde la Sociología de los Problemas Públicos. Esquel 2018* [B.S. thesis]. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias.
- Pile, S. (2008). Where is the subject? Geographical imaginations and spatializing subjectivity. *Subjectivity*, 23 (1), 206-218.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2009). *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina: Geografía de los movimientos sociales en América Latina*. Ediciones IVIC.
- Proctor, J. D. (1998). Ethics in geography: Giving moral form to the geographical imagination. *Area*, 30 (1), 8-18.
- Proyecto Nasa, S. (2018). *Revitalización del Plan de Vida*. Proyecto NASA. <https://tinyurl.com/ee2kxyyp>.
- Quiceno, N. (2016). *Vivir sabroso. Luchas y movimientos afro-atrateños, en Bojayá, Chocó, Colombia*. Editorial Universidad del Rosario.

- Quilaqueo, D.; Quintriqueo, S.; Torres, H. y Muñoz, G. (2014). Saberes educativos mapuches: Aportes epistémicos para un enfoque de educación intercultural. *Chungará (Arica)*, 46 (2), 271-284.
- Quintana, J. T. (2014). Santiago Mapuche. La dimensión indígena del espacio urbano en Chile. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 18.
- Radovich, J. C. (2017). Fractura hidráulica y conflicto territorial en la comunidad mapuche Campo Maripe, Neuquén, Argentina. *Revista GeoPantanal*, 12 (22), 89-104.
- Ramos, D. y Gian, C. (2013). *Ecología política del extractivismo en América Latina: Casos de resistencia y justicia socio-ambiental*. CLACSO, Buenos Aires.
- Rekedal, J. (2014). El hip-hop mapuche en las fronteras de la expresión y el activismo. *Lenguas y Literaturas Indoeuropeas*, 16.
- Ríos, F. G. (2014). Acuerdo YPF-Chevron: Violencia física y simbólica en el contexto extractivista petrolero en la Argentina. *Anuario del Conflicto Social*, 4.
- Sánchez Curihuentro, J. (2012). *El Az mapu o sistema jurídico mapuche*.
- Santos, M. (2002). *A natureza do espaço: Técnica e tempo, razão e emoção* (Vol. 1). Edusp. <https://tinyurl.com/y5t9vmd7>.
- Schiaffini, H. H. (2019). La marca de las bestias. Mercancía, propiedad y territorio entre los pobladores mapuche de zonas rurales de Chubut y Río Negro. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 9 (1).
- Skewes Vodanovic, J. C.; Palma Morales, L. y Guerra Maldonado, D. (2017). Voces del bosque: Entrevero de seres humanos y árboles en la emergencia de una nueva comunidad moral en la cordillera del sur de Chile. *Alpha (Osorno)*, 45, 105-126.
- Spíndola, J. (2015). Rituales de machi y subversiones de género en la poesía mapuche actual. *Revista Internacional de Culturas y Literaturas*, 17.
- Stengers, I. (2003). *Cosmopolitiques II*.

- Stengers, I. (2007). La proposition cosmopolitique. *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 45-68.
- Thrift, N. (2008). *Non-representational theory: Space, politics, affect*. Routledge. <https://tinyurl.com/4ftxj6vn>.
- Tricot, T. (2009). El nuevo movimiento mapuche. Hacia la (re)construcción del mundo y país mapuche. *Polis. Revista Latinoamericana*, 24.
- Valdebenito, S. O. y Alfaro, F. C. (2015). Proceso de desterritorialización/reterritorialización en el Waj Mapu. (Conflictos territoriales en la Región Forestal). *Boletín de Geografía*, 35, 60-87.
- Vergara, F.; Campos, J. y Fariás, C. (2016). La persistencia del “Vivir como mapuche”: Una aproximación a la identidad étnica de la comunidad mapuche Folil Mapu, en la Región del Maule, Chile. *Cultura-hombre-sociedad*, 26 (2), 175-207.
- Waks, G. (2018). *Geohistoria de la pampa bonaerense: Procesos de territorialización de pueblos indígenas en la frontera interior. Análisis de identidad y racionalidad, en el proceso de construcción del territorio, en el siglo XIX, Argentina*. Editorial Autores Argentinos. <https://www.amazon.com.mx/Geohistoria-pampa-bonaerense-territorializaci%C3%B3n-estrat%C3%A9gica/dp/3639536126>.
- Whatmore, S. (2017). Hybrid geographies: Rethinking the “human” in human geography. En *Environment* (pp. 411-428). Routledge.
- Zapata, C. (2015). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile: Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Zapata, C. (2020). Hasta que la dignidad se haga costumbre. La revuelta de octubre y la crisis del neoliberalismo chileno. *Revista Casa de las Américas*, 1 (298), 27-33.

La cuádruple desaparición¹

Propuesta analítica para pensar la representación social y mediática de las víctimas de desaparición en México

DARWIN FRANCO MIGUES

Tenemos que construir una memoria colectiva frente a las desapariciones porque si no lo hacemos, los poderosos (el Estado) vendrán a decirnos que esto no pasó... que no fue cierto (Leticia Hidalgo, madre de Roy Rivera, desaparecido de manera forzada, el 11 de enero de 2011 en San Nicolás de Los Garza, Nuevo León).

Introducción: la grave crisis de derechos humanos que se repite a diario en México

Aunque están aquí eternamente presentes, es poco lo que se habla de las y los desaparecidos en México, pues para muchos –incluyendo al Estado– resulta ínfimo conocer quiénes son las 90.196 personas que actualmente están desaparecidas. Todos ellos, mujeres, hombres, adultos, jóvenes y niños, que un buen día vieron coartado su derecho humano a la libertad en el marco de una fallida estrategia de seguridad que comenzó el 11 de diciembre de 2006, cuando el entonces presidente de México, Felipe Calderón, realizó una declaración de “guerra” contra todos los grupos del narcotráfico que operaban en el país.

¹ Una primera versión de este texto puede revisarse en <https://bitly.cx/58iV8>.

En el marco de esta estrategia ha sido la sociedad civil el sector más vulnerado y violentado en sus derechos humanos, pues en México, entre 2006 y 2021,² han sido asesinadas 348.879 personas (SESNSP, 2021);³ 89.599 han sido desaparecidas (RNPDO, 2021) y 347.69 son víctimas de desplazamientos forzados (CMDPDH, 2020).⁴ (Ver Gráfico 1).

No obstante estas alarmantes estadísticas, el Estado mexicano, durante tres administraciones, a saber, las de Felipe Calderón (2006-2012), Enrique Peña Nieto (2012-2018) y Andrés Manuel López Obrador (2018 a la fecha), ha negado de manera sistemática la existencia de una crisis de derechos humanos e, incluso, ha reiterado en diversas ocasiones ante organismos internacionales, como la Corte Interamericana de los Derechos Humanos y la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, que en el país existe un marco de derecho que garantiza el goce y el respeto de todos los derechos humanos.

En contraparte, estos mismos organismos han señalado que en México se cometen de manera sistemática violaciones a los derechos humanos que han derivado en la comisión de delitos de lesa humanidad, tales como: asesinato, tortura, desaparición forzada, desplazamiento forzado, ejecuciones extrajudiciales y detenciones arbitrarias.

² Al 31 de julio de 2021.

³ Dato al 31 de julio de 2021. Ver: <https://bitly.cx/Vw5x4u>.

⁴ Ver: <https://bitly.cx/ExxK>.

Gráfico 1. Violaciones a los derechos humanos en México (2006-2021)



Fuente: elaboración propia con datos de Segob (2020).

El artículo 7 del Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional (suscrito por México desde enero de 2006) define crimen de lesa humanidad como: “un ataque generalizado o sistemático contra una población civil y con conocimiento de dicho ataque”. El mismo estatuto precisa que este ataque es “una línea de conducta que implique la comisión múltiple de actos [...] contra una población civil, de conformidad con la política de un Estado o de una organización para cometer ese ataque” (CPI, 2002, p. 3), lo cual hace evidente que los crímenes de lesa humanidad pueden ser perpetrados tanto por fuerzas gubernamentales como por grupos armados organizados (Open Society Justice Initiative, 2016).

Algunos de los crímenes de lesa humanidad que se han cometido en México, conforme los principios internacionales en materia de derechos humanos, son: la desaparición de los 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural “Raúl Isidro Burgos” de Ayotzinapa ocurrida el 26 de septiembre de 2014 en Iguala, Guerrero; la ejecución extrajudicial de 15 civiles a manos del Ejército mexicano sucedida en Tlatlaya, Estado de México, el 30 de junio de 2014; las “violaciones graves” sufridas por 49 migrantes localizados sin vida en Cadereyta, Nuevo León, en mayo de 2012; la desaparición, tortura y homicidio también cometidos contra 72 migrantes en San Fernando, Tamaulipas, entre el 22 y 23 de agosto de 2010. Esto por citar algunos de los casos que más connotación social y mediática cobraron en los últimos años.

Hay que recordar que los crímenes de lesa humanidad son delitos que no prescriben ni tampoco pueden ser sujetos a ningún tipo de amnistía o inmunidad legal, y en los cuales no solo se tiene que juzgar y consignar a los autores materiales, sino a todos aquellos que hubiesen participado en la comisión del delito, principalmente a los responsables superiores jerárquicos que por acción, omisión, inacción o colusión tuvieron vinculación con los hechos. A la fecha, todos los crímenes señalados como de lesa humanidad permanecen impunes.

A este adverso panorama habría que incorporar también que México es uno de los países en el mundo donde mayor riesgo se corre si se defienden los derechos humanos y la libertad de expresión, ya que en los últimos 11 años han sido asesinados en el país 127 activistas o defensores de los derechos humanos (Red TDT, 2017); a la par, han perdido la vida 133 periodistas y 24 están actualmente desaparecidos (Artículo 19, 2020).

A pesar de que existe una Ley de Protección para Personas Defensoras de los Derechos Humanos y Periodistas,⁵ y un Mecanismo de Defensa y Protección que se desprende de esta misma ley, estos crímenes no solo están impunes, sino que además en la mayor parte de ellos no se vincula el activismo o el ejercicio periodístico como una de las posibles causas de dichas muertes o desapariciones.

El último informe de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), que recupera las violaciones a los derechos humanos en México durante 2019, instancias públicas como la Fiscalía General de la República (PGR), la Secretaría de la Defensa Nacional, la Comisión Nacional de Seguridad (CNS) y la extinta Policía Federal son quienes más fueron denunciadas por delitos de lesa humanidad y actos de tortura; sobre las personas víctimas de estos delitos se señala que su promedio de edad oscila entre los 16 y 29 años de edad.

Ser joven y desaparecer en Jalisco, México

Javier Salomón Aceves Gastélum (27 años), Marco Francisco García Ávalos (20 años) y Jesús Daniel Díaz García (20 años), todos estudiantes de la Universidad de Medios Audiovisuales (CAAV), fueron desaparecidos el 19 de marzo de 2018 en el municipio de Tonalá, Jalisco. Su desaparición generó una serie de inéditas manifestaciones en Jalisco, lo cual propició que la

⁵ Esta ley fue promulgada el 25 de junio de 2012.

sociedad civil rebautizara la Glorieta de Los Niños Héroes⁶ como Glorieta de las y los Desaparecidos de Jalisco.

El perfil de una persona desaparecida en México es un joven entre 14 y 29 años, de clase media o baja que, regularmente, vive en las periferias de las zonas conurbadas.

Ilustración 1



Foto: Darwin Franco (23 de abril de 2018).

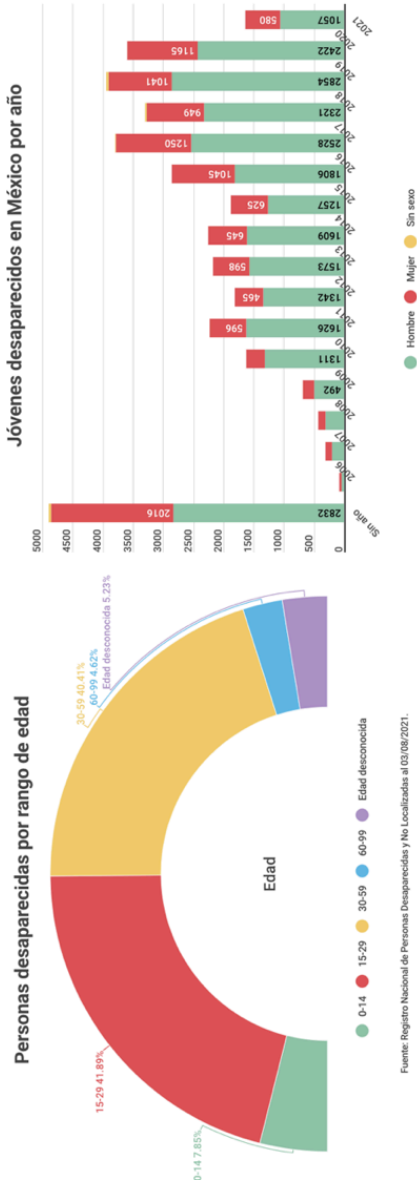
En México, oficialmente, se reconoce la existencia de 90.196 personas desaparecidas; en esta última actualización, el foco de este artículo se centrará en la desaparición de 36.166 jóvenes, que corresponden al 40 por ciento del total de desapariciones en el país; de estos jóvenes desaparecidos, 25.235 son hombres, 10.786 mujeres y 145 de los que se desconoce su sexo.⁷ (Ver Gráfico 2).

⁶ Los Niños Héroes fueron un grupo de jóvenes soldados que dieron su vida tras la invasión del ejército de los Estados Unidos a México, el 13 de septiembre de 1847. En esa misma glorieta sucedió, en 2013, la primera manifestación de familiares de desaparecidos en Jalisco.

⁷ Al 3 de agosto de 2021.

Gráfico 2. Jóvenes desaparecidos en México (2006-2021)

Desapariciones totales	Jóvenes desaparecidos	Hombres	Mujeres	Sexo desconocido
90,196	36,166	25,235	10,786	145



Fuente: elaboración propia con datos de Segob. (2020).

Esto significa que en México la generación nacida entre 1991 y 2014 se ha convertido en la principal víctima de desaparición; estados como Jalisco (5.282 desapariciones), Tamaulipas (4.190), Estado de México (3.760), Nuevo León (2.178), Sinaloa (2.064), Michoacán (1729) y Sonora (1625) concentran el 57 por ciento de todas las desapariciones de hombres y mujeres jóvenes del país.

¿Por qué o, mejor dicho, para qué se desaparece a los jóvenes en México?

Las aristas no solo son complejas sino también múltiples y dependen de diversos factores, como: 1) la zona en donde ocurre la desaparición; 2) el género del desaparecido; 3) las autoridades que gobiernan en ese estado o municipio, pero sobre todo, 4) el grupo de la delincuencia organizada que domina el territorio donde un hombre o mujer joven fueron desaparecidos; no porque los jóvenes tengan vinculación con el narcotráfico, sino porque son las actividades delictivas del crimen organizado las que generan y propician las desapariciones en la mayoría de los casos con la colusión de las autoridades municipales, estatales y federales.

Buscaré explicar esto en el estado donde he dedicado más de siete años a investigar las desapariciones: Jalisco.⁸

Este estado es dominado y controlado a través del terror por el cártel Jalisco Nueva Generación (CJNG)⁹ desde 2007.

⁸ Jalisco es uno de los estados más importantes en términos económicos y culturales de México, pues aquí nacieron elementos icónicos de la cultura mexicana, como el mariachi y el tequila. Lamentablemente, Jalisco también es cuna del narcotráfico en México, pues aquí surgió en los años ochenta uno de los primeros cárteles de la droga, el otrora cártel de Guadalajara. Jalisco, hasta el 30 de abril de 2018, es el segundo estado en México con mayor número de personas desaparecidas, con 5.728.

⁹ De acuerdo con informes de inteligencia, el CJNG tiene presencia en 22 de los 32 estados que posee México; además, también es uno de los principales distribuidores de metanfetaminas en Europa y Asia.

Este grupo criminal –que surgió, creció y se consolidó en plena “guerra contra el narcotráfico”– posee un dominio territorial sectorial; es decir, tiene encargados regionales que realizan no solo las tareas de control, sino también las de producción y trasiego de droga, principalmente metanfetamina.

Este control incluye la protección del territorio de grupos rivales, las relaciones de colusión y corrupción que se establecen con autoridades estatales y municipales, y la comisión de delitos como extorsión, desaparición y homicidios.

A lo largo de las 13 regiones geográficas en las que se divide Jalisco, el CJNG ha logrado diversificar tanto sus actividades ilícitas que la mano de obra que requieren para funcionar como la maquinaria transnacional que son resulta incuantificable. Esta sería una explicación del porqué son los jóvenes, más que cualquier otra población, a quienes más se les desaparece; su fuerza laboral es para esta organización criminal un bien invaluable que se requiere para 1) el funcionamiento de la trata de blanca y el comercio sexual; 2) la siembra de marihuana o amapola; 3) la producción química de drogas sintéticas; 4) el trasiego de la droga; 5) las labores de sicariato (vigilante) dentro y fuera del territorio dominado; y 6) la extracción ilegal de minerales, principalmente hierro, para ser intercambiados en el mercado negro por los precursores químicos que el cártel utiliza para elaborar metanfetamina.

Existe, sin embargo, una última desaparición que implica la deshumanización del cuerpo y la disolución de la dignidad humana como si se tratasen, las y los desaparecidos, de cuerpos desechables en el marco de una “economía de muerte” (Mbembe, 2011), economía donde las personas: “ya no se conciben como seres irremplazables, inimitables e indivisibles, sino que son reducidas a un conjunto de fuerzas de producción fácilmente sustituibles” (p. 15), ya sea que se usen como fuerza laboral forzada o como estafetas de un mensaje de terror y poder.

A continuación, se presentan algunas historias¹⁰ que dan cuenta y, a la vez, confirman la desaparición de jóvenes en Jalisco para el trabajo y esclavitud forzada en el marco de una economía de muerte impulsada por prácticas de necropolítica y “capitalismo gore” (Valencia, 2016).

Juan, de 19 años, es originario de la región serrana de Jalisco. Sus labores cotidianas se dividían entre el negocio familiar y sus estudios hasta el día en que fue desaparecido, junto con otros jóvenes, en el municipio de San Gabriel.

Él permaneció poco más de tres años en grandes sembradíos de amapola que el CJNG posee en la serranía jalisciense hasta el día en que una distracción en sus captores le permitió escapar. Corrió durante tres días, vivió trepado en la copa de un árbol otros dos; tenía miedo de ser descubierto, ya que sabía que la muerte era lo que le esperaba; así les pasó a otros jóvenes que pelearon por su libertad dentro de esos campos de trabajos forzados. Hoy sus cuerpos están en las fosas clandestinas que alguna vez Juan tuvo que cavar para enterrar a quienes, como él, solo fueron desaparecidos para satisfacer la producción de amapola de la organización criminal.

Otra historia de terror fue la que vivió Luis, 21 años, quien acudió a una cita de trabajo en el municipio de Tala. La falta de oportunidades y de recursos lo hizo trasladarse a este municipio para obtener el empleo que le permitiría seguir estudiando. Todo pintaba bien, el empleo era atractivo y se lo habían otorgado; el problema surgió cuando le dijeron que antes de regresar a casa lo llevarían a conocer “la empresa de seguridad” que lo acababa de contratar; él aceptó ir y fue ahí cuando se le desapareció.

Estos empleos como guardia de seguridad resultaron ser la fachada para los campos de adiestramiento forzado que el CJNG posee en diversos puntos de Jalisco; ahí llegan

¹⁰ En estas historias los nombres de los jóvenes fueron cambiados por cuestión de confidencialidad y seguridad. Estas entrevistas personales sucedieron entre 2015 y 2019 producto de mi actividad periodístico-académica.

decenas de jóvenes para ser entrenados en el manejo de armas y convertirse, así, en la primera línea de choque que el cártel usa en su combate contra grupos enemigos o contra elementos del Estado. La amenaza directa es que si no hacen lo que les dicen asesinarán a su familia.

Luis sabía que les había entregado todos los datos para localizar a su familia cuando se presentó en la supuesta entrevista de trabajo. Más de dos años vivió siendo un sicario a las órdenes de la organización criminal; como él, muchos otros jóvenes eran obligados a matar y desaparecer. Sus vidas y cuerpos eran desechables para el cártel. Son la necropolítica (Mbembe, 2011) y el capitalismo gore (Valencia, 2016) en su máxima expresión, aunque aquí no se trata de un poder soberano, sino un poder fáctico que

concibe a los cuerpos como productos de intercambio que alteran y rompen las lógicas del proceso de producción del capital, ya que subvierten los términos de éste al sacar del juego la fase de producción de mercancía, sustituyéndola por una mercancía encarnada literalmente por el cuerpo y la vida humana, a través de técnicas predatorias de violencia extrema como el secuestro, el asesinato por encargo (Valencia, 2016, p. 25).

La historia de Luis se inscribe en estas lógicas de muerte que la filósofa Sayak Valencia (2016) ha construido para explicar que hoy en día México está subsumido en un proceso de “narcoempoderamiento”, donde lo que transforma todo contexto o situación no es la posibilidad de acción o autopoder, sino el alto grado de vulnerabilidad y/o subalterinidad que se configura a través de “acciones distópicas y de auto-afirmación perversa logradas por medio de prácticas violentas” (p. 31). El narcopoder como una de las máximas expresiones de un capitalismo gore donde “la muerte se ha convertido en el negocio más rentable” (p. 26).

El caso de Joaquín, de 18 años, refleja de manera clara este narcoempoderamiento, ya que fue víctima de la barbarie que impera en las lógicas del narcopoder. A él no se le

desapareció para forzarlo a realizar ningún trabajo, solo se le desapareció para utilizar su cuerpo como mensaje. Días después de que él y sus compañeros, todos trabajadores de la construcción, fueran desaparecidos de la colonia San Juan de Ocotán en Zapopan, sus cuerpos torturados fueron hallados sin vida, el 24 de noviembre de 2011, debajo de la obra escultórica “Los Arcos del Milenio”, ubicada en la ciudad de Guadalajara. Su desaparición y muerte solo se redujo a ser el medio para que Los Zetas¹¹ mandaran un mensaje en contra del CJNG.

Esta violencia “fantasmagórica, ilocalizable y difusa” que opera desde lo que Rossana Reguillo (2011) ha denominado la “narcomáquina”, dispositivo de violencia que apuesta por la disolución de lo humano a través del ejercicio constante del miedo y el terror que se ejerce desde el crimen organizado, es, lamentablemente, una de las constantes que más acecha a los jóvenes tanto en Jalisco como en todo el país. Juan, Luis y Joaquín son víctimas de esta *narcomaquinaria* que hace difícil entender el origen real de esta violencia, pues no es posible ejercer el narcopoder, como sostienen Reguillo y Valencia, sin la vinculación o colusión de la maquinaria institucional que dadas las condiciones históricas de la primera (la narcomáquina) terminan haciendo casi siempre nebulosa la diferenciación entre la violencia criminal y la violencia política (Robledo, 2016).

Esta narcomaquinaria y su necropolítica no solo definen qué cuerpos son desechables, sino que también deciden cuáles podrían ser reutilizables y bajo qué condiciones podrían serlo, ya sea para ser el medio de un mensaje de terror o para formar parte de la red de trata de personas que, igualmente, es operada por los diversos cárteles del narcotráfico en sus territorios.

¹¹ Grupo que opera en los estados cercanos al Golfo de México, este es uno de los principales rivales del CJNG.

Ana, de 16 años, solo fue desaparecida porque “era muy bonita”, eso le dijeron sus captores. Pasó varios meses en casas de seguridad del CJNG para luego ser trasladada a diversos burdeles que el mismo cártel opera. Ana tardó cuatro años para pagar su libertad. En México, existen 8.798 mujeres desaparecidas; 5.034 (el 57 por ciento) son jóvenes que, como Ana, podrían ser una de las 21.000 mujeres que cada año son víctimas de trata (HIP, 2017).

Las historias aquí descritas podrían seguir, pues lo que pasa en Jalisco forma parte del *modus operandi* de la mayoría de grupos criminales de México. Además, es parte de las políticas y estrategias económicas transnacionales de producción y tráfico de drogas en las cuales, como sostiene Valencia (2016), se generan estados de excepción donde el capitalismo gore –lado b del modelo neoliberalismo– usa la violencia como principal articulador del poder y el terror causado no solo a los cuerpos violentados (las víctimas) y a los cuerpos como medio de expresión de la violencia *per se*, sino también sobre aquellos cuerpos que se conciben como mercancías a las cuales se les puede desaparecer, asesinar o intercambiar con fines económicos y de control territorial.

De ahí que la desaparición, pilar analítico de este texto, sea un delito que se emplea como una estrategia de terror, pero también como una forma moderna de esclavitud donde los jóvenes son las principales víctimas, ya sea por su fuerza laboral o por su capacidad de ser moldeable, utilizable y reutilizable en la infinidad de delitos que los cárteles del narcotráfico controlan dentro y fuera de México.

La imperante necesidad de conceptualizar los términos desaparición y desaparecido

La desaparición, en términos jurídicos, es un delito que consiste en “el arresto, detención, secuestro o cualquier otra forma de privación de la libertad”; de hecho, en la *Declaración*

sobre la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas se precisa que este delito puede ser “obra de agentes del Estado o por personas o grupos de personas que actúan con la autorización, el apoyo o la aquiescencia del Estado”, y que sin importar cuál sea el caso se considera que existe una desaparición cuando se da “la negativa a reconocer dicha privación de libertad o del ocultamiento de la suerte o el paradero de la persona desaparecida, sustrayéndola a la protección de la ley” (ONU, 1993, p. 1).¹²

En este sentido, aunque rayemos en la obviedad, es necesario decir que ninguna persona desaparece sola; sino que la desaparecen y, en consecuencia, es la víctima de un delito, no solo alguien que padece una condición de ausencia o no localización, como generalmente señalan el Estado mexicano y sus diversos órganos de gobierno. Por tanto, a alguien se le puede considerar como desaparecido o desaparecida cuando, producto de una acción violenta y violatoria de sus derechos humanos, una persona o un grupo de ellas de manera premeditada deciden privarla de su libertad. En este sentido, la desaparición constituye un delito que no solo es permanente, sino que se prolonga cada día en que la persona está desaparecida; por ello, es imprescriptible y,

¹² El primer reconocimiento internacional en materia de desapariciones ocurrió el 20 de septiembre de 1978, fecha en que la Organización de las Naciones Unidas (ONU) emitió la resolución 33/173 en la cual instó a todos los países integrantes de este organismo a “destinar los recursos necesarios para la búsqueda de personas desaparecidas, a la aplicación de la ley y al respeto de los derechos humanos de las personas” (ONU, 1978, p. 166). A partir de esta fecha, la desaparición de personas se comprende como una grave y flagrante violación a los derechos humanos, misma que fue reafirmada por la ONU en 1992 cuando en la resolución 47/133 se redactó la *Declaración sobre la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas*, en la cual se establece que la desaparición puede ser considerada como un delito de lesa humanidad. En 1992, se realizó en Francia la Convención Internacional para la Protección de todas las Personas contra las Desapariciones Forzadas, donde los países, entre ellos México, acordaron crear “mecanismos para prevenir las desapariciones forzadas y a luchar contra la impunidad en lo que respecta a la comisión de este delito”.

como precisa Ferrándiz (2010), supone *per se* “la indefensión jurídica absoluta de las víctimas” (p. 165).

Gran parte de este reconocimiento jurídico internacional sobre la desaparición y la desaparición forzada se lo debemos a la lucha, denuncia y organización de colectivos de familiares de detenidos-desaparecidos¹³ que denunciaron de manera sistemática la comisión de este delito, principalmente, en el marco de las dictaduras militares de América Latina¹⁴ en países como Argentina, Brasil, Chile y Guatemala, por citar algunos de los casos que fueron llevados ante la Comisión de los Derechos Humanos de la ONU.

La desaparición, en cuanto delito, genera una serie de obligaciones al Estado en que sucedió y sigue ocurriendo la desaparición, ya que este es la autoridad responsable de generar las políticas y estrategias para generar y llevar a cabo acciones que propicien: 1) la no comisión del delito de desaparición; 2) la investigación del delito para dar con el paradero de los responsables directos e indirectos; 3) la dictaminación de las sentencias para castigar a quienes cometieron este delito; y lo más relevante, 4) la localización con vida de las personas desaparecidas; si la localización no se diera de esta manera, el Estado también tiene la obligación

¹³ Categoría social (y posteriormente analítica) con la que se nombró en Argentina a todas aquellas personas que habían sido privadas de su libertad por la dictadura militar que vivió ese país entre 1976 y 1983. El Estado argentino solo reconoce la desaparición de 13 mil personas; sin embargo, la Asociación de Las Madres de Plaza de Mayo precisa que los desaparecidos en este periodo son más de 30 mil. Ver: <http://www.madres.org>.

¹⁴ No obstante, la desaparición fue un delito que se cometió y reconoció en el marco de dos hechos históricos de gran relevancia, la Primera y la Segunda Guerra Mundial; en esta última tuvo singular énfasis en las prácticas de dominio y terror utilizadas por los nazis contra la población judía, hecho que igualmente se repitió en los regímenes de Franco en España y de Mussolini en Italia. Otro antecedente de la desaparición se ubica años atrás, en 1930, en las prácticas estatales de la ex Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) en contra de disidentes o adversarios políticos de régimen socialista.

de localizar el cuerpo o los restos de las personas desaparecidas para entregarlos de manera digna a sus familiares.¹⁵

Esta serie de conceptualizaciones de orden jurídico-político siempre deberían estar acompañadas de disertaciones sociopolíticas y sociohistóricas que sitúen a la desaparición y a los desaparecidos en marcos contextuales y de significación que permitan entender no solo por qué desaparecen (como se explicó líneas atrás en el caso de la desaparición de jóvenes en Jalisco), sino también cuáles son las representaciones sociales (e, incluso, mediáticas) que se utilizan para significar, nombrar y representar tanto a la desaparición como a las y los desaparecidos; esto es relevante porque cada víctima de desaparición tiene derecho a que se respete su dignidad e integridad personal pero también porque cada momento histórico y cada contexto otorgan un matiz específico a la desaparición tanto en términos sociopolíticos como socioculturales, pues la connotación –a veces un tanto genérica– que se tiene de la desaparición y el desaparecido en los tratados y legislaciones internacionales de derechos humanos corresponden a un tipo de desaparecido que ya no está englobando todas las formas actuales de desaparición, las cuales, alejadas de la denominación detenido-desaparecido, dan cuenta de otro tipo de desapariciones orquestadas desde la criminalidad y el narcotráfico (Dulitzky, 2017); tal como ocurrió en los años ochenta en Colombia y como actualmente se manifiesta con fuerza y terror en México.

Al respecto, Carolina Robledo (2016) es clara al pensar que la desaparición y los desaparecidos no deben desanclarse de la

¹⁵ En México esta serie de obligaciones está estipulada en la Ley General de Víctimas, promulgada el 9 de enero de 2013 (ver: <https://bitly.cx/YJhw2t>) y en la Ley General de Desaparición Forzada y Desaparición entre Particulares, publicada el 17 de noviembre de 2017 (ver: <https://bitly.cx/g23Cpv>). Ambas legislaciones fueron el resultado de la lucha de las víctimas de la violencia; en el primero de los casos lo encabezó la Caravana por la Paz con Justicia y Dignidad, y en el segundo el Movimiento Nacional por Nuestros Desaparecidos en México.

vida social que los contiene porque es en este marco de referenciación que se asientan las acciones que a diario sus familias hacen tanto por su búsqueda como por el deseo de justicia, que se expresa no solo en la construcción de sus dispositivos de memoria (Souza, 2018), sino también en la lucha jurídico-política y político-social que realizan para que se reconozca la existencia del delito, la inocencia de su ser querido desaparecido y la incapacidad del Estado para hacer frente a esta crisis humanitaria.

Gabriel Gatti (2017), uno de los principales teóricos de la desaparición en América Latina, precisa la relevancia de crear una genealogía conceptual para establecer qué se quiere decir cuando se habla de desaparición y qué cuando se nombra a una persona como desaparecido o desaparecida. En su revisión sociohistórica de ambos términos, y apoyándose de Mahlke (2017), establece que “el tipo ideal” de desaparecido no solo atraviesa una fase jurídico-penal, sino también criterios estéticos, psicoclínicos, políticos-sociales y sociohistóricos, a los cuales más tarde añadiré la denominación mediática.

Lo estético se refiere a las representaciones universales con las que se significa a la desaparición, al desaparecido y a los dolores que ambos hechos generan en sus familias; las imágenes de madres que portan los rostros de sus seres queridos desaparecidos en sus pechos es, quizá, una de las representaciones más potentes, como también lo son las fichas de búsqueda que con la leyenda “desaparecido” se pegan en plazas públicas o se distribuyen de manera masiva en redes sociales digitales como Facebook o Twitter (Franco, 2016).

Lo psicoclínico hace referencia a las formas de materialización psicosocial y psicoemocional que propicia el duelo inacabado, la ruptura del proceso biográfico y la fragmentación de la vida cotidiana que se gestan tras la desaparición. Aquí, la condición de víctimas y su empoderamiento (en contraposición directa del narcoempoderamiento del que hablamos líneas atrás) es el criterio analítico para pensar el trastrocamiento y los efectos que “persisten en los sobrevivientes y en su entorno social, inscribiendo el dolor en

campo de disputas y relaciones de poder en el que es posible hallar formas de solidaridad y también prácticas de estigmatización y rechazo público” (Robledo, 2017, p. 21).

Este proceso está íntimamente conectado con lo político-social, que corresponde al espacio de articulación de la movilización que produce el reconocimiento público de la ausencia, pero también del no acceso a la justicia. En este sentido, Judith Butler (2006) ha analizado la distribución del valor de las vidas perdidas o ausentes en los espacios públicos, sobre las cuales existen formas de organización social donde “el carácter desestabilizador y democratizador del duelo” ayuda a visibilizar tanto la tragedia como el dolor que esta gesta (p. 45).

En este sentido, las miles de manifestaciones públicas de las familias de las y los desaparecidos en México constituyen acciones no solo de exigencia pública, sino también de memoria, ya que su incidencia no acaba en la visibilización pública que da cuenta de la existencia de las desapariciones, sino también de las causas sociohistóricas que las están provocando; de ahí que el componente sociohistórico sea clave para pensar en las causas vinculadas a la comisión de este delito. En el pasado (aunque esto sigue manifestándose en el presente), la mayor parte de las desapariciones que se generaron en México entre los años sesenta y ochenta tenían componentes político-ideológicos, es decir, a las personas las desaparecía, principalmente, el Estado mexicano por considerar que sus acciones y pensamientos políticos constituían un riesgo para el orden político establecido.

En el periodo conocido como “La Guerra Sucia”, que abarcó las décadas de los sesenta y setenta en México, se tiene conocimiento de 532 casos de desaparición forzada (CNDH, 2001), aunque de estos, la autoridad solo confirmó su participación en los hechos que violentaron los derechos humanos de 275 personas que fueron víctimas de detención, interrogatorios y eventual desaparición forzada por parte

de elementos del Estado mexicano. Pese al reconocimiento oficial, no existe ningún tipo de condena por estos actos.

El actual escenario sociohistórico que ha propiciado la desaparición de 61.637 personas en México se caracteriza por la presencia y dominio del crimen organizado, factor decisivo para pensar las desapariciones como una estrategia de terror, pero también a las y los desaparecidos como víctimas de una violencia que se inscribe en el marco de una guerra contra el crimen organizado, cuyo crisol no se ubica necesariamente en un campo político-ideológico, sino en un escenario de necropolítica donde “la violencia es el negocio más rentable” (Valencia, 2016). Esto es así pues se desarrolla dentro de un entramado de relaciones donde el narcopoder y el narcoempoderamiento son operados por una narcomáquina (Reguillo, 2011), la cual –como ya precisamos– es un dispositivo de violencia que apuesta por la disolución de lo humano a través del ejercicio constante del miedo y el terror que se ejerce desde el crimen organizado en colusión directa con elementos del Estado.

Los desaparecidos, al menos en el México actual, son el resultado de la mercantilización del cuerpo y los cuerpos donde las violencias utilitarias y expresivas, como sostiene Reguillo (2011), concatenan toda violencia social y simbólica al crear lógicas utilitarias donde “se mata por matar” o “se desaparece por desaparecer” siempre y cuando el fin –principalmente económico– lo permita y justifique, pues las personas no son vistas como humanos, sino como meras mercancías que pueden ser desechables o reutilizables según convenga a la actividad criminal, lo cual es factible por la existencia de

un complejo sistema de persecución de ganancia que, sin embargo, permanece oculta, cifrada o escondida como un elemento residual en el mensaje que se entrega a través de los miles y miles de cuerpos rotos que acumula la guerra contra el narco (p. 31).

Aseveración que tiene sintonía con los conceptos de necropolítica y capitalismo gore de Mbembe (2011) y Valencia (2016), respectivamente.

Si sustraemos, conceptualmente hablando, a la desaparición y al desaparecido de la vida social que los contienen, resultará muy complicado entender por qué se comete dicho delito, pero, más importante aún, qué factores hacen que este se sostenga por largos periodos de tiempo y bajo marcos socioinstitucionales que parecen generar las condiciones para que las personas desaparezcan en flagrancia y con total impunidad.

A la vez, al minimizar esta densidad social lo que se pierde también es la crisis humanitaria que se gesta tras una desaparición y la cual, como sostiene Gatti (2017), es “una catástrofe social” porque implica la desestabilización no solo de la estructura y el tejido social, sino también de las relaciones humanas que ahora reconfiguran la presencia con la ausencia, la vida con la muerte, todo a través de narrativas donde el presente no puede mezclarse del todo con el pasado porque el desaparecido es una persona que no está ni viva ni muerta: está desaparecida, y es esta incapacidad de tener certeza lo que incide en la generación de duelos inconclusos, aunque, paralelamente, en luchas por la memoria, la paz y la justicia que se sostienen en una esperanza de búsqueda situada en el ver regresar a su ser querido, ya sea vivo o no, tal como sostiene Mirna Nereyda Medina,¹⁶ líder del colectivo Las Rastreadoras de El Fuerte, formado por familiares de desaparecidos que en el norte de

¹⁶ Mirna Nereyda Medina es madre de Roberto Corrales Medina, quien desapareció el 14 de julio de 2014 en El Fuerte, Sinaloa, cuando fue llevado por hombres armados de su negocio. Mirna Nereyda encontró a su hijo Roberto tres años después de su desaparición, el 14 de julio de 2017, en un paraje ubicado entre las comunidades de Ocolome y Los Muros. Ella misma desenterró a su “tesoro” de una fosa clandestina (Franco, Souza y Guerrero, 2017); pese a haber cumplido la promesa de encontrar a su hijo, Mirna sigue encabezando a Las Rastreadoras.

Sinaloa realizan dos veces por semana búsqueda de “tesoros” desaparecidos.

Ellas llaman “tesoros” a las y los desaparecidos que el crimen organizado ha enterrado en fosas clandestinas; los denominan así porque identifican que cada uno de ellos es lo máspreciado que tiene una familia y que localizarlos, entre tanta barbarie, es similar a quien encuentra un tesoro bajo tierra; así lo explica Myrna:

Mi vida ahora es buscar. Las Rastreadoras ya no tenemos vida: esta es nuestra vida. Nosotros no somos solo un grupo, somos una familia y a esta familia aún le hacen falta muchos tesoros. Yo vengo a las búsquedas para encontrar tesoros, así lo hago cada miércoles y domingo porque esta es mi vida. Yo encontré a Roberto, mi hijo, pero me hacen falta los tesoros de mis compañeras... Mi Roberto es de ellas y míos son cada uno de sus tesoros, y hasta que no los encontremos a todos yo no dejaré de buscar. Buscar es ahora mi vida.¹⁷

Por lo tanto, al hablar de desaparición y al situar al desaparecido no se puede ni se debe obviar el contexto (estético, psicoclínico, político-social y sociohistórico) en el que se le desapareció, porque es ahí donde reside la clave analítica para entender este lamentable hecho no solo como un delito (que es y seguirá siendo), ni tampoco como una condición (el desaparecido es y seguirá siendo una víctima de la violencia), sino como una terrible expresión de un momento social en donde el poder del Estado o de la narcomáquina establecen criterios de exclusión en los que la necropolítica actúa haciendo más vulnerables y tortuosas las vidas de unas personas por sobre otras; propiciando esquemas de terror que, como en el caso mexicano, tienen a los jóvenes como sus principales víctimas.

¹⁷ Conversación personal realizada el 19 de noviembre de 2017, en el marco de una búsqueda de campo donde Las Rastreadoras localizaron los cuerpos de nueve personas en la periferia de la ciudad de Los Mochis, Sinaloa (Franco, 2019a).

La cuádruple desaparición: propuesta analítica para analizar la representación social y mediática de las víctimas de desaparición en México

Al comienzo de este artículo, precisé que una víctima de desaparición en México no desaparece una sola vez, sino cuatro; la primera de ellas, no solo es la principal, es también la más dolorosa de las desapariciones: la física, en la cual el derecho humano a la libertad se ve trastocado por una acción criminal que se gesta para desaparecer a una persona con o sin fines específicos determinados aunque, en este caso, siempre anclados al narcopoder y la narco-máquina que se superponen a toda lógica y estrategia de seguridad de los poderes del Estado.

Esta desaparición física le ha truncado el plan de vida a 61.637 personas. El impedirles ser y estar es una condición que vulnera sus derechos humanos, por lo cual deberían volcarse todos los esfuerzos del Estado en su búsqueda.

Sin embargo, esto no sucede así porque las y los desaparecidos en México tienen que padecer un robusto sistema burocrático en materia de procuración de justicia, lo cual propicia su segunda desaparición: la jurídico-administrativa, pues en esta el factor más relevante no son las acciones de búsqueda derivadas de la integración de un expediente de investigación, sino la configuración de un marco jurídico que permite administrar políticamente la tragedia; es decir, antes que ver personas se observan expedientes y cifras que marcan la frecuencia estadística de la comisión del delito; en algunos casos, la relevancia pública o mediática de una desaparición puede romper la inercia burocrática, pero no el fondo de su concepción pues al dar mayor prioridad a un caso por encima de otros,¹⁸ se están violentando los

¹⁸ Los colectivos de familiares de desaparecidos del país denunciaron que, tras la desaparición de los 43 normalistas de Ayotzinapa, las autoridades no atendieron sus casos porque “la prioridad era encontrar a los estudiantes”; a casi cuatro años de su desaparición, la autoridad no ha encontrado ni a los

derechos humanos de las y los desaparecidos a la igualdad y seguridad jurídica, pues conforme a la ley y los tratados internacionales en materia de derechos humanos no deben existir diferencias en la investigación y búsqueda de quien es víctima de una desaparición forzada.

No obstante, la búsqueda jurídico-administrativa de las y los desaparecidos en México es de escritorio; es decir, se busca a los desaparecidos a través de un proceso burocrático que le da prioridad al intercambio de solicitudes de colaboración que a la búsqueda e investigación en campo; con ello, lo único que ocurre es que muchos expedientes judiciales generados tras la desaparición de una persona en México están llenos de hojas que en nada ayudan a los procesos de búsqueda y justicia:

En más de dos años, el expediente de investigación de mi hijo tiene más oficios que reportes de búsqueda en campo. Mi Ministerio Público me presume que el expediente cada vez está más gordo (grueso) pero nada de lo que está ahí está enfocado en encontrar a Juan Carlos... Hay veces que mi expediente ni siquiera avanza porque están todos concentrados en los casos nuevos... Es como si unos desaparecidos fuesen más importantes que otros.¹⁹

El anterior testimonio corresponde a la reflexión de Adriana, madre de Juan Carlos Zaragoza Gaona, de 19 años, que fue desaparecido a las afueras de su casa por un grupo de hombres armados, el 16 de mayo de 2015, en Zapopan, Jalisco. Ella pertenece al colectivo Por Amor A Ellxs, el cual, desde 2016, realiza acciones de acompañamiento y búsqueda de las y los desaparecidos de Jalisco. En diversas ocasiones ha denunciado las trabas jurídico-administrativas que existen en la búsqueda de sus familiares, algunas de estas son:

normalistas ni a los miles de desaparecidos más que tuvieron que esperar para ser nuevamente atendidos por la autoridad.

¹⁹ Conversación personal con el autor, el 23 de febrero de 2018.

1. Rotación excesiva de ministerios públicos y policías investigadores en el área de investigación de personas desaparecidas de la Fiscalía General de Jalisco, lo cual hace que una y otra vez sus casos tengan que iniciar de cero, pues el nuevo funcionario requiere leer el expediente para conocer el caso y, así, comenzar a trabajar en este.
2. No acceso al expediente, lo cual violenta su derecho humano a la información e impide saber si, efectivamente, la autoridad está buscando a su familiar o si ha realizado acciones periciales para encontrar a los culpables de la desaparición. Al no poder revisar o tener copia del expediente no existe la posibilidad de ser coadyuvantes en la investigación que se realiza para encontrar a su ser querido desaparecido.
3. Trato indigno del personal que encabeza la investigación; en la mayoría de los casos, las familias tuvieron que padecer el acoso y hostigamiento de la autoridad que dedicó las primeras horas de búsqueda en hallar la responsabilidad del o la desaparecida en su propia desaparición, así como la posible vinculación de la familia en el hecho.
4. Generalización en las declaraciones o comunicaciones oficiales sobre las desapariciones en las cuales de manera sistemática se criminaliza al desaparecido al vincularlo con el crimen organizado o con la comisión de actividades delictivas, enfatizando que son estas acciones, de las cuales nunca se presentan pruebas, la causa principal de la desaparición de las personas.

Estos dos últimos puntos propician lo que yo denomino la desaparición social-simbólica, esta tercera desaparición es la que se gesta cuando la narrativa social dominante para hablar de la desaparición y, por ende, de los desaparecidos, está sujeta a criterios de estigmatización y criminalización que derivan en dos procesos: 1) la no vinculación con la víctima de desaparición al considerar que esta es responsable de su propia desaparición, y 2) la ruptura de los lazos sociales de los familiares de desaparecidos con sus comunidades primarias y secundarias,

ya que el estigma propicia y genera la creación de barreras, rechazo y abandono de las familias cuando estas confiesan de manera pública que tienen un desaparecido.

Mónica, también integrante de Por Amor A Ellxs, busca a su esposo e hijo desde el 19 de septiembre de 2013, día en que ambos fueron desaparecidos en Guadalajara, Jalisco. Sobre el estigma de la desaparición que recae en sus hombros y los de su hija precisa:

Yo me siento como una apestada. Las familias de los desaparecidos somos unas apestadas porque en cuanto dices que tienes un familiar desaparecido rápidamente salen corriendo las personas, te abandonan porque creen que si están cerca de ti les va a pasar lo mismo, o se van porque creen que tú consentías los malos pasos de tus seres querido... Pero la realidad es que muchos no saben lo doloroso que es estar en esta situación... Estamos muertas en vida pero ellos solo ven el estigma que la cabrona autoridad alienta cuando señala que nuestros desaparecidos eran delincuentes o estaban involucrados con el narcotráfico.²⁰

Gloria Inés Peláez (2007), en el marco de la violencia generada por el narcotráfico en Colombia, precisa que el estigma social sobre las víctimas de la violencia es algo que se traslada de manera directa a sus familias pues están “contaminadas por la muerte violenta de sus allegados, sus dolientes portan la sanación social correspondiente, siendo segregados y temidos por el contagio de su condición” (p. 92).

Este “sentirse apestada”, como narra Mónica, es parte de esta sanación o ceguera social que surge y se alimenta no solo del estigma sobre la desaparición y el desaparecido, sino también de la autoafirmación de bondad e inmunidad que nos hace creer que esto (la desaparición) solo le pasa a la “gente que anda en malos pasos”, y la cual casi siempre imaginamos como personas con pocos estudios que viven en las periferias de la ciudad

²⁰ Conversación personal sostenida el 20 de octubre de 2017.

donde existe no solo violencia, sino también pobreza extrema que los conduce a unirse al narcotráfico.

Esta desaparición social-simbólica, en consecuencia, crea mecanismos de inclusión y exclusión donde algunos desaparecidos, en comparación con otros, adquieren más relevancia pública, social y mediática, ya que estos “son más parecidos a nosotros”²¹ y, en consecuencia, no existen dudas de que se trata de buenas personas, lo cual lleva a muchos a compartir sin dudarlos sus fichas de búsqueda o los convence de acudir a las acciones públicas (marchas, concentraciones, actos de memoria, etcétera), porque no hay sospechas de que ellos no debieron desaparecer jamás y, por tanto, es obligación del Estado localizarlos con vida.

La ambivalencia alrededor del estigma social sobre la desaparición y los desaparecidos incide en la invisibilización de miles de casos sobre los cuales se da una sospecha automática, pero también funge como una bisagra que articula el sentir de muchas de las familias de las y los desaparecidos que buscan físicamente a sus seres queridos, pero que, a la par, también disputan en el espacio público abiertamente la producción social de sentido que, desde los ámbitos gubernamentales, sociales y mediáticos impulsan el sentido criminalizante y estigmatizante con el que socialmente se vincula a la desaparición y al desaparecido.

Estos procesos tienen a los medios de comunicación como un salvoconducto natural de la producción y reproducción del estigma, pues no son pocas las veces en que desde el ámbito mediático/periodístico se da prioridad a los discursos oficiales que sitúan al desaparecido como responsable de su desaparición, y a la desaparición como una acción que solo es ejercida en el marco de una disputa entre integrantes de bandas rivales del narcotráfico; esta cuarta desaparición, la mediática, supone el

²¹ Como ocurriese con la desaparición de Javier Salomón Aceves Gastélum (27 años), Marco Francisco García Ávalos (20 años) y Jesús Daniel Díaz García (20 años), todos estudiantes de la Universidad de Medios Audiovisuales (CAAV), desaparecidos el 19 de marzo de 2018.

establecimiento de lógicas comunicacionales e informacionales donde el estigma se presenta como una categoría que homogeniza y despersonaliza al desaparecido al otorgarle y atribuirle una “identidad social” que no corresponde con su identidad personal (en tanto víctima). Cuando el estigma opera de esta manera, como sostiene Goffman (2006): “dejamos de ver a la persona total y corriente para reducirlo en un ser inficionado y menospreciado” (p. 12).

¿Qué imaginamos cuando vemos el rostro de un desaparecido en algún medio de comunicación o red social digital? ¿Qué nos dicen los medios de comunicación sobre las razones por las que las y los desaparecidos, así como sus familias, se convierten de manera forzada en víctimas? ¿Cómo se construyen las representaciones mediáticas de las víctimas de desaparición? ¿Cómo los colectivos de familiares de desaparecidos disputan estas mismas representaciones a través del uso y apropiación que hacen de sitios de socialización en línea?

Una representación mediática puede ser entendida como una formación cultural sintética que busca situar y fijar un tipo de significado particular sobre un sujeto, hecho o proceso que es nombrado o visibilizado a través de un medio de comunicación (Franco, 2019a); es decir, es una producción mediática que no solo hace visibles las representaciones sociales que ya se tienen sobre “un conjunto de conceptos, declaraciones y explicaciones originadas en la vida cotidiana y en el curso de las comunicaciones interindividuales” (Moscovici, 1981, p. 180), sino que a estas añade elementos discursivos y simbólicos con los cuales se busca disputar o imponer determinado sentido o significado respecto de aquello que se representa/produce.

A diferencia de las representaciones sociales, pero sin alejarse de ellas, las representaciones mediáticas utilizan los mitos y sistemas de creencias de las sociedades para posicionar determinados significados mediante los cuales buscan superponer otros sentidos que, en diversas ocasiones, pretenden que la materia de referencia y representación no sean ni los sujetos ni los hechos o procesos en sí mismos, sino aquellas representaciones propuestas desde quienes tienen la capacidad de modificar

las formas simbólicas que estas contienen; en este sentido, John B. Thompson (2006) precisa que

[...] la inserción de las formas simbólicas en los contextos sociales implica que, además de ser expresiones de un sujeto, estas formas son producidas generalmente por agentes situados en contextos socio-históricos específicos y dotados de recursos y habilidades de diversos tipos; las formas simbólicas pueden portar, de distintas maneras, las huellas de las condiciones sociales de su producción (p. 217).

Al respecto, Robledo (2015) precisa que

Dada la ausencia de este marco, las relaciones históricas actúan como el verdadero soporte de la existencia y permanencia del estigma, que niega las biografías de los desaparecidos y los enmarca en una serie de atributos y marcas sociales ajenos a su existencia (p. 100).

De ahí que la desaparición mediática que sufren las y los desaparecidos en México, así como sus familias, es un elemento clave para entender las luchas que los colectivos de familiares de desaparecidos hacen para revertir el estigma del desaparecido vigente en la sociedad y los medios de comunicación en el marco de “la crisis de representación” que hoy rodea la crisis humanitaria de las desapariciones en México:

En el marco de la guerra contra las drogas, gran parte de la lucha de los familiares de desaparecidos, desde el inicio de su presencia en el terreno público en 2011, ha consistido en la recuperación de la honra de sus seres queridos y el cuestionamiento a los discursos que señalan a las víctimas como daños colaterales, como cómplices o cómplices del conflicto. Esta lucha se sostiene en el propósito de superar la crisis de representación mediante la cual el sujeto ha sido despojado de su identidad para ser consignatario de atributos generales que lo desubjetivan. En este proceso se presenta un doble discurso de culpabilización y victimización en el que se juega el reconocimiento de los desaparecidos (Robledo, 2015, p. 101).

Este esfuerzo por reconfigurar la representación gubernamental, social y mediática de sus desaparecidos ha sido para ellos una tarea vital por la presencia de “un estigma criminalizante” sobre las desapariciones y los desaparecidos. Erradicar el estigma, pensado desde la óptica de Goffman (2006), ayudaría a eliminar la manera en que mediáticamente se niegan los rasgos del desaparecido para otorgarle una característica genérica, la del criminal.

La lucha contra el doble discurso que estigmatiza a los desaparecidos y a quienes los buscan constituye una de las principales enseñanzas que los colectivos de familiares de desaparecidos en México nos han dejado. Todo este esfuerzo debiera ser recuperado para generar acciones que devuelvan a los desaparecidos su nombre, identidad e historia de vida.

Por ello, es importante que del campo disciplinar de la comunicación se cuestione de manera seria: 1) ¿qué tipo de representaciones generan los medios de comunicación en México alrededor de la desaparición y los desaparecidos?; 2) ¿cómo es que las representaciones mediáticas (y las formas simbólicas contenidas en ellas) de las desapariciones y los desaparecidos son “valoradas, evaluadas, aprobadas o refutadas” por las familias de estas víctimas?; y 3) ¿qué tipo de insumos comunicacionales generan las familias y los colectivos de desaparecidos en México para disputar la producción de sentido alrededor del estigma social que proviene de las narrativas gubernamental y mediáticas?

Esta última pregunta es muy relevante porque la actual condición comunicacional (Orozco, 2014) que experimentamos como sociedad ha llevado a que la mayoría de los colectivos de familiares de desaparecidos en el país posean no solo sus propias páginas web, sino también diversas cuentas en redes sociales digitales (Facebook, Twitter, Instagram o YouTube) desde las cuales emiten sus propios comunicados, posicionamientos y producciones audiovisuales (fotografías, videos y grabaciones en vivo) para dar cuenta por sí mismos, independientemente de los medios, de sus acciones, búsquedas y exigencias de justicia (Franco, 2019b).

De ahí que se proponga el modelo analítico de la *cuádruple desaparición* como una apuesta teórico-metodológica para pensar las fases de desaparición que en México atraviesa no solo la víctima de este delito (el desaparecido y la desaparecida), sino también los familiares que le buscan y exigen al Estado búsqueda y justicia.

En el Gráfico 3 se presenta un esquema de la cuádruple desaparición de personas en México; estas fases o procesos ocurren de manera concatenada y siempre están anclados al espacio vital de vida y lucha que las familias o colectivos emprenden en la búsqueda de las y los desaparecidos. Por ello, cualquier indagación siempre requerirá del acercamiento a la vida e historias de vidas de las víctimas de este delito de lesa humanidad.

Gráfico 3



Fuente: Producción del autor.

El modelo se compone de cuatro fases de análisis que parten del hecho delictivo para dar cuenta del tortuoso camino que se tiene que transitar para exigir que las autoridades cumplan con su obligación de búsqueda y justicia; por ello, se hace énfasis en los procesos sociohistóricos y socioculturales que se circunscriben a la construcción de la representación social y mediática del desaparecido, pues se cree que en estas fases de la desaparición de una persona se articulan los estigmas con los que se piensa social y mediáticamente a las y los desaparecidos, lo cual es clave en su desaparición social-simbólica y en su invisibilización mediática (Franco, 2019b).

El modelo, en este sentido, propone que, al analizar estas cuatro diferentes desapariciones que experimenta un desaparecido y su familia en México, se podrá dar cuenta de la complejidad social y simbólica que existe alrededor de la comisión de este delito; se trata, entonces, de una concurrencia fragmentada donde cada una de estas desapariciones no solo constituye una parte de la catástrofe (Gatti, 2017), sino también un elemento central del duelo y el drama social (Robledo, 2017) que implica la desaparición de una persona.²²

²² Robledo (2017) también propone un modelo analítico para el estudio del drama social de la desaparición, basada en las propuestas teóricas de Victor Turner. Propone, igualmente, cuatro fases: 1) el quiebre de lo regular; 2) la crisis; 3) la acción de desagravio, y 4) la reintegración. Con ellas intenta entender el comportamiento social dentro del proceso de drama que implica una desaparición. El modelo aquí propuesto no se enfoca en el drama social *per se* sino en el proceso de construcción de las representaciones sociales y mediáticas tanto de la desaparición como de los desaparecidos en cada una de las cuatro desapariciones aquí propuestas. Ambos modelos, sin embargo, apuntan a entender cómo es que la desaparición se ancla en la vida social de sus víctimas modificando de raíz su biografía y lazos sociales.

A manera de conclusión

En este texto se realizó un esfuerzo por presentar una propuesta analítica (*in becoming*) para analizar tanto la desaparición como a las y los desaparecidos a través de la vida social que los contiene y ancla a un contexto social específico; se sostiene que en México no se desaparece solo una vez, sino cuatro veces, ya que el contexto social en que tienen lugar las desapariciones se enmarca en una grave crisis humanitaria propiciada por un deterioro institucional donde no existe la voluntad humana ni política para hacer frente a esta problemática que vulnera, a diario, los derechos humanos de los desaparecidos y sus familias.

Las diversas manifestaciones de la violencia política y criminal que hoy coexisten en México y que están siendo operadas a través de la narcomaquinaría y sus prácticas de necropolítica y capitalismo gore hacen evidente la necesidad de edificar, de manera transdisciplinar, modelos teórico-analíticos que permitan la comprensión del terrible momento que vivimos.

Momento que debe ser analizado no solo a través del narcoempoderamiento con el que Sayak Valencia (2016) explica que opera el capitalismo gore, sino también a través de la presencia y lucha ciudadana que en el espacio público genera acciones “contramáquina” que, siguiendo la propuesta teórica de Reguillo (2011), son “un conjunto de dispositivos, aunque frágiles, intermitentes y poco expresivos”, que nos han permitido desplegar una serie de acciones con las cuales se ha logrado “resistir, visibilizar y sustraer poder a la *narcomáquina*”, pero también a la maquinaria institucional que de forma sistemática niega la crisis que padecemos.

Por ello, también debemos dar cuenta de la sustracción de poder que las familias de las y los desaparecidos han generado como reacción, respuesta y contrarrespuesta a los ejercicios de violencia de los que son víctimas. El

camino es largo, pero la lucha por el respeto a los derechos humanos de todas y todos los desaparecidos (y las víctimas de la violencia en general) merecen que nuestras acciones contramáquina, contranarrativa oficial y mediática sigan creciendo en forma y sentido, ya que la grave crisis de derechos humanos en México nos obliga a dejar “la fragilidad, la intermitencia y la no expresión” para dar paso a acciones personales y colectivas capaces de revertir las múltiples violencias que nos constriñen.

El reto está en pensar que las desapariciones, así en plural, nos atañen porque en ellas radica un “yo desaparecido” que propone dos opciones: la indolencia o la esperanza. La primera nos separa de las y los desaparecidos e incrementa el estigma que existe sobre ellos, pero la segunda tiende un puente humanitario entre ambos, el cual hace posible el entendimiento de los derechos humanos como un acto colectivo y no únicamente individual.

¶*Porque vivos se los llevaron: vivos los queremos!*

Referencias

- Artículo 19 (2020). Periodistas asesinados y desaparecidos en México. Disponible en <https://articulo19.org/periodistas-asesinados/> y <https://articulo19.org/periodistas-desaparecidos/>. Consultado el 18/03/2020.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Madrid: Paidós.
- Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos, A.C. (CMDPDH) (2020). *Episodios de desplazamiento interno forzado en México. Informe 2018*. Ciudad de México: CMDPDH. Disponible en <http://cmdpdh.org/desplazamiento-interno-forzado-en-mexico-cifras-2018/>.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) (2001). *Informe Especial sobre las Quejas en Materia*

- de Desapariciones Forzadas Ocurredas en la Década de los 70 y Principios de los 80*. Disponible en http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2001_Desapariciones70y80.pdf. Consultado el 19/02/18.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) (2017). *Informe Especial sobre Desaparición de Personas y Fosas Clandestinas en México*. Disponible en <https://tinyurl.com/2ss8b8zx>. Consultado el 16/08/2018.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) (2018). *Informe de actividades 2017 en la defensa y promoción de los Derechos Humanos en México*. Disponible en <http://informe.cndh.org.mx/>. Consultado el 16/03/2019.
- Corte Penal Internacional (CPI) (2002). *Estatuto de Roma*. Disponible en [http://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/rome_statute\(s\).pdf](http://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/rome_statute(s).pdf). Consultada 18/01/2018.
- Dulitzky, A. (2017). *Desapariciones forzadas: las contribuciones de América Latina y de José Zalaquett*. Homenaje a José Zalaquett.
- Ferrándiz, F. (2010). De las fosas comunes a los derechos humanos: El descubrimiento de las desapariciones forzadas en la España contemporánea. *Revista de Antropología Social*, 19, 161-190.
- Franco, D. (2016). The Human Right to Identity and the Media Reconstruction of the Missing Persons' Memory in Mexico. En S. Jagtar (coord.), *Media and Information Literacy: Reinforcing Human Rights, Countering Radicalization and Extremism* (pp. 61-72). París: UNESCO.
- Franco, D.; Souza, D. y Guerrero, H. (2017). Las rastreadoras de ElFuerte. *ZonaDocs*. Disponible en <http://www.zona-docs.com/930401/>. Consultado el 23/01/20.
- Franco, D. (2019a). Tecnologías de esperanza. Apropiaciones tecnopolíticas para la búsqueda de personas desaparecidas en México. El caso de Las Rastreadoras del

- Fuerte. *Comunicación y Sociedad*, 1-29. <https://doi.org/10.32870/cys.v2019i0.7280>.
- Franco, D. (2019b). The quadruple disappearance: Analytical proposal to reflect the social and media representation of the victims of disappearance in Jalisco, Mexico. *Revista Políticas, Globalidad y Ciudadanía*, 5 (9), 80-97. Recuperado de <http://revpoliticas.uanl.mx/index.php/RPGyC/article/view/113>.
- Gatti, G. (2006). Las narrativas del detenido-desaparecido (o de los problemas de la representación ante las catástrofes sociales). *Confines*, 2, 27-38.
- Gatti, G. (coord.) (2017). *Desapariciones. Usos locales, circulaciones globales*. Colombia: UANDES.
- Goffman, E. (2006). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amarrortu.
- Hispanics in Philanthropy (HIP) (2017). *La trata de personas en México. Una mirada desde las organizaciones civiles*. Ciudad de México: Senado de la República. Disponible en http://www.senado.gob.mx/comisiones/trata_personas/docs/trata.pdf. Consultado: 13/03/19.
- Open Society Justice Initiative (2016). *Atrocidades innegables: Confrontando crímenes de lesa humanidad en México*. Open Society Foundation: New York. Disponible en <https://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/undeniable-atrocities-esp-2nd-edition.pdf>. Consultado el 23/02/2018.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1978). Resolución 33/173. *Personas Desaparecidas*. Disponible en <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/33/173&Lang=S>. Consultado: 07/01/19.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1993). Resolución 47/133. *Declaración sobre la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas*. Disponible en <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/47/133&Lang=S>. Consultado: 03/01/20.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (2006). *Convención Internacional para la protección de todas*

las personas contra las desapariciones forzadas. Disponible en <http://www.ordenjuridico.gob.mx/TratInt/Derechos%20Humanos/PI13BIS.pdf>. Consultado: 03/01/20.

Orozco, G. (2014). *Televidencias: comunicación, educación y ciudadanía*. México: UdeG.

Peláez, G. (2007). Los duelos en el cuerpo físico y social de mujeres víctimas de la violencia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 5, 75-95.

Mahlke, K. (2017). Figuraciones fantásticas de la desaparición forzada. En G. Gatti (coord.), *Desapariciones. Usos locales, circulaciones globales* (pp. 75-98). Colombia: UANDES.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

Moscovici, S. (1981). On social representations. En J.P. Forgas (comp.), *Social cognition. Perspectives on everyday understanding* (pp. 181-210). Londres: Academic Press.

Registro Nacional de Personas Extraviadas y Desaparecidas (RNPEDNO) (2021). *Informe estadístico*. Ciudad de México: Secretaría de Gobernación. Disponible en <https://rnped.segob.gob.mx/>. Consultado en 03/08/2021.

Red TDT (2017). *Informe: La Esperanza no se agota. Situación de personas defensoras de los derechos humanos durante la Presidencia de EPN*. Ciudad de México: Red TDT. Disponible en <https://redtdt.org.mx/acciondefensores/index.php/2017/09/05/personas-defensoras-en-el-periodo-de-epn/#page/7>. Consultado el 11/04/2018.

Reguillo, R. (2011). La narcomáquina y el trabajo de la violencia: Apuntes para su decodificación. *e-misférica*, 8(2), #Narcomáquina. Disponible en <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-82/reguillo>. Consultado: 28/02/17.

Robledo, C. (2015). El laberinto de las sombras: desaparecer en el marco de la guerra contra las drogas. *Revista de Estudios Políticos*, 23, 89-108.

- Robledo, C. (2016). Genealogía e historia no resuelta de la desaparición forzada en México. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 55, 93-114.
- Robledo, C. (2017). *Drama social y política del duelo. Las desapariciones de la guerra contra las drogas en Tijuana*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (SESNSP) (2021). *Incidencia delictiva del fuero común*. Ciudad de México: Secretaría de Gobernación. Disponible en <http://secretariadoejecutivo.gob.mx/incidencia-delictiva/incidencia-delictiva-fuero-comun-nm.php>. Consultado el 31/07/2021.
- Souza, D. (2018). *La construcción de memoria sobre las víctimas de la violencia en Lagos de Moreno, Jalisco, desde la lucha de sus familiares (2013-2017)*. Tesis de Maestría. Universidad de Guadalajara.
- Thompson, J. (2006). *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Valencia, S. (2016). *Capitalismo gore. Control económico, violencia y narcopoder*. Barcelona: Paidós.

Huellas de la Memoria

Un registro de las violencias del Estado y las resistencias desde abajo

MAY-EK QUERALES MENDOZA

Introducción

En 2014 Alfredo González, escultor y activista, comenzó a charlar con varias madres de personas desaparecidas para ofrecerles hacer memoria grabando frases que describieran su lucha sobre un par de zapatos que hubiesen utilizado en sus procesos de búsqueda. La idea circuló y llamó la atención de varias personas dedicadas a la búsqueda que empezaron a expresar su voluntad de participar en la propuesta.

Conforme empezamos a recibir zapatos enviados desde todo el país, e incluso desde el extranjero, la propuesta devino proyecto de memoria y, en 2018, nos asumimos como colectivo Huellas de la Memoria. Desde ahí escribo este texto, con la intención de extender la reflexión compartida entre las y los compañeros del colectivo sobre la construcción-producción de la memoria sobre la desaparición forzada en México.

Aun cuando en nuestra labor nos apoyamos en herramientas del arte, recuperamos repertorios regionales para la representación de la lucha y tenemos un compañero escultor y una compañera pintora, consideramos importante aclarar que no nos asumimos como un colectivo artístico. Esto no ha impedido que una muestra de nuestro trabajo haya sido exhibida en galerías, o que durante 2018 las Huellas hayan circulado por diversos museos en Europa y

América Latina. Estas experiencias nos han permitido tener la certeza de que nuestras metas no giran alrededor del circuito del arte. En él hemos encontrado dificultades para que sea respetada nuestra intención de denuncia política con carácter histórico.

En el circuito del arte hay una representación hegemónica sobre las secuelas que dejan tras de sí las guerras y la memoria que puede producirse alrededor de ellas. Es una representación anclada en la idea de exterminio que amonтона zapatos o prendas de las víctimas para conmover al espectador con la devastación.

Nuestro proyecto propone modificar la mirada. Consideramos que la memoria que se convoca desde zapatos apilados y abandonados solo recupera la representación de la maquinaria de guerra y su producción de despojos humanos. A partir de la idea de que “la cultura nunca debe entenderse como un repertorio homogéneo, estático e inmodificable de significados” (Giménez, 2009, p. 10), nos distanciamos de esas formas de representación con la intención de contribuir a memorializar la resistencia frente a la desaparición forzada.

En tanto la memoria no solo es representación, sino un proceso de construcción, nos hemos planteado como objetivo la producción de *Huellas* que registren la memoria de las y los buscadores que denuncian la desaparición forzada en México desde la década de 1960. En el colectivo recuperamos como punto de partida que la desaparición de personas no es un hecho reciente y que no surge ni con la guerra contra las drogas que Felipe Calderón declaró cuando era presidente, ni con la desaparición de los normalistas de Ayotzinapa el 25 y 26 de septiembre de 2014. La desaparición de personas forma parte de un plan estructurado para perpetuar el terror y tener el control de la población y los territorios.

Desde la década de 1960 los territorios de nuestro país han sido invadidos paulatinamente por las prácticas que constituyen la desaparición de personas. Circuitos de

detención clandestina y las rutas institucionales e ilegales, que se han diseñado para ocultar el paradero de una persona, se han entrecruzado con la participación de integrantes del crimen organizado y el interés en nuestros recursos naturales por parte de organizaciones transnacionales, para convertir a más de noventa mil personas en el blanco de uno de los crímenes más atroces.

Construida a raíz de la denuncia que madres argentinas realizaron en la Plaza de Mayo, la categoría detenido-desaparecido, origen del concepto desaparición forzada, comprendía únicamente a las víctimas que eran desaparecidas por agentes estatales poniendo bajo cierta invisibilidad, cuando no estigmatización, a las personas que eran desaparecidas por otro tipo de actores. Esta distancia conceptual comenzó a disiparse en los encuentros regionales entre colectivos, en la marcha por la dignidad nacional iniciada en 2012 y, a partir del 30 de agosto de 2014, cuando colectivos de familias en todo el país y en Centroamérica coincidieron en la denuncia pública de la desaparición de personas en México (esta es una de las semillas del hoy conocido Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México).

A partir de ahí las familias comenzaron a desarrollar procesos para que todas las víctimas sean reconocidas como personas desaparecidas y sean buscadas con la misma urgencia. Con ello han demostrado su capacidad para incorporar perspectivas complejas, contradictorias, impuras e imperfectas; escapando en muchos casos a la dicotomía víctima-victimario.

Amplia fue la revisión teórica y jurídica realizada en México por especialistas para determinar si existían puntos de equivalencia entre una desaparición cometida por, o con la aquiescencia de, agentes gubernamentales (ya sean policías, de cualquiera de las múltiples agencias, o miembros de las fuerzas armadas) y aquella cometida por miembros de grupos del crimen organizado. Esta discusión tuvo como resultado la aprobación de la Ley General en Materia de Desaparición Forzada de Personas, Desaparición Cometida

por Particulares y del Sistema Nacional de Búsqueda de Personas, cuyo gran avance radica en reconocer que aun cuando el victimario sea un integrante del crimen organizado la situación de desaparición es innegable como hecho victimizante. Tristemente esta ley ha venido a agregarse a los circuitos burocráticos de indiferencia, borramiento e invisibilización de las víctimas y sus familias.

Huellas de la Memoria, instalación de Huellas, 24 de febrero de 2020



Fotografía de la autora.

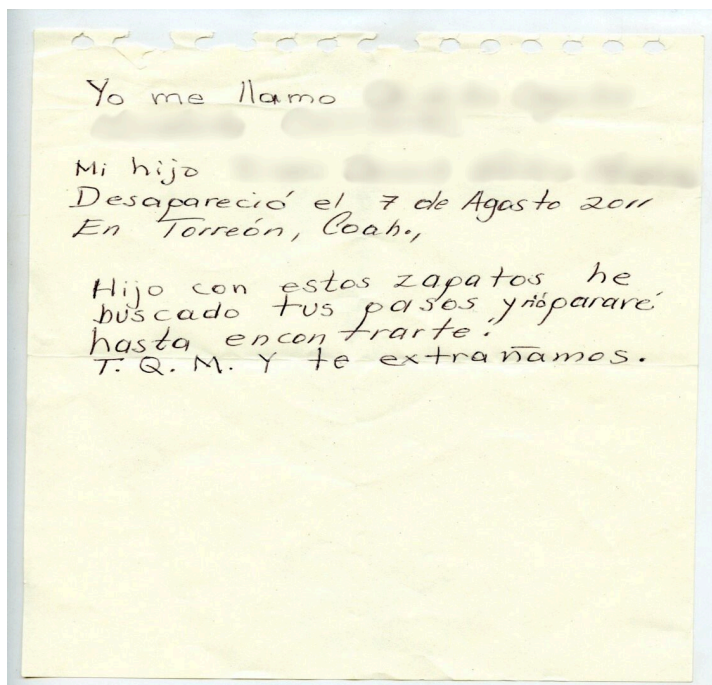
Huellas de la Memoria

Desde 1960 las familias de las personas desaparecidas han producido, parafraseando a Gilly (2006), la historia a contrapelo de la represión. Las familias han resistido los esfuerzos institucionales por negar el paradero de sus seres queridos y la experiencia de los sobrevivientes, las familias han hecho lo posible por permanecer en pie y exigir la presentación con vida de toda persona desaparecida. Hablamos de una historia tejida con las lágrimas, pero también con el valor de miles de familiares que han logrado sobreponerse al terror para alzar la voz y denunciar.

Es aquí donde se eslabona el trabajo de Huellas de la Memoria. Somos un colectivo cuyo objetivo es hacer memoria, construirla, reconstruirla, resignificarla, recuperarla, difundirla y sembrarla en el corazón de esta sociedad olvidadiza. Al aproximarnos a las y los buscadores disputamos el territorio al silencio y a la normalización del crimen.

¿Cómo se produce una huella de la memoria? Quien busca escribe sobre un papel los datos del evento: día, mes, año y lugar en que su ser querido fue desaparecido y, en ocasiones, hay quien agrega el nombre y grupo delincuencia de pertenencia del perpetrador. Una vez concluida la escritura, suelen doblar el papel y colocarlo dentro de uno de los zapatos que donan al colectivo para que grabemos sobre ellos el mensaje.

Carta de María de los Ángeles Mendieta Quintana



Fotografía del archivo de Huellas de la Memoria.

Grabamos la memoria, trazamos las palabras sobre las suelas de los zapatos y luego recorremos el trazo con una gubia. La imprimimos, la exponemos, la contamos, queremos hacerla verbo, volverla acción, preservarla en el presente para tener futuro. Intentamos recuperar la memoria de quienes faltan, juntamos la memoria de quienes buscan, de quienes caminan, de quienes exigen. La memoria de todas y todos, la memoria de ustedes, la memoria nuestra. Buscamos acuerpar la memoria de los indignados, de quienes le seguimos apostando a la vida, con la ausencia a cuestas, pero con la lucha de todos los días.



Fotografía del Archivo de Huellas de la Memoria.

Trabajamos con los zapatos de las buscadoras con la meta de honrar su lucha; buscamos hacer presentes a las buscadoras y los buscadores en múltiples espacios a través de sus zapatos. Con sus huellas intentamos mostrar la continuidad histórica de una práctica que se ha perpetuado a lo largo del territorio mexicano.

Nuestro trabajo se hace a contrapelo, se yergue sobre redes solidarias que se construyen de a poco, granjeándose la confianza de las familias y caminando con ellas; construyendo espacios de diálogo y escucha. Trabajamos con los zapatos de las buscadoras con la meta de honrar su lucha; buscamos hacer presentes a las y los buscadores en múltiples espacios a través de sus zapatos. En las instalaciones colocamos las huellas en orden cronológico para que el visitante pueda observar la continuidad de una práctica que se esparce a lo largo del territorio mexicano.

Frente a la desmemoria y el olvido, elegimos el color. Gilberto Giménez (2009) nos dice que la memoria colectiva requiere de marcos sociales, nosotros miramos hacia

los repertorios compartidos en América Latina y asignamos colores a las huellas de acuerdo con la historia que les acompaña: elegimos el color verde para recalcar la esperanza que vemos en el andar de cada buscador y buscadora; el color naranja para quien logró sobrevivir a un proceso de desaparición, personas que estuvieron en las garras de la detención clandestina y lograron salir con vida de ella; con el color rojo mostramos las huellas de quienes fueron asesinados en el proceso de búsqueda y en color negro indicamos las huellas de quienes fallecieron sin haber localizado a su ser querido.

Desde hace un par de años, el colectivo ha sido convocado para acompañar a las madres en eventos conmemorativos; ya sea la Marcha de la Dignidad Nacional realizada cada 10 de mayo (Día de las Madres en México) desde 2012, o la fecha de desaparición de sus hijos. Mauricio Gaborit (2006) nos dice que las conmemoraciones son de capital importancia para la reparación del tejido social, la recuperación de la memoria histórica y la recuperación socioafectiva de personas y comunidades. De esta forma, las Huellas han sido incorporadas en procesos de conmemoración significativos para las madres y se han convertido en un recurso dentro de los procesos que cada una lidera en su comunidad. Asimismo, hemos recibido Huellas de personas buscadoras en múltiples estados del país. En cierta forma procuramos grabar un camino visible entre las múltiples búsquedas que se realizan en el país desde la década de 1960.

La memoria es pública

En 2017 Huellas de la memoria logró trazar por primera vez un camino entre las calles de la Ciudad de México. Ante el crecimiento de nuestro acervo, decidimos imprimir las Huellas en una manta como una forma de mostrarlas a la mirada pública y, al mismo tiempo, acompañar con ellas

los pasos de las buscadoras en sus marchas. En cierta forma, transportar el lienzo de tela en las marchas sintetiza en una imagen el trabajo de memoria: requiere el esfuerzo de varias personas que caminan juntas para sostener y distribuir el peso de historias individuales entrettejidas sobre la tela. Una vez que se llega al lugar del mitin el largo lienzo exige el cuidado colectivo para que se respete su espacio y no caminen por encima de él.

Marcha del 10 de mayo de 2017



Fotografía del Archivo de Huellas de la Memoria.

El 19 de enero de 2020 Huellas de la Memoria inició un proceso de marcaje permanente sobre el espacio público. Ese día se colocó el primer grupo de huellas impresas en mosaico sobre uno de los muros que rodea la Glorieta Insurgentes, justo frente a las oficinas de la Fiscalía General de la República (FGR) en la Ciudad de México. El acto fue convocado por Ana Enamorado para exigir, nuevamente, justicia por la desaparición, diez años atrás, de su hijo Oscar Antonio López Enamorado.

En el acto de marcar el espacio público extendimos la invitación a las y los buscadores y sobrevivientes que han compartido sus huellas con la labor del colectivo. Trabajamos con ellos para que instalen con sus propias manos la marca de memoria que apuntará hacia los trabajadores de la FGR. El objetivo es que cada vez que entren y salgan del edificio vean los rostros de las personas desaparecidas y las huellas de quienes les buscan.

El 24 de febrero de 2020 se realizó una segunda instalación de huellas frente a la FGR, a la que acudió Melchor Flores, padre de Melchor Flores “el Vaquero Galáctico”, desaparecido en febrero de 2008 en la ciudad de Monterrey. Don Melchor tomó el mosaico con las huellas de su hijo; lo sujetó con firmeza y lo colocó sobre la pared; cerró su puño derecho y con la palma golpeó suavemente, pero con firmeza, para que se adhiriera al muro. Después sostuvo unos minutos el mosaico y deslizó su mirada humedecida sobre las huellas. Un reportero le preguntó qué pensaba en ese momento y Don Melchor le respondió:

Es un momento muy difícil para mí, en lo personal, para mí es una fecha en cierto modo muy fuerte porque, por azares del destino, mañana cumple 11 años de desaparecido mi hijo. Este evento para mí es muy fuerte y es una forma de visibilizar a mi hijo hacia las autoridades que no hacen lo que les corresponde y seguimos igual, como hace 11 años con las manos vacías; porque el que te den un apoyo económico no se puede comparar con el amor que le tengas a un hijo. Para mí es muy importante esta fecha y con gusto vengo a hacerlo

y con todo el cariño, si él me escucha al rato, mañana, quiero que sepa que sigo en esta lucha porque el amor es más grande y más fuerte que el sufrimiento por todo lo que hemos pasado, por todos los desprecios que nos ha hecho el gobierno, porque nos desprecia. Él quisiera que no hiciéramos esto, él quisiera que no hiciéramos nada, pero no. Con todo gusto y con todo cariño, con todo amor para mi hijo sigo en esta lucha (Pérez, 2020).

Aunque este nuevo camino para las Huellas se entretejió con la pandemia por covid-19, durante 2020 tuvimos un par de acciones más en la vía pública. Así, el 26 de septiembre de ese año acompañamos las acciones de protesta y exigencia de justicia de las madres y padres de los 43 estudiantes de Ayotnizapa. Ese día, las huellas se cimbraron y acompañaron el grito unísono de los normalistas “Porque vivos se los llevaron, ¡vivos los queremos! Ahora, ahora, se hace indispensable, presentación con vida y castigo a los culpables ¡ayotzi vive, la lucha sigue, ayotzi vive vive, la lucha sigue sigue!”.

Las huellas de las madres y padres de los 43 fueron instaladas en un tejido de manos que materializan la idea de que la memoria es colectiva, la construimos y la sostenemos entre todos. Esta práctica se ha reproducido en esa apropiación del espacio público, en la que los integrantes del colectivo no somos los protagonistas sino facilitadores de un acto que nos trasciende como personas y que va más allá de la materialidad del grabado de la Huella original. Bajo esta perspectiva vemos con agrado la apropiación que algunas familias han realizado sobre el muro en el cual hemos venido trabajando. A partir de septiembre de 2020 empezamos a encontrar otras piezas sobre el muro, entre las Huellas ahora es posible observar fichas de búsqueda plasmadas en mosaico.

Hasta ahora, la única meta que nos hemos trazado como colectivo es colaborar en la reconstrucción de la memoria de la desaparición forzada en México. Todos nuestros esfuerzos se dirigen hacia esa meta y en el camino hemos

aprendido que los actos de memoria articulan posibilidades de reivindicación para las víctimas y sus familias, al colocar sus nombres en el espacio público, producen una operación que posibilita dignificar los sentimientos de los sobrevivientes.

Bajo esta lógica, el 9 de mayo de 2021 se colocaron también las huellas de personas que buscan a sus seres queridos desde Centroamérica. Colocamos en ese espacio los rostros de las personas migrantes que desaparecieron en su tránsito por México, mostrando una faceta de la desaparición que a veces se olvida: la nacionalidad de una persona no le niega, en ninguna circunstancia, el derecho a la justicia ni el derecho a ser buscada. Visibilizar y nombrar permite reconstruir la historia desde otro lugar, desde abajo y más allá de las fronteras.

A manera de cierre

En Huellas de la Memoria reconocemos a las familias de personas desaparecidas como luchadoras incansables y constructoras de paz, son ellas quienes han desarrollado esfuerzos de imaginación ética, varias madres han mirado de frente a victimarios, les han abrazado y han hablado con ellos para indagar sobre el paradero de sus seres queridos. Al hacerlo han reconocido que, aun habiendo cometido actos de crueldad, los victimarios son pequeños, incluso diminutos, con un corazón que late igual que el propio.

Ha sido el trabajo de las familias el que ha orientado nuestros criterios de producción de objetos para la memoria hacia rumbos de apertura ideológica y metodológica, la memoria en la cual colaboramos procura recuperar el registro de todas las personas desaparecidas.

Dicha memoria construye historia frente a los números, a las estadísticas, a los expedientes y a los casos: las personas desaparecidas no son cifras, su búsqueda y su historia son

únicas. Cada Huella dice eso. No fueron “levantados”, no “se desaparecieron”, no “se extraviaron”, no “se fueron”, ni ninguna referencia utilizada para disminuir la responsabilidad del Estado en la desaparición, el dolor y la incertidumbre que desde hace décadas tenemos en nuestro país. En nuestro trabajo y nuestro posicionamiento cambiamos el “se” por el “fue” o “fueron” desaparecidos, porque en todas estas historias están los culpables: militares, policías, paramilitares, parapolicias y demás grupos que existen por voluntad del Estado mexicano.

Cuando hablamos de memoria nos referimos a un proceso, algo en movimiento y permanente construcción y cuya defensa debe ser persistente. La memoria afirma la vida, en palabras de Eduardo Galeano: “Los desaparecidos no desaparecen, ni desaparecerán mientras estén vivos en la memoria de quienes se reconocen en ellos”.

Si bien en México las familias de personas desaparecidas pueden ser nombradas como constructoras de paz, no debemos olvidar que la violencia sistémica que produjo la desaparición de sus seres queridos sobrepasa el cuerpo y la persona de los perpetradores. Pese al trabajo constante que realizan las y los buscadores, la maquinaria de producción del terror sigue funcionando y en varias ocasiones ha redirigido su objetivo precisamente hacia quienes trabajan en la construcción de paz.

Así, el 19 de julio de 2019 fue asesinada Zenaida Pulido Lombera en una carretera en Michoacán, después de haber participado en la V Caravana Internacional de Búsqueda realizada en dicho estado. De esa manera Zenaida se incorporó a la fila de 14 personas defensoras de derechos humanos asesinadas en México durante 2019, y en su homicidio resuena la impunidad que rodea los casos de otras mujeres asesinadas para acallar su búsqueda y exigencia de justicia: Miriam Elizabeth Rodríguez Martínez fue asesinada en Tamaulipas el 10 de mayo de 2017; Doña Cornelia Guevara, asesinada el 15 de enero de 2016; Sandra Luz Hernández, asesinada en Sinaloa el 12 de mayo de 2014 y Marisela

Escobedo, asesinada en Chihuahua el 16 de diciembre de 2010.

En este contexto, en el que las violaciones a derechos humanos no solo se han mantenido constantes, sino que se han incrementado, ¿es posible hablar sobre una cultura de paz? Esta cultura se cimenta sobre una metodología relacional, es decir, observar los fenómenos en sus relaciones mutuas y que, aun cuando existan interpretaciones opuestas, los actores trabajen en reconocer como válidos todos los puntos de vista. ¿Es esto posible en un contexto como el nuestro? Si la validez coquetea con el reconocimiento, ¿es posible reconocer a los actores políticos que se amparan en el discurso de paz para producir diferenciación entre las víctimas y que, tiempo después, desacreditan sus exigencias?

Pensemos, por ejemplo, que cuando Andrés Manuel López Obrador asumió la presidencia aseguró que se investigaría a fondo, se conocería la verdad y se castigaría a los responsables por la desaparición de los 43 normalistas de Ayotzinapa. Casi un año después, el actual presidente del país dijo en una de sus conferencias que en el caso de los jóvenes de Ayotzinapa no se podía hablar de crímenes de Estado.

El lenguaje está dotado de poder y en tanto no se localice a las personas desaparecidas, no se castigue a los responsables ni se generen lógicas restaurativas en las comunidades, hablar de cultura de paz parece más un recurso demagógico y una simulación que una apuesta comprometida con la resolución efectiva de los conflictos.

Referencias

Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión (17 de noviembre de 2017). Ley General en Materia de Desaparición Forzada de Personas, Desaparición Cometida

por Particulares y del Sistema Nacional de Búsqueda de Personas.

Gaborit, M. (2006). Memoria histórica: revertir la historia desde las víctimas. *ECA. Estudios Centroamericanos*, 61 (693-694), 663-684.

Gilly, A. (2006). *Historia a contrapelo. Una constelación*. México D. F.: Editorial Era.

Giménez, G. (2009). Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. *Frontera Norte*, 21 (41), 7-32.

Pérez, P. (24 de febrero de 2020). Transmisión en vivo. Facebook. <https://tinyurl.com/y93b9z3k>.

Protocolo Estandarizado de Búsqueda Ciudadana en Sitios de Exterminio al sur de Tamaulipas, México

GRACIELA PÉREZ RODRÍGUEZ, EVENCIO PÉREZ RUIZ, SARA LÓPEZ CERÓN
DE MILYNALI RED CFC, A.C.¹

Introducción

La desaparición de personas es una técnica utilizada desde mediados del siglo pasado, ideada con el objetivo de ocultar el paradero de personas detenidas en conflictos bélicos, para negar algún tipo de comunicación con su familia o para ocultar su muerte y, por ende, su cuerpo. En la actualidad, grupos civiles armados continúan ejecutando este tipo de prácticas inhumanas sobre personas inocentes con fines

¹ Milynali Red es una asociación civil sin fines de lucro que respalda a más de 300 familias con personas desaparecidas en diferentes partes del estado de Tamaulipas. Milynali Red lleva el nombre de la única hija de la fundadora, Milynali Piña Pérez, quien fue desaparecida junto con su tío, Ignacio Pérez Rodríguez, y sus tres primos, Aldo de Jesús Pérez Salazar y José Arturo y Alexis Domínguez Pérez el 14 de agosto de 2012 en Cd. Mante, Tamaulipas, cuando regresaban de un viaje a EUA a su estado de origen, San Luis Potosí, México. Desde entonces, la fundadora del colectivo se ha dedicado a la búsqueda de sus familiares y en el camino se han unido familias que, en su lucha por encontrar a sus amados desaparecidos, han conformado este colectivo. Por lo que nuestra misión se concentra en la búsqueda en campo, gestión y coordinación de las búsquedas que se realizan en campo al sur de Tamaulipas, tanto de manera independiente, como en colaboración con diferentes instancias del gobierno mexicano. Asimismo, han ido integrando personas solidarias que con sus experticias abonan a nuestras búsquedas ciudadanas con el objetivo de que seamos reconocidas/os como actores sociales autónomos capaces de emprender y dirigir proyectos ante esta necesidad tan sensible para nosotros y ante la inacción del Estado mexicano, a raíz de reconocer necesario conformarnos como colectivos de familiares y crear un espacio de convergencia entre nosotros.

como la trata o para esparcir el terror sobre determinadas poblaciones.

En lo relativo al ocultamiento de los cuerpos sin vida, en varias regiones de México, como Tamaulipas, han pasado de inhumarlos clandestinamente a desintegrarlos/disolverlos mediante diversos métodos. Hasta hace algunos años el más conocido de ellos se basaba en el uso de la sosa cáustica, en lugares como Baja California. No obstante, tras el hallazgo de los sitios de exterminio en diferentes partes del noreste del país, en particular en Tamaulipas, hoy tenemos certeza de la existencia de otros métodos como la calcinación de restos óseos en minúsculos fragmentos que son dispersados por grandes extensiones de terrenos.²

Distinguir los terribles métodos usados por los grupos delictivos para desintegrar/disolver un cuerpo de los métodos que implican su ocultamiento en inhumaciones clandestinas es esencial no solo para rastrearlos y registrarlos geográficamente, sino también para discutir el tipo de técnicas que deberán ser usadas por el arqueólogo forense durante el levantamiento de indicios como parte de la cadena de custodia. Así como los métodos científicos que tendrán que ser implementados en laboratorio por el antropólogo físico forense con el fin de que este pueda obtener los elementos necesarios para una posible identificación de los cuerpos a los que se les busca negar su identidad.³ En este sentido, parte de la certeza que podamos tener como familiares en la búsqueda de personas desaparecidas dependerá

² Otras entidades con los mismos patrones delictivos son Nuevo León, Coahuila, Veracruz y San Luis Potosí.

³ El proceso de identificación humana forense es comparativo, sistemático y ordenado. Incumbe a otras especialidades, como la dactiloscopia, genética o la odontología forense, pues, “[...] involucra toda la información disponible como: la historia de la desaparición o del fallecimiento, los datos provenientes de la investigación preliminar (contexto, lugar y fecha del hallazgo, circunstancias, testimonio, etc.), la información *ante mortem* (datos físicos, médicos, dentales, dactiloscópicos, genéticos, etc.) y la información *post mortem* (resultados del análisis forense de los restos)” (CICR, 2016, p. 57).

de la pericia forense con que se trabaje tanto en los sitios de exterminio como en los laboratorios para la emisión de los peritajes científicos.

A pesar de las divergencias en los dos tipos de espacios –fosas clandestinas y sitios de exterminio–, las autoridades no han puesto la suficiente atención en los segundos para acordar los procesos científicos que permitirán llegar a la identificación de personas. Aspecto por el cual Milynali Red considera fundamental dejar testimonio de las implicaciones que estos sitios conllevan, a fin de poner en el debate público los procesos que deben implementarse y las problemáticas que surgen de ellos, tanto científicas como de la investigación ministerial.

Como colectivo, desde 2012 nos hemos desempeñado activamente en la búsqueda de nuestros seres amados. Búsqueda que, en sus múltiples formas, además de que nos obligó a enfrentarnos a un contexto de violencias, nos hizo saber que existe una amplia posibilidad de encontrar a nuestros familiares en alguno de estos sitios. Situación por la cual, desde esa misma fecha, hemos sido testigos de diversos levantamientos forenses exprés, pudiendo constatar que los levantamientos de restos y fragmentos óseos se hacían de manera rápida, local y sin seguir protocolos forenses.

Ejemplo de ello fue una reunión con servidores públicos adscritos a la coordinación de la Procuraduría General de la República (PGR, hoy FGR), en la cual el delegado estatal en funciones instruyó al Ministerio Público en turno usar –únicamente– una bolsa de papel estraza y guantes para el levantamiento de los fragmentos óseos, asegurando que no se requería de ningún otro tipo de equipo (Notas de campo, 2015). Esto, en respuesta a una solicitud que hicimos para que se autorizara el uso de un vehículo forense que contaba con todo el equipo necesario para la realización de las diligencias en campo –incluyendo una planta de luz– y que se encontraba sin ser usado en Reynosa.

Metodología. Intervención ciudadana en el levantamiento de indicios al sur de Tamaulipas

El contenido que el lector encontrará en el presente texto responde a la experiencia que como familiares hemos adquirido empíricamente durante la búsqueda de nuestros seres amados desaparecidos, en la que hemos participado activamente en un minucioso trabajo en campo, a pie de los sitios de exterminio, tanto de manera independiente como en coordinación con los diferentes niveles de gobierno.

La intervención que como colectivos integrados por familiares de personas desaparecidas en México y personas solidarias hemos realizado durante los últimos años, para el caso particular del sur de Tamaulipas en el levantamiento de indicios,⁴ es consecuencia de la participación ciudadana que hemos exigido y gracias a la cual hemos trascendido de marchar en las calles para incidir desde nuevos lugares.

En este sentido, el protocolo es resultado de la sistematización de las labores realizadas en campo mediante un trabajo colaborativo entre los familiares y el equipo técnico que conforman Milynali Red; tanto con el fin de documentar una nueva apuesta de incidencia ciudadana que se basa en la intervención del colectivo durante el levantamiento de indicios como el de registrar las atrocidades que han mantenido sometida a una sociedad por más de diez años a través del “silenciamiento”.⁵ En otras palabras, el protocolo

4 Un indicio es un término genérico, empleado para referirse a huellas, vestigios, señales localizados, descubiertos o aportados que pudieran o no estar relacionados con un hecho probablemente delictivo y, en su caso, constituirse en un elemento material probatorio (véase Acuerdo A/009/15, 2015).

5 El cual, de acuerdo con Michael Taussig, busca “[...] enterrar la memoria profundamente dentro del individuo, para así crear más temor y una incertidumbre en la cual la realidad y lo onírico se entremezclan [...] [es decir] no sólo sirve para preservar la memoria en forma de pesadilla encerrada dentro de la fortaleza del individuo, sino también para impedir la organización colectiva del poder mágico de las almas desasosegadas que rondan a los vivos incesantemente [...]” (1995, p. 45).

es resultado de un proyecto de participación-acción ciudadana que busca incidir positivamente en la búsqueda de personas desaparecidas.

La localización de los sitios de exterminio implica replantear los retos de la búsqueda e identificación de personas en México; redimensionar el escenario de terror y horror con que se infunde el miedo para paralizar a nuestra sociedad; y, sobre todo, repensar nuestras instituciones y procesos para acceder a la verdad y a la justicia en el tenor de la seguridad pública. Así, con relación a este último punto identificamos en la cadena de custodia un proceso esencial que debe ser cubierto en cabalidad, para poder dar seguimiento a los indicios recabados.

Producto de nuestra intervención identificamos cuatro pasos que se desarrollan en paralelo al de la cadena de custodia: (1) localización del sitio; (2) levantamiento de fragmentos de restos óseos; (3) seguimiento a indicios; e (4) identificación y entrega de restos. No obstante, por ahora, únicamente desarrollaremos el segundo punto con la intención de acentuar la necesidad de empezar a discutir el uso de una categoría tan relevante como la de los sitios de exterminio.

Asimismo, hemos de destacar que es en el segundo punto donde detectamos desde un inicio la carencia de personal técnico y especializado para agilizar un proceso de magnitudes dantescas que bien nos podría llevar toda la vida. Por ello, no hemos desistido de participar en un proceso del que pende parte de nuestra certeza, en el cual nuestras manos se han convertido en un instrumento técnico que agiliza el levantamiento de indicios sin afectar la cadena de custodia.

En este sentido: ¿por qué tener un Protocolo Estandarizado de Búsqueda Ciudadana en campo?

- Para evitar cometer errores en nuestras intervenciones ciudadanas.
- Para dar seguimiento a la cadena de custodia.

- Para tener la certeza de que esos indicios están debidamente documentados y puedan ser usados como material probatorio en caso de judicialización de algún caso.
- Para que las nuevas familias buscadoras tengan un documento base y puedan, incluso, mejorar el Protocolo.

Consideraciones para entender los sitios de exterminio

1. Son espacios que NO deben confundirse con las fosas clandestinas.
2. En ellos, más que ocultar clandestinamente los cuerpos sin vida, se busca destruirlos, en un intento deshumanizado por imposibilitar su identificación.
3. Deben contabilizarse por separado de las fosas clandestinas. Es decir, aunque en un mismo espacio se localicen tanto cuerpos inhumados clandestinamente como restos de cuerpos que han sido desintegrados o disueltos, cada uno de ellos debe formar parte de registros diferentes.
4. Implican procesos técnicos específicos para el levantamiento de indicios como parte de la cadena de custodia. Por ejemplo, el cribado/tamizado, análisis geológico, arqueológico, entre otros.
5. Comprenden procesos técnicos particulares para su ubicación, cartografía, drones, etc.
6. Conllevan una mayor cantidad de recursos, por el tiempo que se requiere de procesamiento, tanto en campo, como en los laboratorios.

Procedimiento colectivo interno

El presente apartado está integrado por tres tipos de actividades: (1) administrativas, (2) logísticas antes de acudir

al sitio y (3) previo a abandonarlo, las cuales describen la gestión que el o la representante del colectivo deberá realizar con diferentes instancias gubernamentales para lograr un operativo exitoso de búsqueda, así como para conocer el equipo que se requerirá y las acciones a realizar antes y después del levantamiento de indicios.

1. Actividades administrativas

1. Realizar las reuniones de trabajo con las autoridades responsables de la Fiscalía General de la República (FGR) o la Fiscalía General de Justicia del Estado de Tamaulipas (FGJET) para la definición de la agenda anual de búsqueda.
2. Socializar la agenda de trabajo anual con las áreas de seguridad y protección civil que acompañan derechos humanos, atención a víctimas para apoyo y miembros del colectivo para que agenden su participación.
3. Verificar con diez días de anticipación que los oficios de las fiscalías (FGR y FGJET) hayan sido enviados a las áreas del punto anterior, de lo contrario pedir que se envíen.
4. Mantener el contacto telefónicamente un día previo con autoridades municipales (alcalde) para que tengan presente nuestra agenda de la semana.

2. Actividades logísticas previas para acudir al sitio de exterminio

1. El responsable del colectivo con la autorización del Ministerio Público a cargo debe verificar que las dependencias acompañantes ya hayan acudido.
2. Seguridad periférica: según sus propias misiones orgánicas podrán ser SEDENA (Secretaría de la Defensa Nacional), SEMAR (Secretaría de Marina), Guardia Nacional o Policía Estatal; es recomendable dos vehículos y un total de 8 agentes.

3. Procuración de Justicia: según sus propias misiones orgánicas podrán ser uno o más Ministerios Públicos de FGR o FGJET.
4. La policía ministerial para la seguridad inmediata de las autoridades ministeriales y peritos, así como custodia de la evidencia.
5. Peritos con capacidad para fijación y levantamiento de los hallazgos.
6. Cuando lo amerite el caso, una ambulancia y mínimo tres personas de protección civil municipal.
7. Integrantes del colectivo, hasta 7 personas por día es útil, ya que la capacidad de traslado en los vehículos depende de las dependencias que acompañan la búsqueda.
8. La persona encargada del grupo de búsqueda del colectivo asegura que el Ministerio Público le comparta el listado que se recolecta diario de todas las personas que acuden al sitio.
9. Entre el grupo de búsqueda del colectivo, se organizan para llevar los alimentos un día a la semana para todos los asistentes incluyendo a servidores públicos.
10. Verificamos que el primer día de procesamiento se lleve el equipo y material necesario: cribas (por lo menos dos), caja forense con tyveks, guantes, tapabocas, kit de primeros auxilios, repelentes de insectos, picos, palas, mesa de alimentos, mesa de indicios, bancos, toldos, vasijas para recuperación de fragmentos, pinzas forenses, cubetas o botes para acarrear la tierra, hielera, escoba de fierro, escobetilla, entre otros.
11. Si el clima favorece se deja el equipo de uso rudo en el sitio, esto se evalúa una vez que ya se conoce el lugar donde se está realizando el levantamiento.
12. Al llegar al sitio, la responsabilidad del equipo y material es del Colectivo, sin embargo, se sensibiliza al grupo que acude para salvaguardarlo, apoyar en llevarlo y regresar todo el equipo a la base el día que concluya la semana de búsqueda.

13. Del Colectivo depende la unión en el grupo y la sensibilización en el procesamiento de los indicios en el lugar que se va a intervenir, desde unir con poner una veladora el primer día, hasta festejar un cumpleaños en el lugar si así corresponde.

3. Actividades logísticas previas al regreso desde el sitio de exterminio

1. El responsable por parte del colectivo deberá pasar lista de todos los integrantes del colectivo para verificar que no se quede ninguno, dando aviso a la autoridad responsable de que todos los integrantes del colectivo ya se encuentran listos para iniciar el movimiento de regreso.
2. El responsable por parte del colectivo deberá solicitar a los responsables de cada autoridad algún número telefónico verificado por si hubiera la necesidad de alguna comunicación urgente al finalizar la jornada de búsqueda.
3. Verificar que, al regreso, todo el equipo y herramientas sean llevados a la base el día que concluya la semana de búsqueda.
4. El responsable del colectivo deberá remitir un informe sencillo de las actividades de búsqueda para que se realicen los informes de control desde las oficinas centrales del colectivo.

Pasos para seguir en campo

1. Localización del sitio. Este protocolo da inicio después de haber localizado el sitio. Actividad para la cual se invierten largas jornadas de trabajo tanto en gabinete como en campo, empleando procedimientos técnicos

como el análisis de contexto, la minería de datos, la inteligencia geoespacial, entre otros.

2. Levantamiento de restos o fragmentos óseos. La localización de un sitio de exterminio es el inicio de la cadena de custodia a través del levantamiento de indicios para su posterior análisis y procesamiento de evidencias.
3. Seguimiento a indicios. La cadena de custodia es el medio que posibilita el seguimiento a los indicios levantados en los sitios de exterminio (que no necesariamente son restos óseos, sino también artículos asociados a un delito, como ropa, proyectiles, tambores, broches, cinturones, amarres, entre otros).
4. Identificación y entrega de restos. El seguimiento de indicios debe ser compaginado con la investigación ministerial para aumentar las probabilidades de identificación de una persona desaparecida.

Actuación de los colectivos ante la localización de restos óseos

Como colectivos y organizaciones integradas por familiares de personas desaparecidas, buscamos incidir desde dos posturas frente al hallazgo de restos óseos: (1) como observadores y vigilantes de que se cumpla el debido proceso y (2) para intervenir en el levantamiento de restos óseos, sin violentar la cadena de custodia. La experiencia que hemos adquirido –en el marco de procesos burocráticos con un sinnúmero de atropellos institucionales que han impedido la localización de nuestros familiares– ha sido fundamental para ser conscientes de que conocer y aprender sobre el debido proceso y el sistema penal forma parte de nuestro camino a fin de que podamos cumplir con nuestros objetivos.

De acuerdo con la legislación mexicana, la cadena de custodia es

[...] el sistema de control y registro que se aplica al indicio, evidencia, objeto, instrumento o producto del hecho delictivo, desde su localización, descubrimiento o aportación, en el lugar de los hechos o del hallazgo, hasta que la autoridad competente ordene su conclusión (SEGOB/Conferencia Nacional de Secretarios de Seguridad Pública, s/a, p. 11).

De manera que en ella queda documentada “[...] la forma en que se realizó el levantamiento, embalaje y etiquetado de los indicios o evidencias, así como las medidas implementadas para garantizar la integridad de éstas; y las personas que intervinieron en dichas acciones [...]” (Martínez García, 2015, p. 142)

Asimismo, este sistema debe ser entidad como un proceso integrado por varias etapas tal y como se establece en el Acuerdo A/009/15, 2015:

1. Procesamiento de indicios: observación; identificación del indicio; documentación del sitio; recolección de indicios; embalaje de indicio; sellado y etiquetado del embalaje; inventario de indicios; recomendaciones al proceso
2. Traslado
3. Análisis
4. Almacenamiento
5. Presentación de indicios

De ahí que nuestra labor se enmarque en la primera etapa, de la cual dependerá que, en un futuro a corto y largo plazo, podamos monitorear las otras etapas del proceso. Esto con la intención de exigir tanto los resultados de los análisis plasmados en los peritajes para que integren nuestros expedientes de investigación como para presentarlas en juicios. Así,

[...] la cadena de custodia es indispensable porque sirve para que las partes, especialmente la defensa, puedan cuestionar

las pruebas del caso, construir sus respectivas teorías sobre lo que sucedió y contrarrestar la de la contraria y, por último, porque la cadena incide en la objetividad de los resultados de los análisis periciales (Consejo de la Judicatura Federal, 2019, p. 123).

De esta manera, es importante seguir los siguientes pasos:

1. Verificar que se cuente con el personal y equipo pertinente (para ello es importante conocer las competencias de los servidores públicos durante la cadena de custodia).
2. Verificar que se haya establecido el área perimetral de seguridad.
3. Que se delimite la escena del crimen y áreas de acceso para preservar la escena.
4. Que se distinga entre las áreas que componen la escena del crimen y las áreas de trabajo que se establecen para el levantamiento de indicios como parte de la cadena de custodia (ver los cuadros 1 y 2).
5. Que se limpien las áreas de trabajo. Por un lado, previo a la excavación, el arqueólogo deberá encabezar la limpieza de la “zona núcleo de exterminio” y por el otro, el antropólogo liderará el proceso de limpieza de las áreas de trabajo en torno a la cadena de custodia.
6. Verificar que se cuente con el equipo adecuado para ingresar a los sitios de exterminio (trajes plastificados tipo tyvek, cubre bocas, cubre zapatos y guantes).
7. Asegurar que esté señalado cada punto en donde se ha localizado un indicio con indicadores numéricos y banderines para establecer el orden en que se trabajarán.

Imagen 1. Señalamiento de indicios con testigo métrico



Imagen propia.

Imagen 2. Integrante del Colectivo Milynali Red observa el cumplimiento del debido proceso



Imagen propia.

Cuadro 1. Áreas que componen la escena del crimen/sitios de exterminio

Zona núcleo de exterminio	Espacio en donde se calcinaban los cuerpos. Se puede identificar por la presencia de tambos metálicos, mon-tículos con ceniza o fragmentos de restos óseos, entre otros.
Área(s) de esparcimiento de los fragmentos	Los restos óseos calcinados, por lo regular, han sido esparcidos en los alrededores de la "zona núcleo de exterminio" y de los "campamentos". Pueden implicar escasos metros o grandes dimensiones dependiendo del terreno elegido por los criminales. La identificación de esta área es fundamental para no dejar ningún fragmento óseo sin levantar.
Campamentos	Lugar en donde los criminales vivían. Por lo regular se ubican por la presencia de objetos como cobijas, sartenes, garrafrones de agua, armas de fuego de diferentes tipos de calibre, etc.
Basureros ⁶	Son espacios en donde los criminales dejaban su basura, por lo regular, se ubican en los alrededores de los campamentos. En ellos, hemos encontrado ropa manchada con sangre, empaques plásticos de comida, botellas de agua o refrescos, botes de productos químicos para limpiar armas, entre otros. Este tipo de indicios pueden ayudar a datar la temporalidad de los sitios.

Elaboración propia.

⁶ Agradecemos a Edith Pérez Rodríguez por hacer hincapié en la ausencia de este espacio.

Cuadro 2. Áreas de trabajo: levantamiento de indicios

Área(s) de excavación	Se establece en las zonas núcleo de exterminio o en las áreas de esparcimiento de los fragmentos. De ellas se recuperan directamente los indicios por expertos forenses –arqueólogos y antropólogos forenses– ayudados por una o dos personas para transportar la tierra al área de cribado. Nuestra participación ciudadana es importante en este espacio, ya que hemos podido apoyar con alguna persona de nuestro colectivo para trasladar la tierra a otras áreas, ya sea a pulso o instalando nuestra tirolesa rústica para acarrear las cubetas o gestionando ante Protección Civil local con tres personas que ayuden en estas labores.
Área de cribado ⁷	Espacio revisado exhaustivamente con el fin de descartar la presencia de restos óseos. En esta área se colocan las cribas y todo el equipo de trabajo, propiedad del colectivo. En este lugar es en donde, como familiares, principalmente intervenimos junto con otros servidores públicos que también colaboran en el cribado de la tierra para distinguir un resto óseo de carbón, piedras o madera de entre los montones de tierra o ceniza que se van extrayendo del área de excavación.
Lugar de depósito de la tierra trabajada	Espacio que también debe ser revisado exhaustivamente con el fin de descartar la presencia de restos óseos. En él se deposita toda la tierra que ha sido revisada y que se devolverá si se hizo algún pozo de sondeo.
Mesa de indicios	Por lo regular es ubicada junto al área de cribado, en ella, el criminólogo, antropólogo físico y arqueólogo forense coloca los fragmentos óseos recuperados durante el cribado para, al final del día, otorgarles un número de indicio, llenar todos los formularios necesarios y cerrar la cadena de custodia de los indicios levantados en el día. En el proceso, también es fundamental la presencia de un perito en fotografía forense.
Espacio de descanso	Puede ubicarse cerca del área de cribado para que cada una de las personas que intervienen puedan sentarse, tomar un respiro o hidratarse para posteriormente continuar con la labor, ya que la labor del cribado se lleva a cabo de pie. Esta zona es gestionada por el Colectivo, en ella colocamos un toldo, mesas y bancos, botiquín de primeros auxilios, bebidas hidratantes y alimentos al comienzo o al finalizar el día de labor, durante cada día de la semana de búsqueda, que se comparten entre familiares, solidarios y servidores públicos.

Elaboración propia.

⁷ El cribado es el método de separación de elementos de diferente tamaño por medio de barreras con orificios (o cribas) que permiten el paso de los más pequeños y retienen a los mayores.

Como familiares, es importante que contemos con conocimiento en el tipo de suelo, flora y fauna del lugar en el que se trabajará. En particular, conocer el suelo ayudará a las personas que trabajan en el cribado para distinguir entre restos óseos, carbón, tierra y piedras.

Labores	Ejecuta
Verifica y da legalidad a la cadena de custodia	Agente del Ministerio Público
Documenta, recupera y empaca indicios	Perito o Policía Ministerial o Investigadora
Traslada los indicios embalados de la escena del crimen a la bodega de indicios o laboratorio	Ministerio Público Federal/Policía Ministerial/Investigadora. ⁸

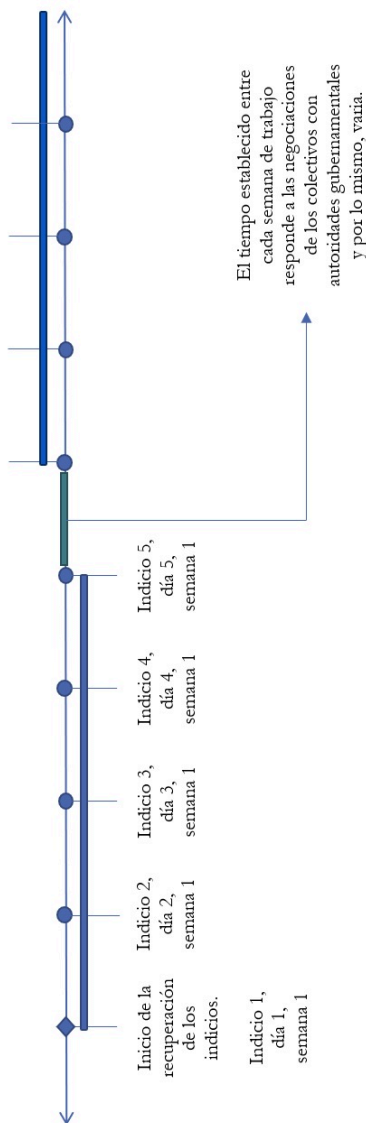
En el caso de los agentes periciales, sus labores se subdividen en lo relativo a la especialidad de cada uno de ellos. Por lo regular, una escena del crimen es atendida por un perito en criminalística y un perito en fotografía. En lo relativo a los casos de los sitios de exterminio hemos exigido la presencia de peritos en arqueología y antropología física forenses, así como de geólogos para obtener un mapa en tercera dimensión y poder determinar las inclinaciones que tiene el suelo. El primero interviene en el proceso de exhumación, el segundo en el cribado y el tercero por etapas dependiendo la extensión del terreno a intervenir.

En lo relativo a los sitios de exterminio y el levantamiento de indicios con cadena de custodia, como ya se ha mencionado, se requiere contar con una gran cantidad de recursos, tanto humanos como de largas jornadas de trabajo que pueden tomar meses o años. En este sentido, es necesario considerar el tiempo que ello puede requerir, tal y como se señala en los siguientes cuadros (parte 1, tomado de López Cerón, 2020, p. 176; parte 2, de López Cerón, 2020, p. 177).

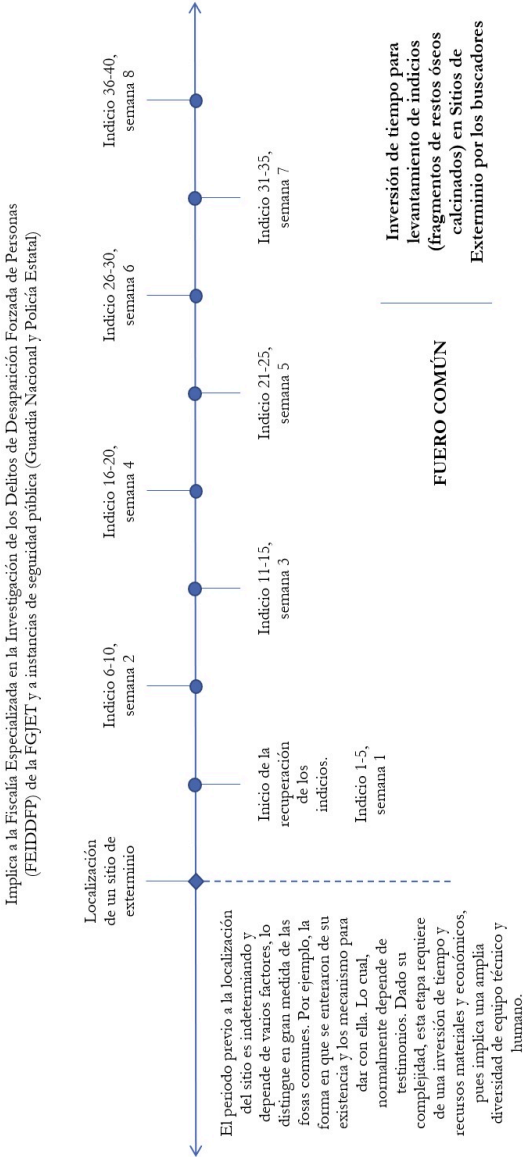
⁸ De acuerdo con el Nuevo Sistema Penal, la figura de Policía Ministerial ha sido sustituida por la Policía Investigadora, sin embargo, en proceso de transición inconcluso, esto todavía no es una realidad en buena parte de las fiscalías/procuradurías estatales.

Búsqueda por el fuero común, FGJET (parte1)

Inversión de tiempo para
levantamiento de indicios en
Sitios de Exterminio por
semana



Búsqueda por el fuero común, FGJET (parte2)



Conclusión

El presente documento es producto de dos tipos de registros. Por un lado, de la memoria del Colectivo, en particular, de su labor en los sitios de exterminio al sur de Tamaulipas. Espacios en donde se ha probado con éxito un ejercicio de coordinación entre colectivos ciudadanos con servidores públicos de los diferentes niveles de gobierno en casi ocho años de búsqueda. Y, por otro, del contexto de una sociedad sometida al miedo y al terror.

Así, el protocolo registra una memoria local, la del sur de Tamaulipas, espacio con características geográficas que se distinguen por zonas áridas, desérticas o semidesérticas, como el mismo norte de la entidad o el estado de Coahuila, espacios en donde también se han encontrado sitios de exterminio, pero que responden a contextos naturales diferentes.

En otro tenor, es fundamental distinguir entre los espacios creados por delincuentes –escenas del crimen– y los espacios de gobernabilidad. Es decir, la incidencia del Colectivo ha generado que lugares tomados por grupos armados vuelvan a contar con la presencia del Estado mexicano a través de su representación mediante prácticas burocráticas como la cadena de custodia. En este sentido, los avances con relación a la gobernabilidad están relacionados con nuestras acciones de incidencia humanitaria.

Relativo a la metodología y escritura del protocolo, se recurrió a la colaboración entre familiares y solidarios, todos integrantes de Milynali Red, para sistematizar y registrar una memoria cada vez más necesaria, en donde se han combinado diferentes tipos de experticias, a partir de un enfoque horizontal del conocimiento.

Finalmente, hemos de destacar que el presente documento no es de carácter imperativo ni limitativo, por el contrario, tiene la finalidad de seguir sumando contenido a los trabajos que se realizan en todo el país desde distintas iniciativas ciudadanas y de abrir al debate público la

discusión sobre las implicaciones de los sitios de exterminio; asimismo, no tiene fines de lucro.

Referencias

- CICR (2016). *Guía Latinoamericana de buenas prácticas para la aplicación en Antropología Forense*. Colombia.
- Consejo de la Judicatura Federal (2019). Cadena de Custodia. En *Criterios jurisprudenciales de los tribunales federales con las autoridades locales involucradas en tareas de seguridad pública* (pp. 162-187). Recuperado en <https://bit.ly/2wGern8> el 25 de marzo de 2020.
- López Cerón, S. (2020). *Entre la angustia y la agonía. La cotidianidad de los buscadores en sitios de exterminio de frente a la burocracia de Estado: el caso del sur de Tamaulipas*. Tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS-Pacífico Sur.
- Martínez García, M. G. (2015). *Investigación Forense en México. Guía metodológica para la búsqueda y localización de cuerpos y restos humanos en sitios ilegales de entierro*. México: Editorial Trillas.
- Procuraduría General de la República (2015). *Acuerdo A/009/15 por el que se establecen las directrices que deberán observar los servidores públicos que intervengan en materia de cadena de custodia*. Recuperado de <https://bit.ly/2UufLTh> el 17 de noviembre de 2019.
- SEGOB/Conferencia Nacional de Secretarios de Seguridad Pública (s/a). *Cadena de custodia*. Guía Nacional. Versión 1.0. Recuperado de <https://bit.ly/3atNBgY> el 23 de marzo de 2020.
- Taussig, M. (1995). *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. México: Editorial Gedisa.

Un conflicto sin paz: narcomenudeo y violencia en Costa Rica

SEBASTIÁN SABORÍO Y LEONARDO ASTORGA¹

Oyendo estos relatos, mi madre decía que ya no reconocía el rostro familiar de nuestro pueblo; y no sabíamos extraer más moraleja que ésta: que para el soldado de conquista toda tierra es enemiga, incluida la suya (Calvino, 2002, p. 47).

Introducción

El concepto de paz ha sido, y es, un elemento clave dentro del imaginario costarricense. Posterior a 1948, y con el fin de la guerra civil, José Figueres Ferrer y Liberación Nacional, los vencedores del conflicto y posterior partido hegemónico de la política costarricense, se encargaron de asociar la paz de un carácter civilista con la abolición del ejército. Durante la década de 1980, en medio del conflicto centroamericano, Costa Rica llegó a plantear su *neutralidad perpetua y no armada* frente a la violencia de la región y fue la promotora de un Plan de Paz que terminaría en la firma de los Acuerdos de Esquipulas y el reconocimiento del presidente Oscar Arias con el premio Nobel de la Paz.

La idea, casi totalizante, de que la característica principal del país es su esencia pacífica ha sido reproducida

¹ Los autores agradecen al staff de Gestión de Vivienda y Asentamientos Humanos de la Municipalidad de San José, el cual brindó apoyo financiero y logístico para llevar a cabo la investigación. Además, agradecen a la Fundación para la Paz y la Democracia por poner a disposición el trabajo de Brandon Mata, que colaboró con la recolección y el análisis de las estadísticas criminales.

por parte de la retórica institucional a lo largo de las últimas seis décadas, moldeando de esta manera el imaginario nacional. Sin embargo, el aumento de la conflictividad y de la violencia en Costa Rica, la cual se refleja en el aumento progresivo del número de homicidios, nos permite cuestionarla. De hecho, entre 1991 y 2017, y sobre todo a partir de 2008, la tasa de homicidios en el país pasó de una modesta cifra de 3,6 homicidios cada 100.000 habitantes a una más preocupante de 12,1 (Saborío, 2019b). Según las estadísticas oficiales, dicho aumento es el resultado, principalmente, del crecimiento de los conflictos entre grupos que se dedican, en sus diferentes fases, al comercio de drogas ilícitas (COMESCO, 2017). Por esta razón, se hace necesario un cuestionamiento de la utilidad del concepto de paz al momento de analizar la realidad de sociedades que no pertenecen a Estados que se encuentran en una condición de guerra declarada, pero que, no obstante, poseen territorios que se caracterizan por tener una condición de conflicto permanente, como sucede en muchas comunidades empobrecidas de la capital del país.

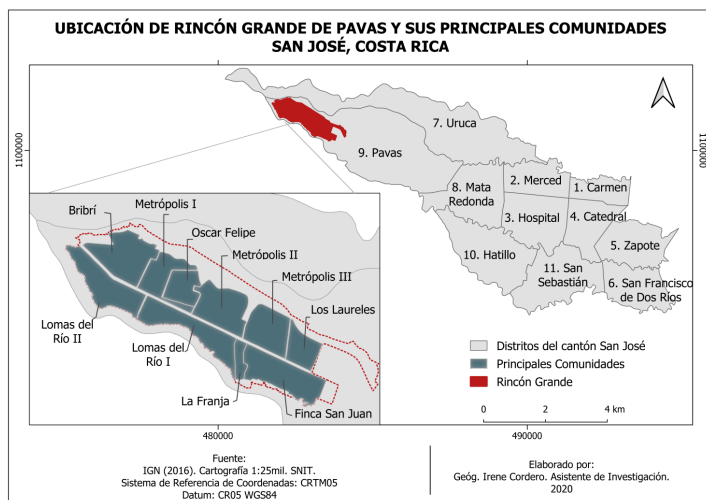
Este artículo presenta algunos de los resultados preliminares de la investigación “Control territorial y narcoviolencia en Costa Rica: el caso de Pavas”, la cual se está llevando a cabo desde comienzos de 2019 y concluirá en 2021.² Dicha investigación tiene como objetivo principal el de comprender el fenómeno del control territorial relacionado con las bandas del narcomenudeo³ del distrito capitalino de Pavas, en particular del sector de Rincón Grande.

Rincón Grande de Pavas es una localidad que pertenece al distrito de Pavas, la cual cuenta con la mayor extensión territorial del cantón San José. A nivel fisiográfico, Rincón Grande de Pavas se encuentra delimitado de forma natural

² El trabajo de campo se llevó a cabo entre marzo de 2019 y marzo de 2020.

³ Para Raffo López y Gómez Calderón (2017, p. 31), el narcomenudeo “consiste en la venta de dosis personales y de aprovisionamiento”, mientras que el narcotráfico está compuesto por “producción, distribución, comercialización y capital circulante”.

por dos cuerpos de agua, al norte con el río Torres y al sur con el río Tiribí.



De acuerdo con el último censo realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC, 2011), Pavas se posiciona como el distrito más poblado de Costa Rica, contando para ese momento con 79.407 habitantes, de los cuales 78,7 % eran personas en edad de trabajar.⁴ Este territorio no solo se caracteriza por tener una alta densidad poblacional, sino también por una brecha socioeconómica muy marcada entre sus residentes, pues, por un lado, alberga zonas de alto poder adquisitivo como Rohrmoser y, por otro, zonas mayormente empobrecidas como Rincón Grande.

⁴ En Costa Rica, el INEC establece que la población en edad de trabajar está compuesta por las personas de 15 años o más. Este grupo poblacional está compuesto por la Fuerza de Trabajo (FT), que corresponde a las personas que trabajan, están desocupadas o desempleadas; y también por la Población Fuera de la Fuerza de Trabajo, la cual hace referencia a las personas que no trabajan, como en el caso de estudiantes y personas pensionadas.

Según Mendoza (2017), en esta última comunidad se han desarrollado tres tipos de urbanización: la convencional (a cargo del sector privado), la dirigida (gestionada por el Instituto Nacional de Vivienda y Urbanismo) y, por último, la autourbanización o urbanización en precario, la cual se lleva a cabo mediante el esfuerzo de las familias que llegan a ocupar el espacio con material de construcción generalmente en mal estado. Adicionalmente, y con base en el mismo autor, es preciso mencionar que Rincón Grande de Pavas se caracteriza por altos índices de ocupaciones en condición de hacinamiento y pobreza, así como por una alta criminalidad, conflictividad, violencia, inseguridad ciudadana y otras prácticas de riesgo social, como el consumo de drogas.

Hasta el momento se han llevado a cabo 58 entrevistas en profundidad con privados de libertad pertenecientes a grupos del narcomenudeo, residentes, exponentes políticos, líderes comunitarios de Rincón Grande de Pavas y miembros de las fuerzas de policía nacional y local, de los bomberos, de la Cruz Roja, de centros educativos, de centros de culto y trabajadores del sector de la salud que llevan a cabo sus labores en el área geográfica analizada. Además, se realizó una recolección de las noticias del diario *La Nación*,⁵ de los periódicos publicados entre los años que van de 2008 a 2018, revisando diariamente la sección de sucesos y fotografiando toda aquella noticia que tratara el tema de la comercialización de drogas ilícitas en el Gran Área Metropolitana (GAM),⁶ la provincia de San José (donde se

⁵ *La Nación* es el periódico de mayor difusión en Costa Rica y que goza de mayor credibilidad entre la población nacional (Guzmán Hidalgo *et al.*, 2016).

⁶ El Gran Área Metropolitana (GAM) costarricense (que va de San Ramón, en Alajuela y llega hasta Paraíso, Cartago) corresponde a un 3,84 % del territorio nacional, donde habita el 52,7 % de la población total del país. De ese 52,7 %, un 45 % llega a concentrarse en los cantones de San José, capital de Costa Rica. Las noticias relacionadas con la totalidad de la GAM se analiza-

encuentra la capital del país, dándole un especial énfasis al distrito de Pavas). Se llegó a fotografiar un total de 993 noticias durante los 10 años estudiados. A través de ejercicios de cartografía realizados en campo entre los meses de marzo y octubre del año en curso (2019), se efectuó un levantamiento de los principales puntos de distribución de drogas, asaltos y otros delitos que las y los residentes identificaron en las comunidades de Rincón Grande de Pavas. La información recopilada se digitalizó en el Sistema de Información Geográfica QGIS. Se recolectaron las estadísticas oficiales del Organismo de Investigación Judicial (OIJ), tanto a nivel nacional como local, entre 2008 y 2018 respecto a hurtos, robos, asaltos a personas, homicidios, femicidios, violencia doméstica. Del sistema nacional del 911 (llamadas de emergencia), se recolectaron los casos de incidentes con arma de fuego, arma blanca y violencia doméstica entre los años 2015-2018. Con posterioridad a la construcción de indicadores relacionados con el control territorial efectuado por parte de grupos criminales que se dedican al narcomenudeo, se está elaborando un modelo de regresión lineal múltiple que permitirá medir el nivel de dicho fenómeno e identificar si este es inexistente, bajo, medio o alto. Aquí se tomarán en consideración únicamente las entrevistas, las noticias y las estadísticas criminales con el fin de comparar el discurso mediático con los relatos de las personas entrevistadas.

1. Conceptualizaciones de la paz y la violencia

La problematización del concepto de paz que queremos proponer parte de la constatación de que las intervenciones militares llevadas a cabo por potencias como los Estados

ron únicamente de 2008 a 2013 y no hasta 2018, por no ser fundamentales para el objeto de estudio.

Unidos, y las dinámicas discursivas asociadas a estas, siguen, hoy en día, los parámetros establecidos durante la Guerra Fría, a saber, combatir enemigos y amenazas que atenten contra el orden y bienestar del sistema. Los comunistas de ayer son hoy los terroristas o los “narcos” (Chomsky, 1992).

Durante la década de 1970 y 1980, en Centroamérica, actores internacionales como el gobierno de Estados Unidos (Roitman, 2013), así como las dictaduras en Chile y Argentina (Armony, 1999) se encargaron, siguiendo la Doctrina de Seguridad Nacional, de fortalecer las fuerzas armadas y de seguridad de la región. Esto se realizó bajo una lógica de fronteras ideológicas, en donde, tanto Estados Unidos como sus aliados militares centroamericanos creían que, ante el avance del comunismo y los grupos subversivos, era su deber combatir al enemigo interno, una etiqueta amplia que podía incluir desde guerrilleros, sindicalistas, líderes estudiantiles, campesinos, defensores de los derechos humanos, o a cualquier persona o grupo que tuviera ideas opuestas a los militares y las elites dominantes. De tal manera, el enemigo interno terminaba sustituyendo al externo, las fuerzas armadas no se preparaban para enfrentarse a otro ejército, sino para combatir y controlar a la población de sus respectivos países.

Fue bajo ese criterio de racionalidad militar, donde el orden se lograba combatiendo a una amenaza amplia (un enemigo que podía estar en todas partes e infiltrarse en cualquier lugar), que las fuerzas militares y policiales consideraban que la seguridad nacional estaba por encima de lo personal. Así, las necesidades del Estado se posicionaban más allá de los derechos y las libertades individuales y la lucha por la seguridad permitía a las fuerzas armadas y policiales estar por encima de la ley.

Según Hobsbawm (2007) y Graham (2011), otro punto importante del siglo XX y lo que llevamos recorrido del XXI es que la guerra, como concepto y como fenómeno, tiene dos características claves. En primer lugar, las operaciones armadas ya no se encuentran de manera exclusiva en

manos de los Estados/naciones y de sus agentes armados. Para estos autores, el monopolio de la violencia que poseía el Estado se ha resquebrajado o perdido, incluso los recursos materiales para guerra, armas y dinero/capital están al alcance de grupos fuera de la órbita estatal. En segundo lugar, los tradicionales conflictos entre Estados han cedido ante los conflictos internos, y hemos llegado a presenciar su atomización desde mediados de la década de 1970. Esa interiorización de la conflictividad, de la violencia de la guerra, va de la mano con la desaparición de la línea entre combatiente/soldado y civil, siendo una realidad que el paso de los conflictos armados recae con mayor peso sobre los civiles que ahora son objetivo militar.

También se debe poner atención en cómo la diferencia entre guerra y paz no resulta tan clara. Muchos de los conflictos armados no iniciaron con declaraciones de guerra ni terminaron con acuerdos de paz. Algunos autores llegaron a denominar “nuevas guerras” a la miríada de conflictos de naturaleza étnica, religiosa y criminal (como por ejemplo los conflictos entre grupos que se dedican a la venta de drogas) que se dan al interior de los Estados entre civiles y entre estos y los gobiernos (Koonings y Veenstra, 2007). De igual manera, para Scheper-Hughes y Bourgois (2004) hoy en día podemos constatar que la distinción entre tiempos de paz y tiempos de guerra se ha opacado pues, aunque un país no participe de una guerra declarada con otras naciones, puede combatir, bajo diferentes frentes, a numerosas agrupaciones criminales o insurreccionalistas. En este sentido, la diferencia entre las guerras tradicionales y muchos de los conflictos contemporáneos sería más una cuestión de amplitud y de estatus jurídico que de sustancia. Esto no significa que todo tipo de violencia que derive de la comercialización de drogas ilícitas pueda ser denominada como “guerra”, pero, para estos autores, dicho concepto puede ser usado para analizar los conflictos entre bandas y entre estas y las fuerzas gubernamentales. Esto nos lleva a cuestionarnos, en general, sobre la validez del concepto de paz en la

actualidad y, en lo específico, sobre el uso de este en el contexto costarricense. Según lo dicho precedentemente, no sería oportuno afirmar que Costa Rica goza de una situación de paz total dado que el país se encuentra marcado por una gran cantidad de conflictos armados entre los grupos que se dedican a la comercialización de drogas ilícitas, tanto a nivel local como internacional.

Dichos conflictos no se dan únicamente en Pavas, sino también en muchas otras zonas urbanas del país que se caracterizan por tener altos índices de pobreza (Saborío, 2019b). Además, esta situación no es una peculiaridad única de la realidad costarricense. Precedentemente aclaramos que guerra y violencia no pueden ser usadas como sinónimos. Sin embargo, ambos fenómenos están fuertemente entrelazados, sobre todo en el contexto latinoamericano, donde, en la actualidad, los conflictos entre grupos criminales que se dedican a la venta de drogas, a nivel internacional y local, están entre los principales responsables de la violencia, en particular de la violencia homicida (Córdova, 2017; Ordóñez Valverde, 2017; Berg y Carranza 2018). De hecho, en América Latina los mayores índices de violencia interpersonal se encuentran, especialmente, en los barrios más vulnerables de las ciudades, que son, de hecho, el principal escenario de los conflictos entre bandas de narcomenudeo. Es así como los residentes de estas localidades, además de ser las víctimas, son también los perpetradores de la violencia. Como diría Briceño-León (2002, p. 36), lo que se da en los centros urbanos de nuestra región es, sobre todo, “una violencia de pobres contra pobres”.

Lejos de ser únicamente el resultado de decisiones individuales, la violencia tiene una multiplicidad de causas que van desde la pobreza y la desigualdad hasta la implementación de medidas de control punitivo que la reproducen y aumentan, en lugar de disminuirla (Kilanski y Auyero, 2015). En la misma línea, y apuntando más específicamente al objeto de investigación de este trabajo, Lunecke Reyes (2012), tomando en consideración el caso chileno, afirma

que la modalidad en la que se da el comercio de drogas en este tipo de zona urbana es posible solo gracias a la condición de aislamiento social que viven las comunidades que ahí residen. Comprender la violencia, sus causas y consecuencias es de fundamental importancia en el contexto latinoamericano, donde se registra el mayor número de homicidios a nivel mundial⁷ (Moncada, 2016). En particular, en América Central la violencia relacionada con la presencia de grupos criminales ha ido aumentando en las últimas cuatro décadas, hasta llegar a niveles sin precedentes en ninguna otra sociedad que se considera en una condición de “paz”. De hecho, Cantor (2016) demuestra que la violencia en América Central llega a ser igual o superior a la que se pone en práctica en contextos de guerra declarada. Por ejemplo, en El Salvador, donde en 2015 se registró una tasa de 199,3 homicidios por cada 100.000 habitantes –dos terceras partes realizadas por parte de miembros de bandas–, se dio un promedio de 18 muertes violentas por día, dos más del que se dio en el mismo país durante la guerra civil de los años ochenta.

Si bien es cierto que el nivel de homicidios en Costa Rica es inferior al de otros países de la región, su ya mencionado aumento, así como la cotidianeidad de violencia y conflicto que viven muchas comunidades vulnerables en el país, que serán descritas en las próximas páginas, nos obligan a mantener atención sobre estos temas y a llevar a cabo investigaciones que nos permitan comprender sus particularidades.

⁷ Esto nos muestra claramente la fragilidad de la región en temas relacionados con la violencia y la seguridad, aunque es cierto que este dato tiene que ser tomado con cautela dado que muchos países, en particular en el contexto africano, no presentan estadísticas confiables con relación a la tasa de homicidios y de otras formas de criminalidad y violencia.

2. La noticiabilidad del conflicto

En un trabajo anterior, Saborío (2019a) señaló que, sea en el debate político y mediático, en las ciencias sociales a nivel latinoamericano, el concepto de “violencia urbana” es usado para referirse a aquellas formas de violencia que, por su visibilidad, tienen un impacto mayor en la percepción de seguridad de las personas y pueden definir una ciudad o un determinado espacio urbano como violento y peligroso. La crítica principal que el autor hace al concepto es que su uso acrítico reproduce discursos estigmatizantes y excluyentes contra las categorías sociales más vulnerables y segregadas de las ciudades. Además, la atención que se dedica tanto en el debate político como en el académico a la violencia visible, principalmente a los homicidios y a los conflictos entre grupos criminales, invisibiliza ulteriormente todas las demás formas de violencia que marcan la cotidianidad de las personas y que pueden llegar a tener un impacto mayor en la vida de estas. En este trabajo no llevamos a cabo un análisis del uso del concepto de “violencia urbana” para el caso específico de Costa Rica. Sin embargo, a continuación, demostraremos cómo los medios de comunicación nacionales también brindan mayor atención a aquellas formas de violencia que normalmente se refieren a ese concepto, dejando de lado otras menos visibles y, por ende, noticiables.

En Costa Rica, desde 2008, la provincia de San José pasó a ser el campo de batalla en donde diferentes grupos criminales se disputan el control del espacio urbano para la venta y distribución de drogas. Y ese conflicto ha sido algo que la prensa costarricense en general, y el diario *La Nación* en particular, se ha encargado de cubrir; sin embargo, la cobertura de *La Nación* durante esos años (2008-2013) va de la mano de la espectacularidad y violencia del conflicto, especialmente si eso se puede vincular con altas tasas de homicidio ligadas a la venta de drogas ilícitas.

Como se puede ver en el cuadro 1, del total de noticias publicadas en *La Nación* relacionadas con el narcotráfico y el narcomenudeo en la GAM, la provincia de San José ocupa un primer lugar, de un total de 445 noticias consultadas. *La Nación* reportó que sucedieron en la capital 340 sucesos, que representan 76,4 %; muy por debajo se encuentran las otras provincias (Heredia, Cartago y Alajuela), que juntas apenas llegan a sumar un 23,4 % del total.

Cuadro 1. *La Nación*: noticias sobre sucesos vinculados con la venta de drogas ilícitas, 2008-2013, Gran Área Metropolitana

Provincia	Cantidad	Porcentaje
Alajuela	14	3,3
Cartago	26	5,8
Heredia	36	8,3
San José	340	76,4
Otros	29	6,2
Total	445	100

Fuente: elaboración propia, *La Nación*, Sucesos, 2008-2013.

Como se puede ver en el cuadro 2, los asesinatos/homicidios corresponden al principal suceso que cubre *La Nación* en la provincia de San José, con un 42,7 % del total, 421 noticias en donde se da cuenta de la muerte de alguien y que, siguiendo las declaraciones tomadas a las autoridades, se puede catalogar como venganza o ajuste de cuentas, tipologías que las autoridades asocian a la actividad de los grupos criminales del narcotráfico y del narcomenudeo.

Cuadro 2. *La Nación*: tipo de sucesos noticiados relacionados con el narcotráfico/crimen organizado sucedidos en la provincia de San José entre 2008-2018

Tipo	Cantidad	Porcentaje
Asesinato/homicidio	421	42,7
Balaceras	106	10,7
Hallazgo de cuerpo	46	4,6
Intento de asesinato	29	2,9
Investigación	9	0,9
Juicio/proceso legal	39	3,9
Operativo	139	14,1
Secuestro/extorsión	7	0,7
Sin especificar/otros	42	4,2
Tráfico internacional	15	1,5
Vehículo quemado	1	0,1
Venta de drogas	131	13,2
Total	985	100

Fuente: elaboración propia.

En el sentido de lo expuesto más arriba, en el cuadro 2 se puede ver que los operativos llevados a cabo por las fuerzas del orden se posicionan en el segundo lugar con 139 noticias, correspondiente a un 14,1 %, mientras que muy cerca, en un tercer lugar, se ubican las noticias que informan sobre la venta de drogas (y posibles luchas entre bandas) en la capital, con un 13,2 % del total. Se puede inferir, por lo tanto, que existe una relación entre la noticiabilidad de los homicidios, de la venta de drogas y de los esfuerzos de la policía por combatir las actividades relacionadas con los grupos criminales.

El cuadro 3 nos da una perspectiva más amplia de cómo *La Nación* evidencia espacialmente el conflicto y la violencia en San José, identificando cuáles son, según el periódico, las áreas más afectadas por la violencia ligada a la venta de drogas ilícitas. Al consultar las noticias de *La Nación*, se puede

observar que Pavas se ubica en primer lugar, desplazando a otras zonas conflictivas tales como Tibás, Goicoechea y Desamparados. Dentro de ese panorama llama la atención que el centro de San José, la capital, logra un 7,7 % del total de noticias; no obstante, como se verá más adelante, las estadísticas oficiales nos dicen que esta localidad no aparece entre las más violentas por número de homicidios. Lo anterior puede responder a que esta localidad goza de una mayor atención y visibilidad a nivel nacional. Por ende, ante la búsqueda de garantizar una mayor difusión del periódico, este busca cubrir lo que más atrae la atención del público lector a través de lo espectacular y violento en el centro de la capital. Sobre Pavas, según lo expuesto por *La Nación*, la zona se puede categorizar como altamente conflictiva, de las 977 noticias que suceden en la provincia de San José, 179 (un 18,3 %) suceden específicamente en Pavas.

Cuadro 3. San José: noticias publicadas sobre sucesos en *La Nación*, 2008-2018, según cantón/distrito

Cantón/distrito	Cantidad	Porcentaje
Acosta	1	0,1
Alajuelita	66	6,7
Aserri	19	1,9
Centro (de San José)	76	7,7
Coronado	12	1,2
Curridabat	25	2,5
Desamparados	122	12,4
Escazú	20	2
Goicoechea	90	9,2
Hatillo	38	3,8
Montes de Oca	17	1,7
Mora	6	0,6
Moravia	23	2,3
Pavas	179	18,3
San Francisco de Dos Ríos	15	1,5

San Sebastián	35	3,5
Santa Ana	12	1,2
Tibás	89	9,1
Uruca	31	3,1
Zapote	12	1,2
Otros	89	9,1
Total	977	100

Fuente: elaboración propia.

Las cifras dadas por *La Nación* en materia de hechos violentos sucedidos en Pavas concuerdan con las estadísticas del OIJ (cuadro 4), aportadas desde 2010 hasta 2018, en donde se ubica a Pavas como el distrito con mayor incidencia de homicidios dolosos, con un total de 147 incidentes, que corresponden a un 22 % del total.

Cuadro 4. Cantidad acumulada de homicidios dolosos por distrito en el cantón de San José (2010-2018)

Distrito	Cantidad	Porcentaje
Pavas	147	22
Hospital	105	16
Uruca	85	13
Hatillo	85	13
San Sebastián	76	11
Merced	64	10
Catedral	39	6
San Francisco	19	3
Zapote	18	3
Mata Redonda	15	2
Carmen	14	2
Total	668	100

Fuente: elaboración propia con datos del Organismo de Investigación Judicial (2019).

Siguiendo las publicaciones de *La Nación* sobre Pavas se puede observar, en el cuadro 5, cómo los homicidios, la lucha entre bandas y la venta de drogas son las principales actividades delictivas noticiadas.

Cuadro 5. Pavas: tipo de hechos violentos sucedidos, según *La Nación*, 2008-2018

Tipo	Cantidad	Porcentaje
Asalto	7	3,3
Asesinato	112	53,5
Hallazgo de cuerpo	7	3,3
Herido con arma de fuego	8	3,8
Juicio/sentencia*	16	7,6
Lucha de bandas	12	5,7
Operativo	23	11
Sin especificar	11	5,2
Tráfico internacional	1	0,4
Vehículo quemado	1	0,4
Venta de drogas	11	5,2
Total	209	100

Fuente: elaboración propia, *La Nación*, Sucesos, 2008-2018.

Por lo tanto, la representación de la realidad que se construye de Pavas en las páginas de sucesos de *La Nación* es la de un lugar conflictivo. En el periodo en estudio de esta localidad específica (2008-2018), según el periódico, la situación está marcada por la conflictividad de los grupos criminales que buscan el dominio del territorio para controlar la venta de drogas ilícitas.

Las publicaciones del diario *La Nación* nos permiten reconstruir una trayectoria del conflicto en Pavas y sus índices de violencia, lo importante de esto es que se debe comprender y hacer una diferencia en cómo se presenta/reporta el conflicto y cómo se vive. Al comparar los hechos

noticiosos sucedidos en Pavas con las estadísticas del OIJ parece que se da una concordancia en años calientes, con alta conflictividad, como se puede observar en el cuadro 6 y en el 7, respectivamente. En ambos cuadros, 2010, 2012, 2015, 2016 y 2017 representan los años más conflictivos en materia de hechos violentos en Pavas.

Cuadro 6. Pavas, cantidad y porcentaje de hechos delictivos ligados a la venta de drogas ilícitas publicados en *La Nación* 2008-2018

Año	Cantidad	Porcentaje
2008	10	6,8
2009	8	5,4
2010	10	6,8
2011	9	6,1
2012	17	11,6
2013	5	3,4
2014	16	10,9
2015	29	19,8
2016	15	10,2
2017	19	13
2018	8	5,4
Total	146	100

Fuente: elaboración propia.

Cuadro 7. Distritos con mayor cantidad de homicidios dolosos por año en el cantón de San José (2010-2018)

N°	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018
1	Pavas	Hospital	Pavas	SanSebastián	Hospital	Pavas	Pavas	Pavas	Hospital
2	SanSebastián	Pavas	Uruca	Hospital	Pavas	Hatillo	Uruca	Uruca	Hatillo
3	Uruca	Merced	Hospital	Uruca	SanSebastián	Hospital	SanSebastián	SanSebastián	Pavas
4	Hatillo	SanSebastián	Hatillo	Pavas	Hatillo	Merced	Hospital	Hospital	Merced
5	Hospital	Hatillo	Merced	Merced	Merced	SanSebastián	Catedral	Catedral	Uruca

Fuente: elaboración propia con datos del Organismo de Investigación Judicial.

De tal manera, se puede decir que la prensa le da un mayor interés al conflicto en tanto este alcance cifras importantes en cuanto al nivel de violencia letal, así la cobertura que se da en años como 2011, 2013 y 2018 es menor. Paralelos a la lectura del periódico *La Nación*, se encuentran los datos del OIJ, que permiten hacerse otra idea de la conflictividad que tiene lugar en la zona. En el cuadro 8 vemos que en Pavas el motivo principal de los homicidios son los ajustes de cuentas o venganzas, que son las formas de homicidio que las autoridades vinculan a la criminalidad de los grupos del narcomenudeo y del narcotráfico; sin embargo, y alejándose un poco de la espectacularidad mediática de cómo se cubren los sucesos por parte del diario, se puede observar que en segundo lugar tenemos que otra importante causa de muerte son las discusiones o riñas, que no están vinculadas con alguna actividad de grupos criminales.

Cuadro 8. Homicidios dolosos acontecidos en el distrito Pavas, según modalidad delictual (2010-2018)

Móvil	Total general	Porcentaje
Ajuste de cuentas, venganza	70	48
Discusión, riña	31	21
Por la comisión de otro delito	23	16
No determinado	17	12
Violencia doméstica	3	2
Repeliendo actividad criminal	3	2
Total general	147	100

Fuente: elaboración propia con datos del Organismo de Investigación Judicial (2019).

3. Cotidianidad de la violencia

La violencia relacionada con los conflictos entre bandas no se limita a los homicidios e intentos de homicidio que se llevan a cabo mediante armas de fuego. Por ejemplo, un privado de libertad relata que, entre las prácticas de su exbanda, es común quemar carros y casas de los miembros de las agrupaciones rivales (entrevista 15, no grabada con privado de libertad, 24/2/2019). Según las palabras de una entrevistada, hoy en día los narcomenudeantes se han vuelto tan “descarados” que tienen hasta una casa que usan como “centro de tortura”, desde la cual los vecinos, aterrizados, a menudo escuchan los gritos y llantos de las víctimas (entrevista 1, grabada, mujer, residente/líder comunal, 26/3/2019).

Sin embargo, de las guerras entre bandas criminales, lo que más tiene un impacto en la vida cotidiana de las personas son las balaceras, las cuales pueden sorprenderlas mientras caminan por las calles de los barrios de Pavas a cualquier hora del día y de la noche, aunque la mayoría se dan después del atardecer. Por ejemplo, un residente nos relató cómo un día a las 9 de la mañana hubo una balacera en frente de su casa, obligándolos a él y a su esposa a tirarse en el suelo. La imprevisibilidad de los conflictos armados parece tener, para los residentes, un peso mayor respecto a la frecuencia con la que suceden. El hecho de no saber en qué momento se van a dar este tipo de situaciones hace que los residentes no puedan hacer mucho más que esconderse y protegerse en el momento que escuchan disparos. Solo en dos ocasiones personas entrevistadas nos dijeron que, a veces, es posible saber cuándo el “barrio está tenso” por las luchas entre bandas, lo que lleva a las personas a aumentar las precauciones y a pasar menos tiempo afuera de sus casas. De igual manera, las personas se dan cuenta de que cuando, por lo contrario, el “barrio está calmo”, la situación puede cambiar en cualquier momento, lo que produce una cotidianidad marcada por la angustia que genera pensar que las

balaceras son siempre una posibilidad inminente. Además de ser imprevisibles, cualquiera puede volverse víctima de las balas perdidas; esto es lo que más asusta a las personas de Pavas:

Aquí diagonal vive otra familiar mía, un día a las 3 de la mañana hubo una balacera, cayó una bala en el cuarto de la niña, estaba durmiendo... Está la cama y la bala le pego en el respaldar de la cama, a 5 centímetros de la cabeza de la chiquita, para que se dé una idea del peligro que pasa, de la peligrosidad que tenemos aquí (entrevista 30, grabada, hombre, residente/líder político, 17/7/2019).

Como ya hemos mencionado, la mayoría de los homicidios que se dan en Pavas son clasificados por parte de las autoridades como consecuencia de una riña. Es decir, son el resultado de conflictos interpersonales que no están relacionados con la venta de drogas ilícitas. Sin embargo, para las personas habitantes de Pavas, la causa de las balaceras es casi siempre la lucha entre bandas por el dominio del territorio:

Y la otra forma en donde se meten las balaceras es aquí bajando, verdad, en la esquina hacia abajo. Entonces es un cruce de fuego, es que de verdad es como los... feo. Y hay cruce de fuego igual no importa si hay personas caminando, perros, gatos, no importa, porque lo que ahí hay es que defender el territorio (entrevista grabada, mujer, líder comunal/líder política, 18/6/2019).

No todos los disparos que se escuchan en Pavas son el resultado de conflictos entre bandas, los residentes afirman que, muchas veces, los miembros de las bandas disparan al aire para amenazar a la población, o por pura diversión. Sin embargo, el temor generado por el ruido de las balas no cambia y, en algunos casos, trae a la memoria emociones negativas y recuerdos de personas conocidas que, a lo largo

de los años, han muerto en los diferentes conflictos que se han dado entre grupos criminales:

Porque ha habido muchos, digamos, como en el caso, digamos, de la edad de mi hijo que va a cumplir 20 años, la mayoría de sus compañeros en clases, casi todos ellos andan [en el narcomenudeo]... Entonces mi hijo ha reflexionado mucho en ese aspecto que, ha llegado, digamos, a funerales de sus amigos, de conocidos de sus excompañeros, y dice que le da mucha tristeza ver, verlos ahí por sus malas decisiones (entrevista grabada, mujer, residente, 5/11/2019).

Estas palabras nos muestran cómo las luchas entre grupos criminales tienen un impacto directo también en la vida de las personas que no están involucradas en la venta de drogas ilícitas y que son la mayoría de las que viven en Rincón Grande de Pavas. Para comprender mejor de qué modo la presencia de los grupos criminales influencia negativamente la cotidianeidad de la población, es indispensable subrayar el hecho de que no son solo las balaceras lo que mortifica sus vidas.

En general, es posible afirmar que cuando las organizaciones del narcomenudeo fomentan el miedo en las comunidades, lo hacen con el objetivo de controlarlas y mantenerlas en una condición de sumisión (Cortés Vargas *et al.*, 2012). En El Salvador se ha documentado de qué manera las maras llegan a practicar violencia directamente contra la población local, sobre todo con la finalidad de intimidarla para que esta no denuncie sus actividades ilícitas ante las autoridades locales (Savenije y Van der Borgh, 2004). El caso costarricense aún ha sido poco analizado y todavía no tenemos claro hasta qué punto las bandas llegan a violentar a las comunidades locales. Sin embargo, las personas entrevistadas en nuestra investigación nos explican que en Pavas también se da el uso de amenazas y violencia física contra aquellos que se oponen a la actividad del narcomenudeo o que entran en cualquier tipo de conflicto con los miembros

de las bandas. Gracias a sus investigaciones en América Latina y el Caribe, Arias (2017) ha demostrado que los grupos criminales armados pueden llegar a apropiarse de casas y tierras de las personas. Lo mismo sucede en Rincón Grande de Pavas, donde las personas entrevistadas afirmaron que es mejor “no meterse” con los narcomenudeantes, porque en más de una ocasión le han robado la casa a la gente.

Persona entrevistada: Cuando ellos quieren hacer posesión de la casa la hacen. Así ha pasado aquí.

Aquí en Pavas y en Rincón, se ha dado la situación de que la chusma logre echar a alguien y se posesiona de la casa. Aquí en el sector... pasó eso. La familia se tuvo que ir.

Entrevistador: ¿Por qué los han echado? ¿Para apropiarse de la casa o por otras razones?

Persona entrevistada: Porque se involucraron con ellos. La de aquí abajo exactamente yo no supe qué fue la bronca que ellos tuvieron con la gente grande, como dice uno, para que los obligaran a irse. Y era tan así que eran amenazados a muerte. Ellos tuvieron que venir, resguardados con la policía, con un camión de la policía a sacar los muebles de la casa.

Entrevistador: ¿Y después se apropiaron de la casa?

Persona entrevistada: Sí (entrevista 2, grabada, mujer, exlíder comunal, 2/4/2019).

Los habitantes de Rincón Grande de Pavas cuentan cómo los criminales que se dedican al comercio de drogas ilícitas, aprovechándose del temor que generan a través del uso de la violencia, también abusan sexualmente de las mujeres de las comunidades y que normalmente dichos delitos quedan impunes ante la ley, pues nadie se atreve a denunciarlos.

3.1. Conflicto y vida comunitaria

Vivir en contextos de conflictos armados genera en la población un sentimiento de miedo, o zozobra, como Zubillaga, Llorens y Souto (2015) denominan la sensación constante con la que viven las madres de niños y adolescentes

en localidades caracterizadas por tener altos índices de violencia armada de la ciudad de Caracas. Estas afirman que muchas noches no consiguen dormir por causa de la angustia de saber que algo les puede pasar a sus hijas e hijos. De la misma manera, las mujeres de Pavas relatan la ansiedad que sienten cuando sus familiares no se encuentran en casa. Para Susana Rotker (2002), la percepción de inseguridad generalizada que caracteriza las ciudades latinoamericanas, y que es provocada principalmente por la criminalidad callejera, se acompaña de una sensación de impotencia que redefine negativamente la relación de las personas con su propio entorno.

En Pavas, dicha inseguridad hace que las personas no siempre se sientan seguras para caminar por las calles de sus barrios. De las entrevistas emerge el hecho de que, cuando pueden, miembros de la comunidad prefieren gastar sus recursos, que en muchos casos son escasos, en el pago de un taxi o un Uber, incluso para hacer breves recorridos. De esta manera minimizan el riesgo de ser víctima de una bala perdida en un conflicto entre bandas o de ser asaltados mientras, por ejemplo, regresan de sus trabajos o de otro tipo de actividades. En particular, para evitar situaciones riesgosas, muchas personas deciden no salir más de sus casas durante la noche porque, como ya se ha mencionado, la mayoría de los tiroteos se dan después del atardecer. Esta decisión de recluirse en el ámbito doméstico representa una erosión del derecho de libre tránsito de las personas, las cuales no se sienten libres de decidir qué hacer con sus propias vidas y, en general, por este motivo se ven obligadas a limitar sus oportunidades de ocio y recreación. Por ejemplo, los niños abandonan actividades deportivas, como narra uno de los líderes comunales durante una entrevista:

Vea, ya no sigo con el equipo [explicando lo que le dijo el adolescente] ... ¿Diay [sic] por qué, qué le paso? [le responde] Y ya me contó que había una balacera, que los niños corriendo, que los papás, que la gente y que esto... entonces eso implica

que la gente se guarde en sus casas y que esas cosas ya no sucedan verdad y usted ya aquí después de las 6:30 o 7 todo el mundo está en su casa (entrevista 30, grabada, hombre, residente/líder político, 17/7/2019).

La vivencia cotidiana de la violencia produce consecuencias en el tejido comunitario y no únicamente a nivel individual. Por ejemplo, en Colombia la presencia de narcomenudeantes tiene el efecto de aumentar el desapego y desarraigo territorial que las personas tienen hacia la localidad en la que residen (Cortés Vargas *et al.*, 2012). Es decir, las personas no se sienten identificadas con el lugar donde viven y no sienten un vínculo emotivo positivo hacia este. En Pavas, al momento de responder sobre qué es lo que no les gusta y qué cambiarían de sus comunidades, la mayoría de las personas entrevistadas aseveró que la delincuencia, en particular la relacionada con las bandas y los asaltos, es lo que más les afecta y que, en consecuencia, desearían cambiar. El análisis de la realidad chilena demostró que el desapego a los lugares de residencia que produce la violencia relacionada con la actividad del narcomenudeo normalmente es acompañado por un debilitamiento de los vínculos sociales y del tejido social (Lunecke, 2016). Dicho de otro modo, el hecho de que los conflictos armados les impongan a las personas la necesidad de recluirse en sus propias habitaciones favorece comportamientos individualistas, aumenta la desconfianza hacia los vecinos, debilita la participación en la vida comunitaria y, en raíz de ello, reduce la posibilidad de encontrar soluciones conjuntas a los problemas comunitarios. La desconfianza hacia las demás personas aumenta desde el momento que se cree que cualquiera puede tener algún tipo de relación con los miembros de las bandas criminales:

A veces suena feo, porque uno dice que no puede ayudar a un vecino que está pasando por un problema, porque no sabe qué hizo el vecino, no sabe si el vecino es el que busca, el

que busca el mal ahí aparece (entrevista 18, grabada, mujer, residente/miembro de un grupo deportivo, 29/5/2019).

Además de generar consecuencias negativas internas a las comunidades, la violencia y el conflicto tienen un impacto también en las relaciones que se dan entre la población de Rincón Grande de Pavas y el resto de la ciudad. El hecho de que, cuando mencionan esta localidad, los medios de comunicación se enfocan principalmente en hechos delictivos hace que las personas de afuera la asocien principalmente con la violencia. Según los residentes, esto los estigmatiza, es decir, hace creer que ellos son, en su mayoría, personas peligrosas y relacionadas con el mundo de la criminalidad:

Persona entrevistada: Aquí es todo mundo, incluso gente de aquí mismo de los alrededores de Rincón, Rohrmoser, consideran Rincón Grande como lo peor de lo peor. Y no es así.

Entrevistador: ¿Por qué? ¿Por qué lo consideran lo peor de lo peor?

Persona entrevistada: Porque solo ven las noticias. Solo ven eso: robos. Aquí entran periodistas, a investigar quién mató a fulanito, por qué lo mataron, en qué estaba involucrado. Pero nunca entra un periodista a decirnos qué profesionales tenemos en la comunidad, qué profesionales se hicieron..., qué chiquillos profesionales se formaron acá. Y tenemos un montón, un montón de chiquitos y de muchachitas que vimos crecer. Que ahora hay doctoras, hay dentistas, hay abogadas, hay regidores (entrevista 2, grabada, mujer, exlíder comunal, 2/4/2019).

A su vez, el estigma que pesa sobre los habitantes de Rincón Grande de Pavas hace que las personas de afuera no quieran ingresar en sus barrios. Las personas entrevistadas cuentan cómo muchas de sus amistades y de sus familiares no los quieren visitar por miedo de ser asaltados o de presenciar una balacera. Lo mismo pasa con muchos proveedores de servicios privados, como por ejemplo los taxis, los Uber, los repartidores de comida y los rutereros que distribuyen mercancía a las tiendas. En algunos casos, si vienen

de afuera estos deciden no entrar a Rincón Grande, entrar solo en algunas horas del día o entrar acompañados por compañías privadas de seguridad.

Más grave aún, algunos servicios públicos, como por ejemplo las ambulancias y los bomberos, no entran en algunas áreas de Rincón Grande si no están acompañados por las fuerzas de policía. En estos casos, no se debe únicamente al estigma territorial que caracteriza a Rincón Grande de Pavas, sino también a episodios que se han dado y llevaron a los funcionarios públicos a tomar esta decisión. Por ejemplo, se han dado robos a las ambulancias mientras prestan sus servicios o, como nos explicó uno de los bomberos de Pavas, en algunos sectores los miembros de las bandas han impedido el acceso a sus vehículos. La labor de los bomberos también se ve afectada de otras maneras por causa de la violencia. Dado que no hay un hospital en Pavas que reciba a pacientes de emergencias las 24 horas del día, varias veces ha pasado que lleguen miembros de bandas a llevar a sus compañeros baleados intimando con amenazas a los bomberos, que por obligación tienen siempre un paramédico, para que los atienda. El mismo tipo de amenazas las han recibido los servidores de la clínica de Pavas, que abre únicamente durante el horario diurno, cuando llegan miembros de bandas que han sido heridos durante conflictos armados. Una persona que trabaja en la clínica nos informó que, cuando esto sucede, es normal que los miembros de las bandas obliguen al personal en servicio a dedicarse únicamente al herido que acompañan o ponen en riesgo a los demás pacientes y trabajadores de la clínica porque los criminales son seguidos por parte de miembros de las bandas rivales con las cuales se llevaron a cabo los conflictos.

Persona entrevistada: En varias ocasiones llegan los carros baleados, así los parabrisas despedazados y todo y el paciente sangrando ahí en el carro, que los amigos se lo traen, entonces “los amigos” del paciente vienen violentos, vienen drogados, vienen eufóricos, vienen armados y lo amenazan...

Entrevistador: ¿Visiblemente armados?

Persona entrevistada: Ah sí, sí, se les ve el chopo en el pantalón, y vienen eufóricos exigiendo que tiene uno que revivir, que lo tiene que atender. Ya cuando llega la policía se desaparecen todos los amigos verdad, del occiso, pero esos son momentos en los que uno tiene que, uno se siente realmente vulnerable, porque digamos, aquí no hay guardas de seguridad armados, hay una entrada de ambulancia donde usted ve lo fácil que es entrar aquí, aquí entra cualquier persona. [...] Hace poquito pasó eso “esos hijetales no sirven para nada, son unos inútiles, tráiganme un arma para armar y pa pa pa”, ya la enfermera se puso histérica, entró en pánico y terminó la policía aquí. Obviamente había que llamar a la policía porque es una amenaza expresa. ¿Qué más? Yai [sic], cuando llegan (...) se sacan la cuchilla, se sacan la pistola y, verdad, entonces ahí también uno se siente vulnerable (entrevista 44, grabada, mujer, empleada en la clínica de Pavas, 29/10/2019).

La condición de conflicto permanente que caracteriza Rincón Grande de Pavas también genera consecuencias negativas en las personas que ejercen la función de educadores. En primer lugar, las dos personas que trabajan en centros educativos que fueron entrevistadas para esta investigación, una mujer en uno y un hombre en el otro, contaron haber presenciado una balacera en el camino hacia sus trabajos. En segundo lugar, una de estas dos personas contó que, en otra ocasión, la dirección de una escuela decidió evacuar a los niños por causa de una balacera que se dio en las cercanías del centro educativo. A su vez, muchos niños reproducen algunos de los comportamientos violentos que observan en sus familias y en sus barrios. Por ejemplo, en uno de estos centros educativos se han dado casos de “bandas” de menores que atormentan y agreden otros a compañeros:

Ya nos ha tocado por dos años consecutivos a nivel de estudiantes de segundo grado... segundo grado... chicos de 8 años... desarticular bandas... detalle: ¿cuál es el objetivo de esas bandas? Bueno, uno o dos cabecillas por ejemplo en una

pajilla metieron un tornillo, entonces andaba en los recreos diciendo a otros chiquillos, bueno... le ponía el tornillo en el regazo y le decía “me da la merienda o lo chuceo” (entrevista 41, grabada, hombre, trabajador de un centro educativo, 22/10/2019).

Al mismo tiempo, estos profesionales explican que el impacto mayor que tiene el narcomenudeo en sus actividades se relaciona con la inclusión de los menores de edad en las actividades delictivas de las bandas.

Entonces empiezan a buscarlos desde los 10 años, en realidad empiezan a buscarlos desde pequeños. Tienen un *modus operandi* donde “te doy mil colones para que compres pirotecnia, pero eso sí, con estos mil colones vas a comprar juegos, pero se lo vas a poner al borracho Juan” entonces los chicos van, le amarran los juegos, le prenden y mientras la persona corre alcoholizada, ellos graban, ellos se ríen...entonces ya desde ahí empiezan a desensibilizar. Los invitan a peleas de gallos, entonces es “vea, ¿le gusta?, tome yo le doy mil colones para que apueste” entonces otra vez a desensibilizar. “¿Querés un celular? Toma, te doy el celular, pero entonces tenés que venir a grabar como mato a Pedro” (...) [un estudiante me dijo] “a mi hermano le regalaron un teléfono, pero tenía que grabar como mataban”, y así es como lo cuentan porque es parte de su diario vivir. Ahí es donde nosotros podemos ir viendo cómo van evolucionando y cómo van buscando ciertas cabecillas, chicos líderes con muchas habilidades que los van jalando (entrevista 34, grabada, mujer, educadora, 3/9/2019).

De las palabras de los entrevistados emerge una situación dramática para algunos niños, los cuales son seducidos por parte de los narcomenudeantes con bienes materiales o directamente con dinero para que trabajen como vendedores o transportadores de drogas.

Conclusiones

Según lo propuesto por Barthes (2010), el concepto de paz puede convertirse en un signifiante vacío, cuyo contenido varía según el objetivo/finalidad del proyecto político de las fuerzas institucionales, para que luego sea interiorizado y normalizado en la cotidianidad de los habitantes. En este artículo demostramos que no es posible hablar de manera acrítica de paz en el contexto costarricense, sobre todo si tomamos en consideración los conflictos que se dan entre las bandas del narcomenudeo en los barrios vulnerables.

A través del análisis de las publicaciones del periódico *La Nación*, fue posible ver cómo, al momento de noticiar los conflictos relacionados con las bandas del narcomenudeo de Pavas, este medio de comunicación se enfoca principalmente en las noticias de homicidios y balaceras y no dan espacio a las consecuencias que estos fenómenos tienen en la vida cotidiana de las personas. Asimismo, la escucha de sus experiencias nos permite comprender que los residentes viven con la sensación de que en Rincón Grande de Pavas tiene lugar un conflicto constante y casi ininterrumpido, que impacta negativamente en la cotidianidad de quienes viven en la zona. En particular, fue posible evidenciar que las personas en las comunidades vulnerables, y caracterizadas por conflictos entre grupos criminales, se encuentran en un estado de tensión y miedo constante por causa de las balaceras, la amenaza y el uso de la violencia por parte de los miembros de las bandas sobre los residentes.

En definitiva, hemos mostrado el efecto que la violencia de estos grupos tiene tanto sobre la comunidad en general como en los individuos que la componen. La atención que los medios de comunicación dan a la violencia y los conflictos entre bandas cuando publican noticias sobre Rincón Grande hace que afuera de sus barrios sus habitantes sean estigmatizados e injustamente considerados violentos y peligrosos. Los conflictos tienen también un impacto en la distribución de servicios, ya sean públicos o privados, a

la ciudadanía. Vimos cómo, por ejemplo, la actividad de los bomberos, de los educadores y de la clínica local pueden verse seriamente afectados. El desarraigo territorial que los habitantes de Rincón Grande sienten con relación a sus comunidades deteriora la acción comunitaria y reduce las posibilidades de encontrar soluciones conjuntas a dicha problemática. Por otro lado, el temor de ser víctima de la violencia, en particular de las balas perdidas, hace que las personas decidan autorrecluirse en la esfera doméstica, sobre todo en horas de la noche.

Referencias

- Arias, E. D. (2017). *Criminal enterprises and governance in Latin America and the Caribbean*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316650073>.
- Armony, A. C. (1999). *La Argentina, los Estados Unidos y la cruzada anticomunista en América Central, 1977-1984*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Barthes, R. (2010). *Mitologías*. Siglo XXI.
- Berg, L. A. y Carranza, M. (2018). Organized criminal violence and territorial control: Evidence from northern Honduras. *Journal of Peace Research*, 55 (5), 1-16. <https://doi.org/10.1177/0022343317752796>.
- Briceño-León, R. (2002). La nueva violencia urbana de América Latina. *Sociologías*, 4 (8), 34-51.
- Calvino, Í. (2002). *La entrada en guerra*. Siruela.
- Cantor, D. J. (2016). As deadly as armed conflict? Gang violence and forced displacement in the Northern Triangle of Central America. *Agenda Internacional*, 23 (34), 77-97. <https://doi.org/10.18800/agenda.201601.003>.
- Chomsky, N. (1992). *El miedo a la democracia*. Barcelona: Crítica.

- COMESCO (Comisión Técnica Interinstitucional sobre Estadísticas de Convivencia y Seguridad Ciudadana) (2017). *Análisis de los homicidios dolosos vinculados a la delincuencia organizada durante el período 2010-2016*. San José. Recuperado de http://www.cr.undp.org/content/dam/costa_rica/docs/undp_cr_analisis_homicidios_2010-2016_FINAL.pdf.
- Córdova, A. (2017). La incidencia de las pandillas en los barrios salvadoreños y su efecto en la legitimidad política. *América Latina Hoy*, 77, 47-66.
- Cortés-Vargas, Y. L.; Parra Cely, R. y Durán Martínez, J. A. (2012). *Narcomenudeo: Entramado social por la institucionalización de una actividad económica criminal*. Bogotá, Colombia: Dirección de Inteligencia Policial.
- Graham, S. (2011). *Cities under siege: the new military urbanism*. New York: Verso Books.
- Guzmán Hidalgo, M.; Cuevas Cordero, F.; Núñez Artavia, N.; Amador Zamora, A.; Quirós Ramírez, A.; Cruz Romero R.; Valverde Hernández M. y Mena Araya A. (2016). *Hacia la Sociedad de la Información y el Conocimiento en Costa Rica: Informe 2016*. Recuperado de <http://prosic.ucr.ac.cr/informe-2016>.
- Hobsbawm, E. (2007). *Guerra y paz en el siglo XXI*. Barcelona: Crítica.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) (2011). *Población total proyectada al 30 de junio por grupos de edades, según provincia, cantón, distrito y sexo. Proyecciones Nacionales. Estadísticas demográficas 2011-2025*.
- Kilanski, K. y Auyero, J. (2015). Introduction. En J. Auyero, P. Bourgois y N. Scheper-Huges (eds.), *Violence at the Urban Margins*. Oxford Scholarship Online.
- Koonings, K. y Veenstra, S. (2007). Exclusión social, actores armados y violencia urbana en Río de Janeiro. *Foro Internacional*, XLVII (3, julio-septiembre), 616-636. Recuperado de <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=59911150006>.

- Lunecke Reyes, G. A. (2012). Violencia urbana, exclusión social y procesos de guetización: La trayectoria de la población Santa Adriana. *Revista INVI*, 27 (74), 287-313.
- Lunecke Reyes, G. A. (2016). Inseguridad ciudadana y diferenciación social en el nivel microbarrial: el caso del sector Santo Tomás, Santiago de Chile. *EURE*, 42 (125), 109-129.
- Mendoza, A. (2017). *Características sociodemográficas de los distritos agrupados en los circuitos escolares 01 Mata Redonda, 02 Pavas y 05 La Uruca, pertenecientes a la Dirección Regional de Educación San José Oeste: el caso del Distrito N° 9 de las Pavas*.
- Moncada, E. (2016). Urban Violence, Political Economy, and Territorial Control: Insights from Medellín. *Latin American Research Review*, 51 (4), 225-248. <https://doi.org/10.1353/lar.2016.0057>.
- Ordóñez Valverde, J. (2017). De la pandilla a la banda. Transformaciones de la violencia pandillera en barrios marginales en Cali. *Sociedad y Economía*, 32, 107-126.
- Raffo López, L. y Gómez Calderón, D. (2017). Redes criminales y corrupción en la era del microtráfico y el narcome-nudeo. *Revista de Economía Institucional*, 19 (37), 227-261. <https://doi.org/10.18601/01245996.v19n37.12>.
- Roitman, M. (2013). *Tiempos de oscuridad. Historia de los golpes de Estado en América Latina*. Akal.
- Rotker, S. (2002). *Citizens of fear. Urban violence in Latin America*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Saborío, S. (2019a). Violencia urbana: análisis crítico y limitaciones del concepto. *Revistarquis*, 8 (1), 61-71. <https://doi.org/10.15517/ra.v8i1.35798>.
- Saborío, S. (2019b). Estado del arte sobre narcoviolen-cia en Costa Rica. *Revista Reflexiones*, 98 (2), 23-38. <https://doi.org/10.15517/rr.v98i2.34956>.
- Savenije, W. y Van der Borgh, C. (2004). Youth gangs, social exclusion and the transformation of violence in El Salvador. En K. Koonings y D. Kruijt (eds.), *Armed actors*.

Organised violence and state failure in Latin America (pp. 155-171). London, New York: Zed Books.

Scheper-Hughes, N. y Bourgois, P. (2004). Introduction: Making Sense of Violence. En N. Scheper-Hughes y P. Bourgois (eds.), *Violence in War and Peace: An Anthology* (pp. 1-32). Malden, Mass.: Blackwell.

Zubillaga, V.; Llorens, M. y Souto, J. (2015). Chapter Seven: Chismosas and Alcahuetas: Being the mother of an empistolado within the everyday armed violence of a Caracas barrio. En J. Auyero, P. Bourgois y N. Scheper-Hughes (eds.), *Violence at the Urban Margins*. Oxford Scholarship Online.

El proceso de negociación y acuerdo de paz con las FARC-EP¹

Una revisión de bibliografía

LISBETH KATHERINE DUARTE HERRERA

Introducción

Colombia es un país que ha atravesado por un extenso historial de procesos de paz producto del más longevo conflicto armado de Latinoamérica (Jiménez y González, 2012). No obstante, pese al cúmulo de intentos por negociar la paz, las lecciones del pasado y experiencias nacionales e internacionales han sido insuficientes para aprender de los fracasos y éxitos parciales que en materia de negociación con la insurgencia armada subyacen (Chernick, 1996); por cuanto estudiar el conflicto armado y los procesos de paz seguirá siendo una asignatura pendiente (Chernick, 1996; Nassi y Rettberg, 2005; Sandoval, 2014), académicamente inacabada en las investigaciones para la paz (*peace research*), pero, sobre todo, un prisma para la memoria histórica de la sociedad colombiana.

Los orígenes de las investigaciones para la paz (IP) se remontan al impacto emocional causado por las dos guerras mundiales, contexto que propició retos importantes para el abordaje científico de esta unidad de análisis. Se buscaba

¹ Este artículo se deriva de mi investigación doctoral titulada “De la guerra a la paz con ayuda de todos. Historia del proceso de negociación y los acuerdos de paz de la Habana (2012-2016)”, que se adelanta en la Universidad de Granada-España bajo la asesoría del Dr. Mario López Martínez.

asumir y consolidar el paradigma epistemológico de la paz como una categoría de análisis independiente, que considerara sus lógicas, dinámicas de reproducción, efectos y referentes teóricos para su interpretación. De acuerdo con Jiménez (2009) se identifican tres fases de evolución constante en el campo de la *peace research*: fundacional, expansión (algunos la subdividen en expansión y especialización) e hibridación.

La primera fase comprende el periodo entre 1939 y 1959, que se caracterizó por el anclaje y estudio científico de la guerra y la violencia directa; durante esta etapa, las investigaciones para la paz se orientaron hacia la polemología, violencia expresa, confrontaciones bélicas y conflictos armados. La segunda fase abarca el periodo de expansión y especialización entre 1959 y 1990, en el que se introdujeron otras aristas para el análisis causal de la violencia estructural, como lo son la desigualdad social, la justicia, la satisfacción de necesidades básicas y la creación de condiciones para el desarrollo. La tercera fase, que abarca desde 1990 hasta la actualidad, se caracteriza por la hibridación y amalgama de este campo del conocimiento con disciplinas vecinas, la presencia de nuevos conceptos, como la cultura de paz, y la asunción de la categoría analítica de paz como un proceso inacabado, procesual, imperfecto y en construcción (Muñoz, 2001; Jiménez, 2009; López, 2011).

En Colombia existe un patrimonio científico importante de investigaciones para la paz que se han desarrollado en torno al conflicto armado colombiano y los procesos de negociación, por lo que revisar y compilar la producción científica en un estado del arte que reúna la numerosa bibliografía que crece cada año resulta ser un esfuerzo complejo pero plausible, so pretexto de las omisiones en las que se pueda incurrir (Nassi y Rettberg, 2005). Por lo anterior, existen varios trabajos que recopilan y documentan, a modo de balance y estado de la cuestión, los estudios sobre este corpus teórico. Se destacan sin duda los análisis de Nassi

y Rettberg (2005); Gutiérrez (2012); Valencia, Gutiérrez y Johansson (2012); Ramírez (2014) y Sandoval (2014).

Nassi y Rettberg (2005) exploraron las principales líneas de investigación, debates y tendencias de los estudios más generales sobre conflicto armado y paz. En consonancia con la evolución de los estudios de paz, los primeros trabajos investigativos se enfocaron en operacionalizar el concepto de guerra y elaborar tipologías de conflictos. En lo que se refiere al caso colombiano, los autores encontraron que la producción académica, hasta ese momento, se había centrado en la naturaleza del conflicto, medios de financiación, costos económicos, actores, estrategias de guerra y geografía del conflicto.

El trabajo de Gutiérrez (2012) se destaca, en relación con el de Nassi y Rettberg (2005), por compilar y sistematizar la bibliografía creciente en torno a los procesos de paz entre el gobierno central y la insurgencia armada en Colombia. El autor sistematizó y clasificó en una matriz metodológica 123 publicaciones entre libros, capítulos de libros, revistas y documentos electrónicos publicados durante el periodo 1982 y 2009. Algunos de los hallazgos que se desprenden de esta revisión sugieren que el reconocimiento político de los grupos ilegales y la confección de una agenda limitada y restrictiva son aspectos que contribuyen al éxito de una negociación.

Un estudio más general en lo que atañe a la resolución negociada de conflictos armados es el desarrollado por Valencia, Gutiérrez y Johansson (2012), quienes revisaron la evolución histórica de los estudios de paz a partir de cuatro periodos; el primero, caracterizado por el florecimiento de trabajos individuales en torno a las confrontaciones bélicas y la seguridad. El segundo, post-Segunda Guerra Mundial, que abonó el terreno para el surgimiento de comunidades científicas que contribuyeron al debate teórico de las categorías de análisis de guerra y paz. El tercero, que dio apertura al desarrollo significativo de estudios sobre resolución

de conflictos, y el cuarto, que introdujo temas culturales, religiosos, de género y de desarrollo económico y social en los análisis de paz. La investigación de los autores mencionados es valiosa porque también profundiza sobre modelos y teorías utilizados para la gestión de conflictos.

Ramírez (2014) adelantó un acercamiento bibliográfico en relación con la construcción de paz en Colombia encontrando una línea divisoria entre los estudios teóricos y los de corte pragmático; sobre estos últimos pronosticó un aumento paulatino de las investigaciones empíricas focalizadas en las experiencias de paz de los territorios, en la medida en que el país se aproxime a una fase de posacuerdo. Al final, el autor presentó una lista de referencias bibliográficas publicadas entre 2000 y 2013, clasificadas en torno a enfoques teóricos, antecedentes, actores específicos, entre otras categorías de estudio.

Por su parte, Sandoval (2014) examinó las limitaciones y debilidades de la producción sociológica en el país para explicar el conflicto armado interno, su proceso de degradación y los mecanismos de reproducción del conflicto colombiano; dichas limitaciones constituyen un vacío de conocimiento y reto epistemológico para la sociología clásica, contemporánea, así como también para la investigación sociológica a nivel nacional. La revisión de la bibliografía arrojó conclusiones importantes: 1) persiste una fragmentación entre quienes teorizan desde el centro y quienes investigan desde las regiones, escenario donde realmente toma lugar el conflicto, y 2) el conflicto ha determinado la agenda investigativa de sociólogos y disciplinas afines, aun cuando se ha enriquecido la producción investigativa del país.

Ahora bien, existe una constante en los hallazgos de las investigaciones para la paz, y es la recurrente alusión a la condición de “excepcionalidad” o particularidad de la cual goza cada conflicto; desde luego, el conflicto armado colombiano no es ajeno a esta condición, por cuanto intervienen diferentes variables, fuentes de violencia, contextos y múltiples actores que desarrollan su propia personalidad

(Chernick, 1996; Fisas, 2004; Hernández, 2016). No obstante, dicha “excepcionalidad” no puede ser la excusa que impida que el Estado y la insurgencia armada logren una solución negociada (Chernick, 1996) y, más aún, que se abran nuevas vetas de análisis que contribuyan a comprender la lógica, dinámica y reproducción del conflicto (Nassi y Rettberg, 2005).

En este orden de ideas, el presente trabajo pretende revisar la contribución que hace la bibliografía científica actual, al estudio del proceso de negociación y acuerdo de paz firmado recientemente entre el Estado colombiano y la guerrilla de las FARC-EP. Para cumplir este objetivo, se revisaron artículos científicos de cuatro bases de datos, publicados entre 2012 y 2018. Al igual que en los trabajos que precedieron esta investigación, habrá omisiones, naturalmente involuntarias, motivadas por los criterios de exclusión metodológicos definidos para este trabajo. La importancia de las revisiones de bibliografía radica en que permiten detectar referentes, ideas, tendencias, *journals* de interés de cara a la evolución de la agenda investigativa de la *peace research* en Colombia.

Marco teórico

El conflicto armado colombiano, desde su carácter más extremo, ha estado permeado sincrónicamente por episodios de violencia y momentos de paz, de hecho “los conflictos han existido siempre y son propios de la naturaleza humana; pero también su negociación ha representado el método más recurrido por pueblos, comunidades y Estados, en procura de resolverlos” (Lederech, 1992 y Fisas, 2004, citado en Hernández, 2016, p. 40).

A continuación, se abordarán teóricamente los conceptos de violencia y paz, posteriormente se presenta un breve contexto sobre la violencia política de la segunda mitad de

siglo XX y se describirán los procesos fallidos de negociación que se adelantaron con la guerrilla de las FARC (de los 80 y finales de los 90), previo al acuerdo final de paz firmado en 2016.

De acuerdo con la *Enciclopedia de paz y conflictos*, violencia alude a “una acción que desemboca en un estado ‘fuera de lo natural’, una ruptura de la armonía, provocada por la acción de cualquier ente” (López Martínez, 2004, p. 1159). Se manifiesta en las guerras, la economía, la política, la ideología, la familia, la enseñanza y la cultura, cuando, siendo evitable, se produce un rompimiento con el orden establecido y la armonía preexistente, inhibiendo el desarrollo del ser humano.

Para Galtung (1998), uno de los teóricos pioneros de las investigaciones para la paz, la violencia es percibida como la agudización negativa de la crisis o el fracaso en la transformación de conflictos. Tiene tres dimensiones aceptadas por la *peace research*, estas son: 1) directa, 2) estructural y 3) cultural. La primera se refiere a la violencia manifiesta, expresa, que causa daño físico, verbal o psicológico sobre el sujeto destinatario. La segunda hace alusión a la violencia indirecta, intrínseca en las estructuras sociales, presente en circunstancias de injusticia social y vulneración de necesidades básicas. La tercera comprende la violencia que se gesta en las ideas, símbolos, ideología, religión e información y que puede utilizarse para legitimar la violencia directa o estructural (López Martínez, 2004; Calderón Concha, 2009). En síntesis, la afrenta, evitable, a alguna de las cuatro necesidades humanas básicas (supervivencia, bienestar, identidad y libertad) conduce a una de las tres dimensiones de la violencia (ver cuadro 1).

Cuadro 1. Dimensiones de la violencia de acuerdo con la teoría de Johan Galtung

Dimensiones	Necesidad de supervivencia	Necesidad de bienestar	Necesidades identitarias	Necesidades de libertad
Violencia directa	Muerte	Mutilaciones, acoso, sanciones, miseria	Desocialización, resocialización, ciudadanía de segunda	Represión, detención, expulsión
Violencia estructural	Explotación (matar de hambre)	Explotación (mantener a la población en situación de permanente debilidad)	Penetración, segmentación	Marginación, fragmentación
Violencia cultural	Relativismo	Conformismo	Alienación, etnocentrismo	Desinformación, analfabetismo

Fuente: Calderón Concha, 2009.

Sin duda no se hablaría de paz si no existiera la violencia, “la aparición del concepto de *paz* ha estado ligada al de guerra, pues ambos aparecen coetáneamente” (Muñoz, 2001). La palabra paz está relacionada con el bienestar de las personas, por consiguiente, conceptos como concordia, armonía, tranquilidad, pacto, alianza, acuerdo, sosiego, diálogo, entre otros, se articulan al corpus analítico de paz. De acuerdo con la *Enciclopedia de paz y conflictos*, “la paz se ha entendido, primordialmente, como ausencia de guerra o a veces, más genéricamente, de cualquier forma de violencia” (López Martínez, 2004, p. 886).

La investigación para la paz ha atravesado por tres etapas de debate epistemológico, que le han significado los presupuestos científicos de negativa, positiva e imperfecta. En sus inicios, se consideró la paz desde la perspectiva negativa (polemología), en tanto existía una imperiosa necesidad por explicar de manera racional, lógica y científica el fenómeno de la guerra, sus horrores y dinámicas. Sobre la paz negativa Muñoz (2001) sostiene que “el concepto de paz se desarrolló, así como ausencia de guerra o como situación de no-guerra” (p. 6).

Sin embargo, es en la década de los sesenta cuando el concepto de paz positiva se va perfilando como una construcción en la que están presentes valores como la justicia, el bienestar, la igualdad y el equilibrio social para el desarrollo de todas las personas. Si bien es una concepción utópica de paz, en síntesis “la paz positiva se entiende como concordia que evoca también el sentido de pacto” (López Martínez, 2004, p. 917).

En el debate actual de las investigaciones para la paz, ha venido tomando mayor protagonismo el paradigma de la paz imperfecta, entendida como todas aquellas experiencias y espacios de regulación pacífica de conflictos, “es decir en las que los individuos y/o grupos humanos han optado por facilitar la satisfacción de las necesidades de los otros, sin que ninguna causa ajena a sus voluntades lo haya impedido” (Muñoz, 2001, p. 14). Así las cosas, es una paz más humana, que reconoce prácticas pacíficas y la asume como un proceso y un camino inacabado.

Ahora bien, el balance de investigación para la paz no estaría completo si no se hace alusión a la evolución y progreso de este corpus académico en Colombia. En el cuadro 2 se presentan algunos de los autores y publicaciones más representativos por paradigma de paz que favorecieron la aparición y configuración de una comunidad científica multidisciplinaria en torno a la *peace research* en el país. Las unidades de análisis sobre las cuales se desarrollaron estos trabajos giran en torno a la violencia, el conflicto y la paz. Se destacan el trabajo de Gúzman, Fals Borda y Umaña Luna (1962) (paz negativa); Villarraga (1998) (paz positiva) y el trabajo adelantado por el Centro Nacional de Memoria Histórica (2013) (paz imperfecta).

Cuadro 2. Evolución de la investigación para la paz en Colombia

Fase de I.P.	Características	Paradigma científico	Autor(es)	Publicaciones representativas
1960-1984	-Violencia directa -Polemología -Perspectiva violentológica	Paz negativa	Gúzman, Fals Borda y Umaña (1962)	"La violencia en Colombia"
			Payne, J. (1968)	<i>Patterns of Conflict in Colombia</i>
			Sánchez y Meertens (1983)	"Bandoleros, gamonales y campesinos: El caso de la violencia en Colombia"
1985-2000	-Violencia estructural -Desigualdades sociales -Diversas formas de violencia -Evoca a procesos de negociación	Paz positiva	Sánchez, G. (1987)	"Colombia, violencia y democracia"
			Villamizar, D. (1997)	"Un adiós a la guerra: memoria histórica de los procesos de paz en Colombia"
			Villarraga, A. (1998)	"Diálogo, negociación y ruptura con las FARC-EP y con el ELN"
2001-actualidad	-Violencia cultural -Regulación pacífica de conflictos -Experiencias conflictivas y pacíficas	Paz imperfecta	Rettberg (2003)	"Diseñar el futuro: una revisión de los dilemas de la construcción de paz para el posconflicto"
			Centro Nacional de Memoria Histórica (2013)	"¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad"

Fuente: elaboración propia con base en Sandoval, 2014.

Existe una suerte de consenso teórico en las investigaciones para la paz por situar el conflicto armado colombiano a partir de la década de los sesenta del siglo XX con el surgimiento de las estructuras insurgentes (Giraldo, 2015; Calderón, 2016). No obstante, no se pueden desconocer los

antecedentes germinales a este periodo de violencia, como lo fue la violencia desencadenada por el sectarismo bipartidista y la violencia mafiosa producto de las disputas por el mercado de tierras cuyo epicentro de terror fue el campo (Palacios y Safford, 2011). De hecho, para autores como Cárdenas (2013), “la historia política de Colombia pareciera ser una tensión permanente... Desde el mismo origen del Estado colombiano, la violencia y los conflictos han sido un elemento constitutivo de la identidad nacional y la construcción estatal” (2013, p. 42).

Palacios y Safford (2011) señalan que la violencia que se desencadenó entre 1961-1989 fue producto de la lucha armada, cuyos protagonistas fueron las “guerrillas revolucionarias”, en tanto durante el periodo 1962 y 1967 emergieron, a raíz del impacto de la Revolución cubana y la división Occidente-Oriente en el marco de la Guerra Fría, organizaciones armadas de carácter foquista y agrarista-comunista. Nacieron, entonces, el Ejército de Liberación Nacional (ELN) (1965), las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP) (1966) y el Ejército Popular de Liberación (EPL) (1967). Más adelante surgieron el Movimiento 19 de Abril (M-19) (1972), la marginal Autodefensa Obrera (ADO) (1974), el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL) (1984), las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) (1987) y la Corriente de Renovación Socialista (CRS) (1990).

A la par del surgimiento de las organizaciones insurgentes, se le suman una amalgama de elementos estructurales complejos no convencionales (Trejos, 2013) que configuran la singularidad del conflicto colombiano, entre los que están: la debilidad del Estado; el conflicto agrario por la posesión de la tierra; el posicionamiento de economías ilegales, principalmente el narcotráfico, que ha permeado a muchos sectores tanto de las élites como de la insurgencia, internacionalizando el conflicto y posicionando a Colombia en el mapa mundial como un conflicto susceptible de

ser intervenido por sus efectos internos y externos; el alto grado de impunidad; la desigualdad social y la persistencia de problemas de interdependencia y atrasos no resueltos adecuadamente.

A la fecha, han pasado cuarenta años desde que, en el año 1982, iniciaron las primeras negociaciones de paz con organizaciones al margen de la ley, las cuales se adelantaron al tenor del mandato presidencial de Belisario Betancur (1982-1986), quien, en su discurso político de posesión, invitó al diálogo a los grupos guerrilleros para llegar a una solución negociada que permitiera la obtención de un fin superior: la apertura democrática; dicha invitación significó un logro importante en la historia política del país y fue el reconocimiento de la insurgencia armada como un actor político de la vida nacional (Chernick, 1996; Villarraga, 2013).

Procesos de negociación y paz. De la amnistía a la justicia especial de paz

El proyecto de paz del expresidente Betancur fue pionero, reformista e involucraba cuatro ambiciosas fases: 1) la constitución de una Comisión de Paz, 2) la promulgación de una Ley de Amnistía, 3) la adopción de una reforma política profunda y 4) el desarme y reintegración a la vida civil de los alzados en armas (Pizarro, 2017). No obstante, como lo señala Pizarro (2017), el “itinerario para la paz” no contó con el respaldo y “recursos reales de poder” suficientes para impulsar con vigor estas iniciativas, lo que apresuró un fracaso parcial o una suerte de paz negativa. Al respecto, existe una frase pronunciada por el historiador Otto Morales Benítez, quien acompañó el proceso de negociación promovido por el expresidente Betancur y afirmó, en su renuncia a la Comisión de Paz, que el proceso de paz no lo permitieron “los enemigos agazapados de la paz”,

aludiendo, entre muchos enemigos, a la clase empresarial colombiana (Tiempo, 2010).

Pese a lo anterior, de este primer esfuerzo de paz, se rescata la generosa Ley de Amnistía (Ley 35 de 1982), que fue aprobada muy rápidamente, dos meses después de iniciado el mandato de Betancur, a la que se acogieron, según Villarraga (2015), 1384 guerrilleros, entre ellos 252 combatientes de las FARC-EP; también se adelantaron algunas reformas políticas, pactos transitorios de cese al fuego y tregua bilateral; por lo tanto, se podría decir que mientras duró el proceso se experimentó una paz negativa, para referirse al cese parcial de violencia directa que se vivió durante la época.

En el marco de las elecciones presidenciales de 1998 la consigna que inclinó la balanza electoral hacia la candidatura de Andrés Pastrana Arango fue precisamente la bandera de la paz. Durante el devenir de la segunda vuelta presidencial, las FARC manifestaron un guiño a la candidatura pastranista por considerar que brindaba mayor garantía al sistema y a los Estados Unidos (Pizarro, 2017). Bajo la bandera del cambio por la paz, se hicieron peligrosas ofertas electorales y concesiones improvisadas de último minuto, sin una agenda clara, seria y meditada, “que habrían de repercutir de manera negativa en el conjunto del proceso” (Villarraga, 2015, p. 139). Uno de ellos, sin lugar a dudas, fue la desmilitarización y despeje de cinco municipios solicitados (Uribe, Mesetas, La Macarena y Vista Hermosa en el Meta, y San Vicente del Caguán en Caquetá) para posibilitar el diálogo con las FARC-EP, que en extensión representaban 42.000 kilómetros cuadrados.

Como sucedió con el anterior esfuerzo, no hubo entendimiento en la mesa de negociación pese a que se alcanzó a discutir el cese al fuego y canje humanitario. Aunado a lo anterior, el gobierno no hizo propuestas de reformas estructurales ni apuestas políticas precisas para el proceso que se pudieran negociar en una agenda común. En suma,

parecía que el Ejecutivo tenía más claro las formas que el fondo, en tanto una de las estrategias emprendidas cuando Andrés Pastrana asumió la presidencia de la república fue la redefinición de la política exterior denominada “diplomacia para la paz”, cuyas gestiones vieron sus frutos prontamente materializados en la aprobación del Plan Colombia, cooperación financiera y gran respaldo político de la comunidad internacional, articulado bajo el rótulo de “Grupo de países amigos”. Otra de las críticas que subyacen a este proceso es que el gobierno no logró reunir en una verdadera convocatoria nacional a los diferentes sectores del país, como partidos políticos, sociedad civil, sector empresarial, medios de comunicación e izquierda, así como tampoco consiguió establecer reglas de funcionamiento precisas tras la salida de la fuerza pública de la extensa zona desmilitarizada, custodiada únicamente por un muy reducido número de policía cívica:

Para las fuerzas Armadas una región de ese tamaño y de ese valor estratégico, sin reglas claras de funcionamiento ni verificación, constituía una concesión gratuita a las FARC. Como dijo un alto oficial, las FARC entraron al Caguán como guerrilla y salieron como ejército (Pizarro, 2017, p. 291).

En síntesis, son varias las lecciones que arrojan los procesos fallidos de paz adelantados con la guerrilla de las FARC-EP; la primera tiene que ver con que hicieron ver a la insurrección armada como un objeto de derrota y no como un sujeto de negociación (Chernick, 1996) con intereses, necesidades y demandas que claramente trascienden el terreno de estatus y reconocimiento político. La segunda alude a la importancia de establecer una agenda común, pensada, consensuada, pero, sobre todo, limitada temáticamente entre las partes. La tercera se refiere a que se debe manejar un equilibrio en la participación y heterogeneidad de quienes van a integrar la mesa de diálogo y el proceso de paz, por cuanto el exceso de burocracia dificulta la

convocatoria, negociación y toma de decisiones, y a su vez el número ilimitado de apoyos internacionales, sin funciones precisas y establecidas –Chernick (2012); Barreto (2015)–, termina “no siendo un activo positivo para el logro de la paz” (Pizarro, 2017, p. 280). La cuarta lección se refiere a que las subjetividades propias del escenario conductista que emanan de un proceso de negociación no pueden estar por encima de los factores estructurales, por demás objetivos y razón de ser de una negociación. En efecto, las cicatrices de los procesos de paz adelantados en el pasado con la guerrilla de las FARC-EP, catalogados como esfuerzos de paz negativa, marcaron pautas para el proceso de paz que se desarrolló en la Habana (2012-2016), en el que incluyeron elementos que anteriormente no estaban desarrollados, como la justicia transicional.

Metodología

Este estudio es de corte documental en tanto a partir de la revisión de fuentes secundarias, se lleva a cabo un balance sobre las investigaciones académicas realizadas en torno al proceso de negociación y acuerdo de paz con las FARC-EP, con el fin de recuperar, sistematizar, clasificar y categorizar el conocimiento acumulado sobre este objeto de estudio en particular, para su posterior comprensión y análisis. Frente a este tipo de investigación, denominada también estado de la cuestión (Arroyo y Sádaba, 2012) o estado del arte, Vélez y Galeano (2002) sostienen que “Es una investigación sobre la producción -investigativa, teórica o metodológica- existente acerca de determinado tema para develar desde ella, la dinámica y lógica presentes en la descripción, explicación o interpretación que del fenómeno en cuestión hacen los teóricos o investigadores” (2002, p. 1).

La construcción de una revisión sistemática de literatura es un esfuerzo “de artesanía intelectual” (Vélez y Galeno,

2002; Arroyo y Sádaba, 2012) que implica una serie de etapas (Vera Carrasco, 2009), entre las que están:

1. Definición del objetivo de la revisión: revisar la contribución que hace la bibliografía científica al estudio del proceso de negociación y acuerdo de paz entre el Estado colombiano y la guerrilla de las FARC-EP, intentando responder ¿qué se ha investigado sobre el tema?, ¿qué tipo de estudios se han adelantado (teóricos o empíricos)?, ¿qué enfoques teóricos utilizaron? Y ¿cómo fue abordada la disyuntiva conflicto y paz/ violencia y paz en estos estudios?, todas interrogantes planteadas para la exploración.
2. Búsqueda bibliográfica: la bibliografía se consultó en las bases de datos electrónicas: *Redalyc*, *Dialnet*, *Scopus* y *Web of Science*; de estas dos últimas, solo se tomó una parte de la bibliografía científica, que se refiere a los *papers*. Es así como se revisaron artículos publicados en revistas clasificadas en los tres primeros cuartiles del *JCR (Journal Citation Report)* o del *SJR (Scimago Journal & Country Rank)*. Se excluyeron de la revisión otras fuentes secundarias, como la bibliografía gris, no convencional, como libros, tesis de pre- y posgrado, actas, memorias, informes de investigación, cuadernos de trabajo, folletos y demás material no seriado bajo normas de control bibliográfico.

La estrategia de búsqueda estuvo orientada a partir de descriptores que aluden a los conceptos y variables controlados propios del objeto de investigación, dichas palabras clave se cotejaron, técnicamente, en la *Enciclopedia de paz y conflictos* de López Martínez (2004). La búsqueda se adelantó durante los tres primeros meses de 2019 y se tomaron como radar los artículos publicados entre 2012-2018; la selección de este periodo de estudio no fue fortuita, obedece al periodo durante el cual se adelantaron las negociaciones

de paz con la guerrilla de las FARC-EP, más una ventana de dos años por acuerdo.

Los criterios de selección de la muestra se encuentran determinados por el objetivo y preguntas que orientaron la revisión, calidad científica de los trabajos, así como también si el artículo se encontraba disponible para su respectiva descarga, si cumple con alguno de los dos idiomas definidos para la revisión (inglés y español) y, por último, si cumple la evaluación inicial que comprende la revisión de título, resumen y resultados. Se excluyeron, por consiguiente, los artículos duplicados, es decir, indexados en uno o más bases de datos científicas, aquellos trabajos cuyo contenido se encontraba disponible en idiomas distintos a los definidos, bibliografía gris y trabajos publicados por fuera de la ventana de observación definida para la revisión.

La depuración de los estudios con base en los criterios de inclusión y exclusión arrojó una muestra de 154 artículos, de los cuales: 63 se recuperaron en *Web of Science*, 51 en *Scopus*, 28 en *Redalyc* y 12 en *Dialnet*.

3. Organización de la información: los artículos científicos recabados de las bases de datos se fueron consignando en una matriz de registro que facilitó la lectura de la bibliografía especializada siguiendo criterios estandarizados sugeridos para las revisiones (Arroyo y Sádaba, 2012). Para esta investigación, los metadatos que se tuvieron en cuenta para cada registro fueron:

- Autor: quien realiza la contribución científica en el tema
- Título: título del artículo
- Fecha: año de la publicación
- Idioma: lengua en la que está publicado el artículo
- Revista/*journal*: nombre de la publicación
- País: zona geográfica donde se publica el tema
- Ámbito de la publicación: revista nacional o internacional

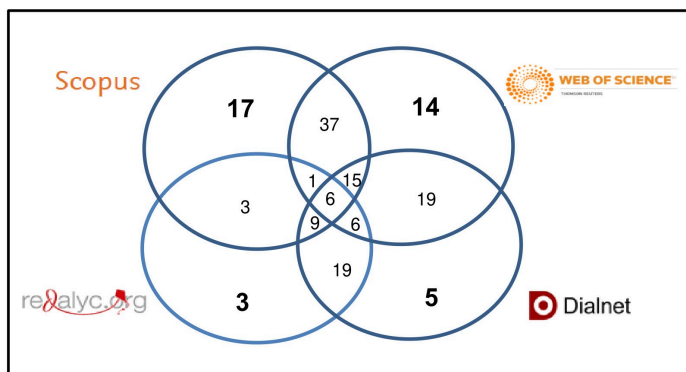
- Base de datos: indexaciones en las que se encuentra la publicación
 - Metodología: método de investigación aplicado para abordar el tema
4. Análisis de la información: el abordaje de la disyuntiva conflicto y paz/violencia y paz se analizó a partir del análisis de contenido, técnica que se caracteriza por ser objetiva, sistemática, susceptible de cuantificación y de aplicación general (Fernández, 2002). Las categorías de análisis que se tuvieron en cuenta para el análisis de contenido fueron:
- Palabras clave/*keywords*: descriptores de profundización de la publicación
 - Tipo de estudio: teórico o empírico
 - Paradigma desde las IP: paz negativa; paz positiva; paz imperfecta.
 - Teoría: recursos o elementos analíticos utilizados para abordar el tema.

Resultados

La imagen 1 muestra la distribución de los trabajos encontrados, así como las intersecciones de los trabajos comunes entre las diversas bases de datos consultadas. El universo de análisis lo constituyeron los 154 artículos científicos, que se convirtieron en la muestra objeto de revisión. Solo seis son los artículos que aparecen indexados en las cuatro bases de datos, estos son: el trabajo focalizado hacia una de las zonas del conflicto de Caballero (2016) titulado “Acuerdos de La Habana y territorialidad indígena. Una mirada del departamento del Cauca”; el artículo “La narcotización del activismo guerrillero de las FARC y el ELN 1998-2012”, de Ríos (2016), enfocado más en los medios de financiación de la insurgencia guerrillera; “Post-acuerdo y gestión territorial

en Colombia”, de Rojas (2016); “Nombrando a los combatientes del conflicto armado colombiano en los noticieros: el posicionamiento discursivo de periodistas”, de Serrano (2016); “El Acuerdo de paz entre el Gobierno colombiano y las FARC: o cuando una paz imperfecta es mejor que una guerra perfecta”, de Ríos (2017); y “Comprensiones de perdón, reconciliación y justicia en víctimas de desplazamiento forzado en Colombia”, de Castrillón *et al.* (2018), que aborda las concepciones de perdón, reconciliación y justicia a partir de las víctimas del conflicto armado.

Imagen 1. Selección de artículos



Fuente: elaboración propia con base en la muestra seleccionada.

En relación con la procedencia de las investigaciones, se encontró que el 51,3 % de la producción científica seleccionada se publicó en revistas colombianas, inferencia patente dada la naturaleza del tema objeto de revisión. El 14,3 % corresponde a trabajos publicados en revistas de origen español, el 13,6 % a *journals* de Estados Unidos, el 10,4 % del Reino Unido y en menor proporción artículos publicados en otros países (ver cuadro 3). Es claro que el tema ha

sido de notable interés para la comunidad científica a nivel mundial, por cuanto constituye el 48,7 % el porcentaje de *journals* que no son colombianos.

Cuadro 3. Países origen de las publicaciones

País	Porcentaje	Artículos
Colombia	51,3	79
España	14,3	22
Estados Unidos	13,6	21
Reino Unido	10,4	16
Chile	3,2	5
Países Bajos	1,9	3
Alemania	1,3	2
Otros países	3,9%	6

Fuente: elaboración propia.

Ahora bien, las revistas de ciencias sociales en donde más se ha publicado sobre el tema son, en orden decreciente, *Araucaria* (España) y *El ágora USB* (Colombia), con ocho y siete artículos respectivamente. Le sigue *Análisis político* (Colombia), revista en ciencia política con seis artículos. Con cinco artículos figura la revista norteamericana especializada *Conflict Management and Peace Science* (clasificación A y Q1) (ver cuadro 4).

Cuadro 4. Revistas en donde más se ha publicado sobre el proceso de paz con las FARC entre 2012-2018

Revista/Journal	Número de pub.	Indexado en Circ y Scopus	CIRC	Scopus	País
<i>Araucaria</i>	8	SÍ	B	Q3	España
<i>El ógora USB</i>	7	NO	C	N/A	Colombia
<i>Análisis político</i>	6	SÍ	B	Q2	Colombia
<i>Conflict Management and Peace Science</i>	5	SÍ	A	Q1	EE.UU.
<i>Estudios políticos</i>	5	NO	C	N/A	Colombia
<i>Bitácora Urbano Territorial</i>	4	SÍ	C	Q4	Colombia
<i>Izquierdas</i>	3	SÍ	B	Q2	Chile
<i>Revista de Economía Institucional</i>	3	SÍ	C	Q4	Colombia
<i>Revista de paz y conflictos</i>	3	NO	C	N/A	España
<i>Revista Derecho del Estado</i>	3	SÍ	C	Q4	Colombia
<i>Ciudad Paz Ando</i>	3	NO	C	N/A	Colombia
<i>Estudios de Derecho</i>	3	NO	C	N/A	Colombia
<i>Ópera</i>	3	NO	C	N/A	Colombia
<i>Revista Colombiana de Sociología</i>	3	NO	C	N/A	Colombia
<i>Revista Derecho Penal y Criminología</i>	3	NO	C	N/A	Colombia
<i>Studies in Conflict and Terrorism</i>	2	SÍ	A	Q1	Reino Unido
<i>Third World Quarterly</i>	2	SÍ	A	Q1	Reino Unido
<i>Journal of Conflict Resolution</i>	2	SÍ	A+	Q1	EE.UU.
<i>Journalism</i>	2	SÍ	A+	Q1	EE.UU.
<i>Security Dialogue</i>	2	SÍ	A+	Q1	EE.UU.

<i>Colombia internacional</i>	2	SÍ	B	Q1	Colombia
<i>Revista de Ciencia Política</i>	2	SÍ	B	Q2	Chile
<i>Stability</i>	2	SÍ	B	Q2	Reino Unido
<i>Estudios Sobre el Mensaje Periodístico</i>	2	SÍ	C	Q3	España
<i>Revista republicana</i>	2	SÍ	C	Q4	Colombia
<i>Revista Unisci</i>	2	SÍ	C	Q4	España
<i>Jurídicas</i>	2	SÍ	C	Q3	Colombia
<i>Jurídicas CUC</i>	2	NO	C	N/A	Colombia
<i>Prospectiva</i>	2	NO	C	N/A	Colombia
<i>Revista Kavilando</i>	2	NO	C	N/A	Colombia

Fuente: elaboración propia.

Ciertamente, las revistas multidisciplinarias en ciencias sociales son las que reúnen el mayor volumen de artículos publicados sobre el proceso y acuerdo de paz, con el 56 %, seguido por las revistas sobre relaciones internacionales, derecho y ciencia política, con el 27 % y, por último, las revistas especializadas en temas de paz, conflicto y seguridad, con el 17 %.

En lo que se refiere a los *Journals* especializados sobre investigación para la paz, equivalente al 17 %, las revistas donde más se han publicado artículos investigativos son, en orden decreciente: *Conflict Management and Peace Science, journal*, de Estados Unidos, publicado por SAGE publishing; *Revista Paz y Conflictos* del instituto del mismo nombre de la Universidad de Granada-España; le siguen *Studies in Conflict and Terrorism, journal* de Reino Unido publicada por Taylor & Francis; *Journal of Conflict Resolution*, revista estadounidense publicada por SAGE publishing; *Security Dialogue*, también de Estados Unidos, publicada por SAGE publishing; y, por último, *Stability journal*, de Reino Unido publicada por Ubiquity Press.

En lo que respecta a los enfoques metodológicos de investigación que utilizaron estas investigaciones, se encontró que el 79 % utilizaron métodos cualitativos, por consiguiente, privilegiaron el análisis de fuentes documentales, así como de fuentes primarias a partir del uso de técnicas de recolección de información como la entrevista a profundidad. El 17 % fueron investigaciones cuantitativas que se basaron en el procesamiento de datos estadísticos, la mayoría de ellos tomados del Observatorio de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario (ODHDIH). Solo el 4 % combinó ambos métodos.

En el cuadro 5 se listan los autores con mayor número de artículos sobre el proceso y acuerdo de paz con la guerrilla de las FARC-EP. Jerónimo Ríos es el autor con más artículos publicados sobre el tema; en su mayoría estos estudios versaron sobre el conflicto, los actores y la violencia armada, es decir, violencia directa. En las posiciones siguientes se encontraron los autores Enzo Nussio, Giohanny Olave y Juan E. Ugarriza, cada uno con tres artículos publicados. Nussio, por ejemplo, se centró en el abordaje de procesos de posconflicto como el desarme, la desmovilización y reintegración. Olave se centró en el estudio de la retórica y discurso sobre la dualidad conflicto y paz. Por su parte, Ugarriza se enfocó en el abordaje de procesos de transconflicto, como lo son la reconciliación y la justicia transicional.

Cuadro 5. Top de autores que más han publicado sobre el tema según número de artículos

Núm.	Autor	Núm. artículos
1	Ríos, J.	9
2	Nussio, E.	3
3	Olave, G.	3
4	Ugarriza, J. E.	3
5	Arboleda, P.	2
6	Cairo, H.	2
7	Cárdenas, J. D.	2
8	Cortés, F.	2
9	Jaramillo, F.	2
10	Kaplan, O.	2
11	Matyas, E.	2
12	Melamed, J.	2
13	Naucke, P.	2
14	Paredes, H.	2
15	Ramírez, M. C.	2
16	Rettberg, A.	2

Fuente: elaboración propia.

Otros autores con dos publicaciones son Cairo, Cárdenas y Jaramillo, enfocados en el estudio del proceso de negociación y acuerdo de paz con la guerrilla de las FARC desde diversas perspectivas que claramente apuntan a la paz positiva. Así como también Naucke, Rettberg, Kaplan y Matyas, quienes han abordado temas asociados a la reconciliación, construcción y cultura de paz con un enfoque más desde la paz imperfecta.

En relación con los paradigmas teóricos de las investigaciones para la paz, se intentó clasificar el enfoque epistemológico bajo el cual se podrían inscribir dichas investigaciones. Los resultados arrojaron que el 46 % de los trabajos se encuentran en el paradigma de paz positiva, el 32 % en

el de paz imperfecta y el 22 % en el de paz negativa (ver cuadro 6). Lo anterior quiere decir que, conforme ha ido avanzando Colombia hacia la consecución de la paz a través de sus diversos procesos de negociación (fallidos o no), también lo ha hecho el abordaje científico de la paz como unidad de estudio independiente; aspecto que enriquece el acervo bibliográfico sobre las investigaciones para la paz en el país.

Cuadro 6. Paradigmas teóricos en los que se inscriben los artículos revisados

Paradigma teórico	Porcentaje	Artículos
Paz negativa	22	36
Paz positiva	46	64
Paz imperfecta	32	54
Total artículos revisados	100	154

Fuente: elaboración propia.

Ahora bien, el 46 % de las investigaciones que se ubicaron bajo el paradigma teórico de “paz positiva” centraron su interés, principalmente, en profundizar sobre las consecuencias, efectos y desigualdades que genera la violencia estructural, en la cual no hay un culpable o intención, por el contrario, esta se deriva del orden social jerárquico y causa perjuicios en la satisfacción de necesidades humanas básicas. En lo que se refiere a la metodología, la mayoría de estos estudios se apoyaron en métodos analíticos y utilizaron el relato, así como las fuentes documentales, como herramientas cualitativas de recolección de información.

Por su parte, el 32 % de los estudios que se clasificaron bajo el enfoque de “paz imperfecta” centraron su análisis en una paz inacabada, que puede convivir con el conflicto y la violencia. En términos generales, estas investigaciones abordaron la gestión pacífica del conflicto y la existencia de una violencia cultural, que legitima todo origen o signo

que genere estatus de dominación, ya sea idea, norma, institución, propaganda, información, etc. Metodológicamente, se apoyaron en métodos descriptivos y etnográficos; el discurso y las entrevistas a profundidad fueron algunas de las herramientas de recolección de información más utilizadas en estos estudios.

El 22 % restante lo integran las investigaciones cuyo objeto de estudio fue la perspectiva de “paz negativa” en tanto el análisis se enfocó en los efectos visibles de la violencia directa y expresa. Dicho paradigma es el enfoque más ortodoxo y puro de los estudios de paz, y ocupó un lugar privilegiado en las primeras investigaciones sobre el caso colombiano, como se señaló previamente con los trabajos de Gúzman, Fals Borda y Umaña Luna (1962) y Sánchez y Meertens (1983). En lo que se refiere a la metodología, la mayoría de estas investigaciones se interesaron por analizar la violencia (polemología) desde sus dos dimensiones, a saber, la represión y la reacción, por cuanto sus métodos privilegiados resultan ser medibles y observables.

Finalmente, a partir de la revisión del universo de análisis en su conjunto, es decir, los 154 artículos, se encontró que en sociedades como la colombiana, que han adolecido un conflicto armado sistemático por más de cinco décadas, las variables violencia, conflicto y paz se encuentran entrelazadas, por cuanto separarlas del relato y del análisis sería una arbitrariedad y un atropello también para la memoria histórica del país (ver imagen 2).

Imagen 2. Frecuencia de palabras más repetidas en los artículos revisados



Fuente: elaboración propia.

Conclusiones

Desde la forma, el artículo muestra las principales categorías de análisis más comunes presentes en cada uno de los artículos según paradigma teórico. La revista multidisciplinaria donde más se ha publicado sobre el tema es *Araucaria* y la revista especializada que más lo ha hecho es *Conflict Management and Peace Science*. El autor con mayores artículos publicados es Jerónimo Ríos, con nueve publicaciones. Finalmente, se encontró que la mayoría de los trabajos revisados del universo de estudio se abordaron desde una perspectiva metodológica cualitativa.

En lo que se refiere al fondo, el balance presentado devela además que las investigaciones para la paz que se han hecho sobre el proceso de negociación y acuerdo de paz entre el Estado colombiano y la guerrilla de las FARC-EP han tenido diversos abordajes epistemológicos. Sin embargo, es el paradigma teórico de paz positiva el que más han utilizado los estudios recientes, en oposición al enfoque visible, limitado y tradicional que ofrece el enfoque de paz negativa; lo anterior claramente obedece a que el país, pese a sus fracasos y aciertos, ha ido superando el debate en torno a los efectos de la violencia directa que genera el

conflicto armado, lo cual se evidencia en la literatura científica, recuperando otro tipo de relatos que apunten a la construcción de paz.

Referencias

- Arroyo, M. y Sádaba, I. (2012). *Metodología de la investigación social: técnicas innovadoras y sus aplicaciones*. Madrid: Síntesis.
- Barreto, M. (2015). Los procesos de paz en Colombia y el rol de la comunidad internacional: ¿crónica de un nacimiento anunciado? *Revista Análisis Internacional*, 5 (2), 219-243.
- Caballero, H. (2016). Acuerdos de La Habana y territorialidad indígena. Una mirada del departamento del Cauca. *Bitácora urbano territorial*, 26 (2), 95-102.
- Calderón Concha, P. (2009). Teoría de conflictos de Johan Galtung. *Revista de Paz y Conflictos* (2), 60-81.
- Calderón Rojas, J. (2016). Etapas del conflicto armado en Colombia: hacia el posconflicto. *Revista Estudios Latinoamericanos* (62), 227-257.
- Camacho Guizado, Á. (1988). La violencia en Colombia: elementos para su interpretación. *Foro* (6), 3-12.
- Cárdenas, J. D. (2013). Opinión pública y proceso de paz: actitudes e imaginarios de los bogotanos frente al proceso de paz de la Habana entre el gobierno colombiano y la guerrilla de las FARC. *Ciudad Paz-ando*, 6 (1), 41-58.
- Castrillón, L.; Riveros, V.; Knudsen, M. L.; López, W.; Correa, A. y Castañeda, J. G. (2018). Comprensiones de perdón, reconciliación y justicia en víctimas de desplazamiento forzado en Colombia. *Revista Estudios Sociales* (63), 84-98.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (2013). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.

- Chernick, M. (1996). Introducción. Aprender del pasado: breve historia de los procesos de paz en Colombia (1982-1996). *Colombia Internacional* (36), 4-8.
- Chernick, M. (2012). *Acuerdo posible. Solución negociada al conflicto armado colombiano*. Bogotá: Ediciones Aurora.
- Fernández, F. (2002). El análisis de contenido como ayuda metodológica para la investigación. *Ciencias Sociales*, 2 (96), 35-53.
- Fisas, V. (2004). *Procesos de paz y negociación en conflictos armados*. Barcelona: Paidós.
- Galtung, J. (1998). *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bilbao: Gernika Gogoratuz.
- Giraldo, J. (2015). *Aportes sobre el origen del conflicto armado en Colombia, su persistencia y sus impactos*. Obtenido de Centro de Memoria Histórica. <https://tinyurl.com/ysjy99uc>.
- Gutiérrez, A. (2012). Negociaciones de paz en Colombia, 1982-2009. Un estado del arte. *Estudios políticos* (40), 175-200.
- Gúzman, G.; Fals Borda, O. y Umaña Luna, E. (1962). *La violencia en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Hernández, E. (2016). Negociaciones de paz en Colombia: una mirada en perspectiva de construcción de paz. *Papel político*, 21 (1), 35-56.
- Jiménez, F. (2009). Hacia un paradigma pacífico: la paz neutra. *Convergencia*, 16 (Esp. 1A), 141-189.
- Jiménez, F. y González, Á. (2012). La negociación del conflicto colombiano: un obstáculo para la paz. *Espacios públicos*, 15 (33), 9-34.
- López Martínez, M. (2004). *Enciclopedia de paz y conflictos*. Granada: Universidad de Granada.
- López, M. H. (2011). Teorías para la paz y perspectivas ambientales del desarrollo como diálogos imperfectos. *Luna azul* (33), 85-96.

- Muñoz, F. (2001). La paz imperfecta. Obtenido de Universidad de Granada. <https://www.ugr.es/~fmunoz/documentos/pimunozespa%C3%B1ol.pdf>.
- Nassi, C. y Rettberg, A. (2005). Los estudios sobre conflicto armado y paz. *Colombia Internacional*, 62, 64-85.
- Palacios, M. y Safford, F. (2011). *Historia de Colombia. País fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá: Ediciones Unian-des.
- Payne, J. (1968). *Patterns of Conflict in Colombia*. London: Yale University Press.
- Pizarro, E. (2017). *Cambiar el futuro. Historias de los procesos de paz en Colombia (1981-2016)*. Bogotá: Debate.
- Ramírez, M. (2014). Aproximación bibliográfica a la construcción de la paz en Colombia. *Revista de la Universidad de la Salle* (63), 23-43.
- Rettberg, A. (2003). Diseñar el futuro: una revisión de los dilemas de la construcción de paz para el posconflicto. *Estudios sociales* (15), 15-28.
- Rettberg, A. (2013). La construcción de paz bajo la lupa: una revisión de la actividad y de la literatura académica internacional. *Estudios políticos* (42), 13-36.
- Ríos, J. (2016). La narcotización del activismo guerrillero de las FARC y el ELN, 1998-2012. *Revista Unisci* (41), 205-234.
- Ríos, J. (2017). El Acuerdo de paz entre el Gobierno colombiano y las FARC: o cuando una paz imperfecta es mejor que una guerra perfecta. *Araucaria*, 19 (38), 593-618.
- Rojas, J. (2016). Postacuerdo y gestión territorial en Colombia. *Bitácora urbano territorial*, 26 (2), 135-146.
- Sánchez, G. (1987). *Colombia, violencia y democracia*. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Sánchez, G. y Meertens, D. (1983). *Bandoleros, gamonales y campesinos: El caso de la violencia en Colombia*. Bogotá: En Ancora Editores.

- Sandoval, M. L. (2014). Investigación sociológica y conflicto armado en Colombia. *Revista Colombiana de Sociología*, 37 (1), 99-119.
- Serrano, Y. (2016). Nombrando a los combatientes del conflicto armado colombiano en los noticieros: el posicionamiento discursivo de periodistas. *Palabra clave*, 19 (1), 57-84.
- Tiempo, E. (12 de septiembre de 2010). Entrevista con Maria Isabel Rueda. ¿28 años después, por fin nos puede contar quiénes eran los “enemigos agazapados de la paz”? *El Tiempo*. Obtenido de <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-7902859>.
- Trejos, L. F. (2013). Colombia: una revisión teórica de su conflicto armado. *Revista Enfoques*, XI (18), 55-75.
- Valencia, G.; Gutiérrez, A. y Johansson, S. (2012). Negociar la paz: una síntesis de los estudios sobre la resolución negociada de conflictos armados internos. *Estudios políticos* (40), 149-174.
- Vélez, O. y Galeano, M. E. (2002). *Investigación cualitativa: estado del arte*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Vera Carrasco, O. (2009). Cómo escribir artículos de revisión. *Revista Médica La Paz*, 15 (1), 63-69.
- Villamizar, D. (1997). *Un adiós a la guerra: memoria histórica de los procesos de paz en Colombia*. Bogotá: Planeta.
- Villarraga, Á. (1998). *Diálogo, negociación y ruptura con las FARC-EP y con el ELN*. Bogotá: Fundación Cultura Democrática.
- Villarraga, Á. (2013). Experiencias históricas recientes de reintegración de excombatientes en Colombia. *Colombia Internacional* (77), 107-140.
- Villarraga, Á. (2015). *Biblioteca de la paz, 1980-2013. Los procesos de paz en Colombia, 1982-2014 (documento resumen)*. Bogotá: Fundación Cultura Democrática.

Tiempo pasado, memoria y testimonio

Informes de la verdad y la justicia en los casos de Argentina, Chile y Guatemala

SONIA ANGULO BRENES

Consideraciones preliminares

No busques lo que no hay: huellas, cadáveres
que todo se le ha dado como ofrenda a una diosa,
a la Devoradora de Excrementos.
No hurgues en los archivos pues nada consta en actas.
Más he aquí que toco una llaga: es mi memoria.
Duele, luego es verdad. Sangre con sangre
y si la llamo mía traiciono a todos.
Recuerdo, recordamos.

(Memorial de Tlatelolco, Rosario Castellanos,
2015, pp. 165-166).

Los informes de la verdad y la justicia surgen en diferentes partes del mundo para responder a mandatos o decretos del Estado después de dictaduras o de acontecimientos violentos con la finalidad de que coadyuven en los procesos de transición a la democracia.

Los informes de la verdad y la justicia, en términos generales, buscan reconstruir lo ocurrido y proponer reparaciones para las personas víctimas de la violencia. En el caso de América Latina, a partir de la caída de la segunda ola de dictaduras en las décadas de los sesenta y setenta, se organizaron las Comisiones de la Verdad y la Justicia y

comenzaron a generarse sus respectivos informes. En términos cronológicos, la primera aparece en 1982 en Bolivia, por el Decreto Supremo N.º 241 del gobierno de Hernán Siles Suazo. En 1983, en Argentina, se crea la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) a partir del Decreto 187, la cual presentó el informe *Nunca Más*, que representa uno de los documentos más importantes para comprender la situación de la dictadura argentina (Hayner, 2008 y CONADEP, 1984).

En 1990, en Chile, aparece el tercer informe, conocido como *Rettig* y llamado así porque quien presidía la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (CNVR) era el exsenador Raúl Rettig. Posteriormente, en el año 1991, se organiza la Comisión de la Verdad en El Salvador y su informe *De la locura a la esperanza*, mientras que el informe *Guatemala Memoria del Silencio*, realizado por parte de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) se presenta en el año 1994.

Estos informes son analizados desde tres categorías, a saber: tiempo, memoria y testimonio, las cuales son problemáticas y complejas. En este sentido, Beatriz Sarlo (2006) afirma que la relación entre pasado y presente, memoria e historia es conflictiva, en tanto:

El pasado es siempre conflictivo. A él se refieren, en competencia, la memoria y la historia, porque la historia no siempre puede creerle a la memoria, y la memoria desconfía de una reconstrucción que no ponga en su centro los derechos del recuerdo (derecho de vida, de justicia, de subjetividad) (p. 9).

En esa relación entre historia y memoria, la recuperación del pasado contiene una mirada del presente, es decir, la recuperación de los hechos envuelve al mismo tiempo una lectura del pasado y del presente en una convergencia contradictoria. A partir de este conflicto es que surgen las preguntas que fundamentan la propuesta analítica:

- a. ¿Cómo los informes de la verdad y la justicia estudiados recuperan el pasado y cómo asumen el conflicto entre pasado y presente?
- b. ¿Cuál es el tratamiento de los testimonios en los tres informes?
- c. ¿Cuál es el vínculo o enfrentamiento entre la memoria y el testimonio?

Esta última cuestión representa particular complejidad toda vez que, dada la naturaleza de los informes, al ser leídos y recuperados en su función política, ética e histórica, son también representaciones del pasado, tal como lo expone Sarlo (2006) cuando se pregunta “¿Qué relato de la experiencia está en condiciones de evadir la contradicción entre la fijeza de la puesta en discurso y la movilidad de lo vivido?” (p. 27). El testimonio se convierte en una narración que posee una temporalidad, que no es el presente y que contiene el pasado, el cual se recupera desde su recuerdo y al mismo tiempo desde el olvido: “la narración inscribe la experiencia en una temporalidad que no es la de su acontecer (amenazado desde su mismo comienzo por el paso del tiempo y lo irrepetible), sino la de su recuerdo” (Sarlo, 2006, p. 29).

Por otro lado, la memoria, entendida como una mirada social y colectiva, permite historizar el “pasado vivo”¹, pues:

En efecto, si la memoria permite los usos del pasado para el futuro y, a su vez, si el proyecto como futuro revisita la memoria, asimismo el olvido permite abrir el futuro hacia lo nuevo, lo diferente, escapando a la repetición y, simultáneamente, reconfigurar la memoria del pasado (Calveiro, 2008, p. 70).

¹ La discusión de la categoría “pasado vivo” es realizada por Anne Pérotin-Dumond en su artículo “Liminar. Verdad y memoria: escribir la historia de nuestro tiempo”, en 2007 en Anne Pérotin-Dumon (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*. En http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php.

A partir de estos puntos de vista teóricos, el presente artículo se divide en cuatro partes:

1. El contexto histórico y la síntesis de los informes analizados.
2. El conflicto entre el pasado y el presente en los informes de la verdad y la justicia estudiados.
3. Un recorrido por los testimonios de los tres casos estudiados.
4. El vínculo o contradicción entre memoria y testimonio.

Con estos cuatro puntos se establece una lectura de los informes a través de la recuperación del pasado en el presente, en tanto, y como expone Sarlo (2006), “el tiempo propio del recuerdo es el presente: es decir, el único tiempo apropiado para recordar y, también, el tiempo del cual el recuerdo se apodera, haciéndolo propio” (p. 10). En este sentido, el retrato de los tres informes escogidos se establece como un juego, de ir y venir, entre el pasado que ya no está y el presente que constantemente olvida.

1. El contexto histórico y los informes de la verdad y la justicia en Argentina, Chile y Guatemala

Los informes de la verdad y la justicia son diversos entre sí, tanto en su estructura como en su tratamiento de los hechos ocurridos, y cada uno de ellos responde a un contexto histórico determinado. Sin embargo, su finalidad se centra en la posibilidad de reconstruir un pasado que, al mismo tiempo, sea recordado y olvidado para poder transitar de una dictadura a un proceso democrático. En este sentido, es necesaria una breve contextualización de cada uno.

1.1. La Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) y el *Nunca Más*

De este modo han despojado ustedes a la tortura de su límite en el tiempo. Como el detenido no existe, no hay posibilidad de presentarlo al juez en diez días según manda una ley que fue respetada aun en las cumbres represivas de anteriores dictaduras (Carta abierta de un escritor a la Junta Militar, Rodolfo Walsh, 1977, p. 138).

Para entender el surgimiento de la CONADEP y su informe *Nunca Más* es necesario remitirse al 24 de marzo de 1976 cuando la Junta Militar, a través de las fuerzas armadas, tomó el poder en Argentina e impuso la dictadura. La situación cada vez se volvió más violenta y se propagó un ambiente de terror. Así, en un solo año, para 1977 había “quince mil desaparecidos, diez mil presos, cuatro mil muertos, decenas de miles de miles de desterrados (...)” (Walsh, 1977, p. 137).

En esta dictadura, los medios para imponer el miedo y el terror fueron muchos y tuvieron muy variadas formas: se produjeron secuestros, detenciones, desapariciones y torturas, además de la constitución de centros clandestinos de detención, los cuales, según la CONADEP (1984), fueron aproximadamente 340 en todo el país.

Así, por ejemplo, se efectuaron, desde 1976, cerca de 600 secuestros, 8.960 personas fueron privadas de libertad ilegítimamente y se calcula la desaparición de entre 10.000 y 30.000 personas, las cuales sufrieron torturas y fueron asesinadas (CONADEP, 1984 y Hayner, 2008). La desaparición se transformó en una maniobra para generar el miedo y las detenciones podían tener lugar en diversos contextos, como se muestra en el cuadro 1:

Cuadro 1. Formas de detención en la dictadura militar Argentina

Tipo de detención	Porcentaje aproximado
Detenidos en su domicilio ante testigos	62,0
Detenidos en la vía pública	24,6
Detenidos en lugares de trabajo	7,0
Detenidos en lugares de estudio	6,0
Desaparecidos que fueron secuestrados en dependencias militares, penales o policiales, estando legalmente detenidos en estos establecimientos	0,4

Fuente: elaboración propia de acuerdo con CONADEP, 1984, p. 17.

La dictadura argentina se constituye en una de las primeras cuya finalidad es lograr generar miedo a través de los desaparecidos, de la tortura y de la muerte. En este sentido, Calveiro (2001) explica:

La población masiva de los campos (centros de detención) estaba conformada por militantes de las organizaciones armadas, por sus periferias, por activistas políticos de la izquierda en general, por activistas sindicales y por miembros de los grupos de derechos humanos. Pero cabe señalar que, si en la búsqueda de estas personas las fuerzas de seguridad se cruzaban con un vecino, un hijo o el padre de alguno de los implicados que les pudiera servir, que les pudiera perjudicar o que simplemente fuera un testigo incómodo, ésta era razón suficiente para que dicha persona, cualquiera que fuera su edad, pasara a ser un “chupado” más, con el mismo destino final que el resto (pp. 44-45).

Asimismo, las formas de tortura fueron creadas para provocar el máximo sufrimiento de las personas detenidas y generar un ambiente cada vez más fuerte de miedo e impunidad. En tanto, el Estado se convertía en represor y ejercía la violencia para propiciar la deshumanización, el debilitamiento y la concentración de poder. Se conformaba, de este modo, el terrorismo de Estado:

El típico campo de concentración de la dictadura argentina fue el “chupadero”, constituido como una estructura flexible y operativa para el ejercicio de la tortura y la decisión sobre la eliminación o la eventual libertad de los detenidos-desaparecidos (...). La tortura era un elemento central en el dispositivo de represión y aniquilamiento (...) (Alonso, 2014, pp. 193-194).

Para cuando en 1983 la Junta accede a convocar a elecciones y Raúl Alfonsín llega al poder, creando el 15 de diciembre de ese año la CONADEP, el panorama era desolador. La Comisión recuperó 7.000 testimonios que documentaban los casos de las 8.960 personas desaparecidas y 1.500 más que habían sobrevivido a los campos de detención (Hayner, 2008).

La Comisión estuvo conformada por diez miembros,² fue dirigida por el escritor Ernesto Sábato y organizada a través de cinco secretarías, en las cuales se recibían las denuncias y se realizaba su procesamiento. Contó con el apoyo de diversas organizaciones de derechos humanos y de documentación de las desapariciones por parte de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) (CONADEP, 1984).

Esta Comisión se centró en la figura de los desaparecidos, su período abarcó nueve meses, en los que se retomaron los hechos ocurridos desde 1976 hasta 1983. Así, producto de este trabajo se generó el informe *Nunca Más*, el cual fue publicado en 1984 por la editorial de la Universidad de Buenos Aires convirtiéndose

[...] de inmediato en un éxito de ventas: el primer día se vendieron 40.000 ejemplares y en las primeras ocho semanas se llegó a los 150.000. Hasta ahora ha habido más de 20

² Estaba conformada por Ricardo Colombres, René Favaloro, Hilario Fernández, Carlos Gattinoni, Gregorio Klimovsky, Marshall Meyer, Jaime de Nevares, Eduardo Rabossi, Magdalena Ruiz Guiñazú y Ernesto Sábato (CONADEP, 1984).

reimpresiones, ha vendido más de 300.000 ejemplares y uno de los mayores éxitos de venta en la historia de Argentina (Hayner, 2008, pp. 65 y 66).

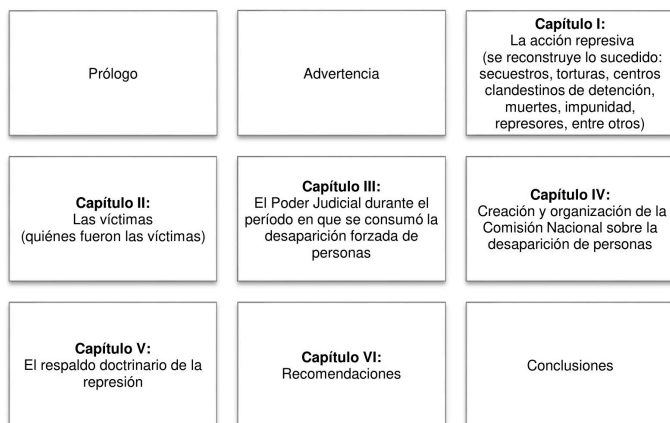
El informe se constituye en un texto de 490 páginas y entre algunos de sus aportes fundamentales se encuentran, primero, la cantidad de entrevistas y testimonios recolectados por la Comisión tanto en Buenos Aires como en las provincias, lo que permitió una comprensión amplia de lo sucedido, como el intento de recuperar todos los testimonios de las personas exiliadas. Segundo, la inclusión de los testimonios a lo largo del texto que permiten comprender la dimensión de la violencia acaecida. Tercero, el detalle de los hechos ocurridos, de la desaparición de las personas y, especialmente, el recuento de los diferentes centros clandestinos de detención; en este sentido la CONADEP (1984) recopiló 7.380 legajos que contenían denuncias, testimonios y declaraciones de la represión.

Finalmente, el cuarto aporte fundamental corresponde al señalamiento contundente sobre el terrorismo de Estado, su impunidad y el lucro a la violencia y a la represión, así en el capítulo I se retrata quiénes eran los represores y su *modus operandi*, por ejemplo:

Mi esposo “se desempeñaba como Oficial Inspector de la Policía Federal en el Departamento de Asuntos Políticos de la Super-Intendencia de Seguridad Federal”. “Era un idealista dentro de la Policía, estaba en contra de la tortura y de todo lo que pudiera ser negociado o trampa. Su foja [sic] de servicios era impecable y a los 25 años ya era Inspector”. Su único error consistió en brindar información a familiares sobre la desaparición de detenidos. “Apenas transcurridos dos días desde la desaparición de Carlos María... la esposa de un Suboficial de Policía... me hizo saber que ‘no lo busque más porque ya lo mataron’” (Mónica De Napoli de Aristegui-Legajo N.º 2448) (CONADEP, 1984, p. 254).

La estructura del informe es la siguiente:

Esquema 1. Estructura del informe *Nunca Más*



Fuente: elaboración propia de acuerdo con CONADEP, 1984.

A lo largo del documento se van tratando los diferentes aspectos, intercalando los testimonios recogidos por la Comisión. En este sentido, el tratamiento de los testimonios se llevó mediante la asignación de un número de caso a cada una de las denuncias, y así se elaboró una carpeta o legajo con toda la información que se recabó, lo que se puede observar al finalizar cada extracto del testimonio. Esta información se complementó con entrevistas y declaraciones de testigos y la búsqueda de información complementaria. El procedimiento para recabar información y testimonios fue el siguiente:

1. Reconocimiento *in situ* de centros clandestinos de detención, con la concurrencia de liberados de dichos campos.
2. Visita a las morgues para recabar información sobre ingresos irregulares.

3. Diligencias en vecindarios y en lugares de trabajo, enderezadas a determinar la ubicación de centros clandestinos de detención o sobre las modalidades y formas en que se procedió a secuestrar a personas que figuran como desaparecidas.
4. Recepción de declaraciones testimoniales de personal en actividad o en retiro de las fuerzas armadas y de seguridad, fuera del ámbito físico de la Comisión.
5. Revisión de registros carcelarios.
6. Revisión de registros policiales.
7. Investigación de delitos cometidos en bienes de desaparecidos (CONADEP, 1984, pp. 449-450).

Una vez recolectada la información, los testimonios en el informe *Nunca Más* se presentan con las siguientes características: a) se encuentran específicamente en los capítulos I, II y III, b) se agrupan dos o más testimonios en función de un título colocado por la Comisión, c) se transcriben o parafrasean según sea el caso, d) se incluye el nombre del testimoniante y e) se transcribe el número de legajo, tal cual se muestra como ejemplo en el siguiente cuadro.

Cuadro 2. Ejemplo de testimonio en el informe *Nunca Más*

Título del apartado	"El traslado"
Cantidad de testimonios transcritos	Tres extractos
Transcripción de uno de ellos: "En un traslado que se realizó en febrero-marzo de 1977 se llevaron a un hombre llamado 'Tincho'. Lo bajan al sótano, le aplican la vacuna y un rato después comienza a sentirse sin fuerzas y mareado. Oye cómo los demás vomitan e incluso se desmayan y son sacados a la rastra. Una vez, después del traslado a unas compañeras les llamó la atención encontrar en el piso del sótano marcas de zapatos de goma arrastrados (evidentemente ese día no habían realizado bien la habitual limpieza). A Tincho lo sacaron con los demás por una puerta a la derecha de la entrada principal del sótano. Lo subieron a un camión y lo llevaron a un lugar que supone ser el Aeroparque de la ciudad de Buenos Aires. Lo obligaron a subir las escalerillas de un avión y arriba le preguntaron su nombre y su número y evidentemente al haberse equivocado de persona lo bajaron y lo regresaron al tercer piso de la ESMA (Norma Susana Burgos-Legajo N.º 1293).	

Fuente: elaboración propia de acuerdo con CONADEP (1984, p. 137).

Como se puede observar, el informe retrata un cuadro de la violencia y del terror ejercidos por parte del Estado y recaba información numerosa de la cantidad de desaparecidos en la dictadura militar.

1.2. La Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación Chilena (CNVR) y el informe *Rettig*

Después de un rato volvemos a mirarnos, atónitos. Nadie parece comprender. Atropelladamente, en voz muy baja, comenzamos a narrarnos cada caso, las circunstancias de nuestras detenciones, buscando la explicación común de nuestra suerte. Nadie sabe exactamente por qué ha sido detenido. Cada cual tiene sus suposiciones, sus sospechas, pero nadie se considera sorprendido en ningún delito (Tejas Verdes, Hernán Valdés, 1974, p. 54).

El 11 de setiembre de 1973 tuvo lugar el golpe de Estado contra Salvador Allende y el inicio de la dictadura chilena, la cual se constituiría en una de las más largas y violentas de América Latina, llegando a su fin solo en 1990. Fue Augusto Pinochet quien, a través de medidas represivas y autoritarias, se impuso en el poder y creó todas las condiciones para mantener la dictadura a lo largo de este período a través, primero, de la Dirección de Inteligencia Nacional (DINA) y, posteriormente, de la Central Nacional de Inteligencia (CNI):

La coerción fue ejercida con gran fuerza en las primeras semanas posteriores al golpe militar, resultando muertas centenares de personas y otras miles detenidas y encarceladas en diversos recintos: Estadio Nacional, Estadio Chile, en Santiago y en la isla Dawson, en el extremo sur del país, entre otros, donde fueron enviados ex ministros y altos personeros del derrocado gobierno de Allende. Más tarde, la represión actuó de modo más selectivo con el objetivo de diezmar a las agrupaciones de izquierda, especialmente al Partido Comunista y al MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionario) (Huneus, 2003, pp. 167-168).

En este contexto, se produjo la constante violación de los derechos humanos, a través de la desaparición, la detención, la tortura y la muerte, tanto de militantes políticos, allegados a Salvador Allende o cualquier persona que fuese considerada un enemigo por los militares, además de la creación de centros de detención.

Todo esto llegó a su fin con el plebiscito de 1988, que dio paso a las elecciones democráticas de 1989, en las que se impuso el candidato de la Concertación de Partidos por la Democracia, Patricio Aylwin, quien establece el Decreto Supremo N.º 355 del 9 de mayo de 1990, que crea la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación Chilena (CNVR) y su informe *Rettig*, que cubre el período comprendido entre el 11 de setiembre de 1973 y el 11 de marzo de 1990. Este tuvo por objeto: “[...] contribuir al esclarecimiento global de la verdad sobre las más graves violaciones a los derechos humanos cometidas en los últimos años, con el fin de colaborar a la reconciliación de todos los chilenos” (CNVR, 1996, p. 1).

A lo largo de su gestión y en el informe, esta comisión se centra particularmente en la reconciliación nacional, pues desde el punto de vista de sus integrantes, esta se convertía en una tarea moral. De ahí la importancia desde su punto de vista de la reconstrucción de la verdad desde la objetividad, pues era el punto de unión para la superación de la violencia de la dictadura militar.

Por esto, de las ocho personas que integrarían la Comisión, el presidente “[...] seleccionó a propósito a cuatro que habían apoyado a Pinochet, entre ellos antiguos funcionarios del régimen y cuatro integrantes de la oposición, con lo que se evitaba la sospecha de que la comisión era parcial” (Hayner, 2008, p. 67).

La comisión estaba conformada por Raúl Rettig Guissen, presidente, y algunos de sus integrantes fueron representantes de la defensa de los derechos humanos, tales como Jaime Castillo Velasco y José Luis Zalaquett Daher, además de José Luis Cea Egaña, Mónica Jiménez de La Jara, Ricardo Martín Díaz, Laura Novoa Vásquez y el historiador conservador Gonzalo Vial Correa (Espinoza y otras, 2003).

Otro aspecto de la comisión fue la definición de derechos humanos ya que su trabajo se enfocó en aquellas violaciones, tales como la detención, la desaparición, la tortura y la ejecución de personas cuyo destino fue la muerte a manos de agentes del Estado (CNVR, 1996). En este sentido, se excluyó a todas las personas que fueron torturadas pero que no habían muerto.

Estos tres elementos, a saber, la constante búsqueda de reconciliación a través de la objetividad de la verdad, la conformación de la comisión con integrantes que apoyaban la dictadura y el hecho de que las únicas víctimas consideradas fueran aquellas que murieron limitaron el impacto del documento ante la sociedad chilena. Además, el documento presentaba una estructura compleja, organizada en tres tomos de la siguiente manera:

Esquema 2. Estructura del informe Rettig



Fuente: elaboración propia de acuerdo con CNVR, 1996.

El informe se puede dividir en tres grandes momentos: el primero, del capítulo I al IV (primera y segunda parte), describe los antecedentes históricos y metodológicos de la dictadura, en la que se retratan linealmente los hechos ocurridos en el periodo de septiembre de 1973 a marzo de 1990; el segundo expone cronológicamente los hechos ocurridos en todo el período (capítulo I al V de la tercera parte); y, finalmente, el tercero, donde se recomiendan las medidas de reparación para todas las personas víctimas.

Sin embargo, la organización del informe es confusa y presenta limitaciones. Por ejemplo, en su recuento, reconoce oficialmente solo 2.279 casos de ejecución y desaparición en el período de estudio (Dobles, 2009) y se excluyen los casos de tortura que no hubieran ocasionado muerte:

[...] aunque la comisión describe torturas con cierto detalle en su informe, los que las sufrieron pero sobrevivieron no figuraban como víctimas y no se investigaron sus casos, por lo que sigue habiendo falta de claridad sobre el número total de personas que sobrevivieron a la tortura (los cálculos oscilan entre 50.000 y 200.000). Los que sobrevivieron a la tortura tampoco recibieron reparaciones en el programa que se aprobó para aplicar las recomendaciones de la comisión (Hayner, 2008, p. 67).

Con respecto al tratamiento del testimonio, se presenta de dos maneras, en los tomos I y II del volumen I se intercala lo sucedido con la persona en un tipo de formato de ficha policial con aspectos más generales del contexto y en el tomo III del volumen II se retoma con información más suscita. Así, en el tomo I y II se presentan los siguientes elementos en cada síntesis: a) fecha en que la persona murió, b) datos de la persona, c) descripción de lo sucedido y d) dictamen de la Comisión, como se ejemplifica en el cuadro 3.

Cuadro 3. Ejemplo de testimonio en el informe *Rettig*

El 15 de noviembre de 1973 fue muerto **Luis Heriberto CONTRERAS ESCANILLA**, de 43 años, técnico eléctrico, militante del Partido Socialista.

El 10 de noviembre fue detenido Contreras Escanilla en su domicilio por una patrulla militar, quienes también arrestaron, aunque en otro lugar, a un hijo del afectado. Ambos fueron llevados al centro de detenciones de Cerro Chena. La prensa informó que había sido aprehendido por “actos sospechosos”. El día 15 de noviembre de 1973, de acuerdo a declaraciones de testigos prestadas ante esta Comisión, después de haber sido torturado durante su detención fue ejecutado de dos balazos por los militares dentro de Cerro Chena. Su cuerpo fue abandonado en la vía pública, desde donde fue enviado al Instituto Médico Legal. Las torturas y la causa de la muerte quedaron plenamente acreditadas en el protocolo de autopsia, donde se constaron múltiples lesiones y escoriaciones.

Encontrándose acreditada la detención, la permanencia de la víctima recluida en un recinto militar, las torturas infligidas, habiendo sido muerto mediante disparos mientras permanecía en tal calidad y no existiendo constancia de haberse seguido proceso judicial o Consejo de Guerra en su contra, la Comisión adquirió la convicción de que la muerte de Luis Contreras constituye un caso de violación a los derechos humanos, al haber sido ejecutado al margen de todo proceso por agentes estatales.

Fuente: elaboración propia de acuerdo con CNVR, 1996, p. 228.

Como se puede observar, más que un testimonio en sí, es una descripción por parte de la Comisión de lo sucedido, en tanto, como ya se mencionó, el objeto del informe son las personas asesinadas, lo que limita los testimonios a testigos indirectos. Sin embargo, sus palabras, representaciones y lecturas no se retoman en el informe. Además, el recuento de lo sucedido se expresa desde una mirada supuestamente objetiva, fría y remitiéndose a los hechos sucedidos. Finalmente, en cada uno de ellos, la comisión realiza su veredicto.

En cuanto al tomo III, “los testimonios” se recopilan de forma más sucinta; nuevamente se retoma el nombre, edad, su ocupación, la fecha y el lugar donde murió y lo sucedido. La diferencia con los otros tomos es que en este no se transcribe el dictamen de la comisión. En este sentido, los límites del tratamiento de los “testimonios” en el informe no permiten reflejar la voz de los que sufrieron la dictadura militar.

1.3. La Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) y el informe *Guatemala Memoria del Silencio*

Todo se hacía con la seriedad del caso, tal como nos enseñaron los gringos. Sabía que si alcanzaba el tiempo, vendría lo mero bueno. Hay que vengar a nuestros hombres que murieron ayer. ¡Démosles sin piedad, matémoslos! –pensaba. Entonces mandé traer a una joven mujer que estaba embarazada. La desnudamos y la amarramos en el suelo, en cruz. “¡Pásenle!”, dije. Los hombres se empezaron a pelear por quién iba de primero. “Momento -dije-, yo voy primeras”. Como la mujer no quería, le pegué sus talegazos. Ella se retorció y peleaba con los dientes (...) (Huracán corazón del cielo, Franz Galich, 1995, p. 103).

En el caso de Guatemala el establecimiento de la comisión surgió en el año 1994 como parte del acuerdo de Oslo entre el gobierno de la República, encabezado por Álvaro Arzú Irigoyen, y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) para reconstruir las violaciones a los derechos humanos y los hechos violentos ocurridos en la dictadura guatemalteca desde el inicio del enfrentamiento armado en 1962 y el golpe de Estado de 1963, hasta 1994 con el acuerdo de paz (CEH, 1999).

En este sentido, en el caso guatemalteco se recupera un período extenso de enfrentamiento social y de imposición del terror por parte del ejército, el cual se agudizará llegando a su punto más álgido con la dictadura de Efraín Ríos Montt.

En el caso de Guatemala el inicio se presenta en 1962 con el enfrentamiento armado entre diferentes grupos guerrilleros, entre ellos el Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT) y el Partido Unión Revolucionaria (PUR), los cuales confrontaron al gobierno, momento que marca el inicio de la agudización del conflicto. Con el golpe de Estado de 1963 el ejército toma el poder y crea las condiciones para un régimen militar contrainsurgente. Además, la intervención de Estados Unidos hizo posible el fortalecimiento de este régimen militar, y en 1966 la creación de los denominados “escuadrones de la muerte”

propició con mayor fuerza la violación de los derechos humanos (CEH, 1999).

Posteriormente, en los años setenta el terrorismo de Estado y la impunidad fueron cada vez más intensos: “El clima de terror fue permanente y fueron numerosas las violaciones de los derechos humanos y hechos de violencia que se cometieron. Según registros periodísticos de la época fueron asesinados y desaparecidos alrededor de 7.200 guatemaltecos” (Torres, Edelberto, 1994, citado en CEH, 1999, p. 151).

En los años ochenta surgen con mayor fuerza el movimiento indígena y las diferentes expresiones guerrilleras; sin embargo, es hacia finales de los setenta y principios de los ochenta que se agudiza la militarización del Estado y la entrada de Ríos Montt.

Todo esto genera que en el caso guatemalteco las cifras de muertes, violaciones, desapariciones y torturas que la comisión recogió fuese significativamente mayor que en los casos anteriores. La comisión recopiló “(...) 6.500 testimonios, dando cuenta de 55.023 víctimas de violaciones a los derechos humanos” (Dobles, 2009, p. 245) y “alrededor de 200.000 personas muertas y desaparecidas” (Hayner, 2008, p. 80).

En este sentido, la Comisión del Esclarecimiento Histórico toma como punto de partida los casi 30 años de enfrentamiento armado y de ahí que una de sus finalidades fue “[...] esclarecer con toda objetividad, equidad e imparcialidad las violaciones a los derechos humanos y los hechos de violencia que han causado sufrimientos a la población guatemalteca, vinculados con el enfrentamiento armado” (CEH, 1999, p. 24).

Al igual que en el caso de la comisión chilena, nuevamente se impone el objetivo de ser imparciales, por lo que la comisión estuvo integrada por tres miembros:

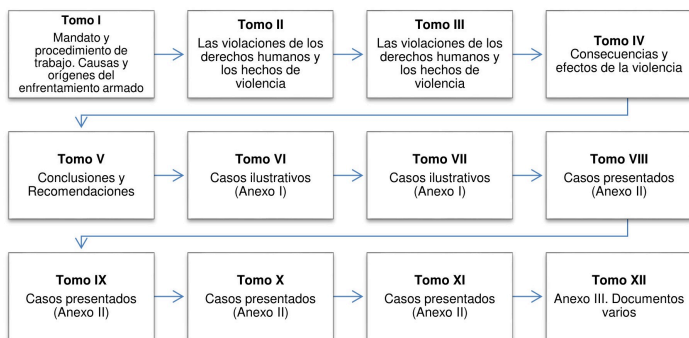
- Christian Tomuschat como moderador no guatemalteco, profesor alemán de derecho y que se designó por medio de la Secretaría General de las Naciones Unidas.

- Otilia Lux de Cotí, académica maya en representación de una persona de conducta irreproachable, designada por el moderador.
- Edgar Alfredo Balsells Tojo como un académico elegido también por el moderador (CEH, 1999 y Hayner, 2008).

Según Hayner (2008), en conjunto con las tres personas que conformaron la comisión trabajaron alrededor de 200 integrantes, entre personas guatemaltecas y extranjeras, con la finalidad de brindarle objetividad e imparcialidad al proceso.

Así, a partir de una recopilación sistemática de diversas fuentes, las cuales fueron los testimonios de las personas víctimas de violencia, colectivos de comunidades o testigos, fuentes de carácter documental y hemerográfica, así como información proveniente de instancias oficiales, gobiernos, entre otros (CEH, 1999), se estructuró un informe de 12 tomos, en el cual se recuperan los testimonios en seis de ellos, divididos en casos ilustrativos y presentados, como se muestra en el siguiente esquema.

Esquema 3. Estructura del informe *Guatemala Memoria del Silencio*



Fuente: elaboración propia de acuerdo con CEH, 1999.

En el caso del informe guatemalteco el tratamiento de los testimonios, como ya se mencionó, se establece de dos formas: los casos ilustrativos y los presentados. Los primeros se encuentran en los tomos VI (53 casos) y VII (35 casos) y los segundos se presentan en los siguientes cuatro tomos.

Cada caso ilustrativo se divide en los siguientes apartados: antecedentes, reconstrucción de los hechos en el pasado y en el presente, conclusiones, listado de las víctimas y cantidad. Asimismo, cada caso lleva un número, un título y un epígrafe. La descripción de cada caso puede alcanzar alrededor de 12 páginas.

Por otro lado, los casos presentados son tipo ficha policial, en donde se presenta lugar, responsable, tipo de muerte, año, caso, descripción de lo sucedido, víctimas identificadas y grado de certeza por parte de la Comisión de lo sucedido.

En este sentido, se intenta recuperar con detalle lo sucedido, sin embargo, en ninguna de las dos formas se presenta el testimonio completo, sino por fragmentos entrelazados con la descripción o, en el segundo caso, específicamente por la Comisión, por lo que se pierde la voz de las personas.

Como se puede observar, tanto la organización de cada una de las comisiones como de sus informes presenta particularidades y preocupaciones sobre la forma de reconstrucción del pasado en el presente.

2. El conflicto entre el pasado y el presente en los informes de la verdad y la justicia estudiados

Que la historia que pasamos quede en las escuelas, para que no se olvide, para que nuestros hijos la conozcan (Un testigo ante la CEH, CEH, 1999, s.p.).

La existencia de los informes de la verdad y la justicia contiene en su naturaleza la contradicción, en tanto su finalidad es recuperar el pasado en el presente (desde una determinada manera), para construir un futuro de reconciliación

social. Por ello, en estos documentos se presenta una elección consciente y específica de cómo recuperar este pasado para que sea leído en el presente de esa manera.

Como señala Sarlo (2006), hay una constante pugna entre un tiempo (del pasado) que lucha para imponerse sobre otro (el presente), pero en esa disputa constante, simultáneamente también el presente se manifiesta sobre el pasado, lo que Aravena (2014) ha llamado el “presentismo radical”:

en donde las lógicas culturales globalizadas refuerzan sus efectos al engarzar con unas condiciones materiales de existencia que impiden la más mínima proyección a futuro, es decir, en donde la sobrevivencia se ha convertido en la norma de la mayor parte de la sociedad (...) (p. 78).

El informe producto de cada una de las comisiones de la verdad y la justicia contiene estas contradicciones que le son inherentes e ineludibles. En los tres casos estudiados se encuentran presentes con algunas particularidades específicas. Sarlo (2006), para complejizar la discusión, propone la siguiente pregunta: “¿Qué relato de la experiencia está en condiciones de evadir la contradicción entre la fijeza de la puesta en discurso y la movilidad del pasado?” (p. 27). El acercamiento a los casos estudiados permite clarificar algunas características de esta contradicción o conflicto:

1. El constante interés por la búsqueda de objetividad e imparcialidad para reconstruir lo vivido y al mismo tiempo su función social de romper con el silencio.
2. La elección consciente de la forma de relatar los hechos ocurridos y la determinación sobre qué hechos se construyen.
3. La relación entre los actores sociales, es decir, las personas que conformaron cada comisión, las organizaciones de derechos humanos y la población víctima de la violencia.

4. La finalidad de reconciliación, la cual implica las medidas de reparación y el objetivo de que al recuperar lo vivido se pueda transitar a un proceso de democracia.

La primera característica sobre la búsqueda de objetividad e imparcialidad remite principalmente a los casos de Chile y Guatemala, en los cuales tanto en sus finalidades y objetivos como en la conformación de las comisiones se expresa una profunda necesidad de reflejar la objetividad y la imparcialidad, aunada a la constante búsqueda de la verdad. Así, por ejemplo, en el informe guatemalteco:

El primer fundamento inspirador del mandato es la necesidad de satisfacer el derecho del pueblo de Guatemala a conocer plenamente la verdad sobre lo ocurrido durante el enfrentamiento armado (...). En otras palabras, las partes del Acuerdo concibieron que no es posible construir una paz firme y duradera sobre la base del silencio sino sobre la base del conocimiento de la verdad (CEH, 1999, p. 42).

Este acuerdo de objetividad por parte de la comisión implica la reconstrucción de la verdad desde una determinada manera, en esta constante búsqueda se pierde de vista la complejidad de los hechos históricos y de lo que implica recuperar la memoria, en medio del conflicto constante entre recordar y olvidar. Por ejemplo, el informe chileno refleja una preocupación constante en brindar una imagen imparcial, de ahí su conformación con representantes vinculados a la dictadura pinochetista, como el historiador Gonzalo Vial.

También esta búsqueda de la objetividad proviene de la conformación de las comisiones y sus informes, las cuales generalmente surgen de decretos oficiales que se establecen por diferentes razones, principalmente el deseo de reconciliación de un país; entonces, tal como expone Hayner (2008), lo que reconstruyen es una verdad oficial:

Para algunas víctimas y sobrevivientes, una comisión de la verdad, más que decirles una nueva verdad, sirve para reconocer formalmente la que en general ya sabían. En el proceso de recogida de testimonios y de publicación de un informe oficial una comisión proporciona un reconocimiento también oficial de hechos largo tiempo silenciados (p. 56).

En este sentido, los tres informes estudiados son complejos, en tanto, si bien cumplen con su cometido, que es retratar lo ocurrido, recuperan testimonios que permiten comprender lo vívido de la violencia y de los años de terror que sufrieron muchas personas, con el fin de romper el silencio sobre estos hechos. Sin embargo, al reconstruir el pasado desde la búsqueda de la objetividad se limitan las voces de quienes vivieron estos hechos y se intenta retratar desde el punto de vista de actores con diversos intereses (el Estado, el gobierno, los organismos internacionales y los integrantes de la Comisión), lo que produce una intervención forzada a los testimonios y a la memoria. Esta situación se evidencia en el tratamiento de los testimonios brindados a la Comisión del Esclarecimiento Histórico guatemalteco. Como se muestra en el siguiente ejemplo, en el cual la primera parte (sin cursiva) es la introducción que brinda la Comisión y en la segunda parte se encuentra el extracto del testimonio (cursiva):

Con estos esfuerzos se intenta contribuir a esclarecer los casos específicos, rescatar la dignidad de las víctimas y poner de manifiesto la profunda necesidad de resarcir y reparar el daño causado. El siguiente relato es elocuente al respecto; al dar su testimonio, un declarante sacó de su morral unos huesos y parte de la dentadura de una de las víctimas que cargaba consigo y dijo:

“Me duele mucho cargarlos... como cargar la muerte... no voy a enterrarlos todavía... Sí, quiero que descansen, descansar yo también, pero todavía no puedo... Son la prueba de mi declaración... no voy a enterrarlos todavía, quiero un papel que diga a mí: ‘lo mataron las patrullas por culpa del Ejército y que no tenía delito, que era inocente...’ entonces vamos a descansar” (testigo CEH. C 16503. Mayo de 1982)(CEH, 1999, p. 262).

En general, a lo largo de los informes estudiados, especialmente en el caso argentino y guatemalteco, la presentación de los testimonios en fragmentos intervenidos por la mirada de la Comisión y de sus colaboradores limita la posibilidad de comprender en profundidad la experiencia de quienes sufrieron las peores consecuencias.

La segunda característica remite a la estructura de los informes y la selección de qué aspectos de los hechos vividos en las dictaduras se incluían en ellos, pues como ya se retomó, cada uno los recuperaba y desarrollaba de forma diferente. De igual manera, cada comisión definió cuáles serían sus principales actos documentados. En este sentido, de los tres informes, en el caso chileno una de las decisiones más controversiales fue centrarse solamente en aquellos que habían sufrido tortura y que habían muerto, pues esto limitó la posibilidad de recuperar la voz de los sobrevivientes y excluyó a una parte la sociedad.

Asimismo, el informe argentino se centró en los desaparecidos o en quienes sufrieron detención y tortura, mientras que el guatemalteco recuperó con mayor amplitud lo sucedido a lo largo del enfrentamiento armado. Una breve síntesis sobre la recopilación de cada informe sobre la violación de los derechos humanos se presenta en el siguiente cuadro, tomado textualmente del estudio realizado por Priscilla Hayner:

Cuadro 4. Síntesis sucinta de las violaciones a los derechos humanos recuperadas en los informes estudiados

Informe	Principales actos documentados por la Comisión	Violaciones a los derechos humanos o actos significativos no investigados por la Comisión o no incluidos en su informe final
Argentina	Desaparecidos	-Asesinatos cometidos por las fuerzas armadas en "enfrentamientos armados" reales u orquestados. -Desapariciones temporales (en las cuales las personas eran puestas en libertad o su cuerpo apareció y fue identificado). -Exilio forzoso. -Detención y tortura (la comisión entrevistó a los sobrevivientes e incorporó sus relatos (...), pero no lo hizo en la lista de víctimas). -Actos de violencia por la oposición armada. -Desapariciones realizadas por fuerzas gubernamentales antes del establecimiento del régimen militar en 1976.
Chile	-Desapariciones. -Tortura con resultado de muerte. -Ejecuciones realizadas por fuerzas gubernamentales. -Uso indebido de la fuerza, con resultado de muerte. -Muerte de combatientes y no combatientes en el fuego cruzado posterior al golpe de Estado.	-Torturas sin resultado de muerte (se describieron las prácticas de tortura, pero los sobrevivientes no figuraron en las listas de víctimas). -Detenciones ilegales que terminaron con la liberación del detenido vivo. -Exilio forzoso.

Guatemala	-Actos de genocidio por las fuerzas gubernamentales contra la población maya. -Masacres y asesinatos arbitrarios realizados por dichas fuerzas y por la oposición armada. -Desapariciones y secuestros perpetrados por fuerzas estatales y por la guerrilla. -Actos de violencia cometidos por las fuerzas económicas (teratenientes o empresarios) con el apoyo de fuerzas estatales. -Desplazamientos forzados y masivos y reasentamientos militarizados perpetrados por el Estado. -Reclutamiento forzoso por parte de la guerrilla.	No se excluyeron actos significativos

Fuente: Hayner, 2008, pp. 388, 389, 391 y 392.

Igualmente, la decisión por diferentes motivos³ de las tres Comisiones de no plasmar en los informes los nombres de los perpetradores limitó la posibilidad no solo de conocer lo que ocurrió, sino también quién lo hizo, y esto en muchos casos promovió la impunidad. Sin embargo, es importante mencionar que en el caso argentino y guatemalteco se concluyó y se determinó la culpa de los crímenes al Estado y del ambiente de terrorismo al ejército; por ejemplo, la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH) (1999) concluyó que

La CEH ha constatado que la militarización del Estado y la sociedad constituyó un objetivo estratégico definido, planeado y ejecutado institucionalmente por el Ejército de Guatemala, a partir de la Doctrina de Seguridad Nacional y su peculiar interpretación de la realidad nacional. La militarización presentó características diferentes a lo largo de los años

³ En este sentido, para profundizar en los motivos y decisiones que llevaron a las Comisiones a no brindar los nombres de los perpetradores se recomienda el capítulo VIII del libro de Priscilla Hayner, *Verdades innombrables*.

del enfrentamiento armado. Empezó durante los años sesenta y setenta con el dominio que el Ejército impuso sobre las estructuras del poder ejecutivo.

Luego asumió el ejercicio casi absoluto del poder mediante su penetración en todas las instituciones y espacios políticos, sociales e ideológicos del país durante media década en los años ochenta, hasta llegar -en la etapa final- a tener un control paralelo, semivisible, de bajo perfil, pero de alto impacto, en la vida nacional (Tomo V, p. 30).

Por otro lado, y a diferencia de los dos informes citados, el caso chileno es ambiguo, pues el informe *Rettig*, si bien se posiciona en favor de las víctimas y sus sobrevivientes, no deja claro sobre la responsabilidad de lo ocurrido, por ejemplo en una de sus recomendaciones se manifiesta: “la verdadera causa de la violencia de los Derechos Humanos fue, según se dijo al comienzo de la introducción, la insuficiencia de una cultura nacional de respeto a estos derechos” (CNVR, 1996, p. 1269).

La cantidad de información y de datos que se recolectaron en cada informe evidencia los hechos aberrantes de violencia contra quienes se opusieron al régimen militar. Así, para el caso argentino se recogieron 7.380 legajos, los cuales contenían denuncias, testimonios, declaraciones, entre otros aspectos, lo que logró determinar que 8.960 personas continuaban desaparecidas, que existieron 340 centros clandestinos de detención, 1300 personas fueron vistas en esos centros antes de su desaparición y la “formulación de denuncias ante la justicia, comprensivas de 1086 legajos” (CONADEP, 1984, p. 481).

Para el caso guatemalteco se registró “un total de 42.275 víctimas, incluyendo hombres, mujeres y niños. De ellas, 23.671 corresponden a víctimas de ejecuciones arbitrarias y 6159 víctimas de desaparición forzada. De las víctimas plenamente identificadas, el 83 % eran mayas y el 17 % eran ladinos” (CEH, 1999, p. 21).⁴

4 Ver Tomo V.

En este sentido, como se ha mencionado, lo que se refleja es la naturaleza contradictoria de los informes, ya que por un lado demuestran y denuncian los hechos de violencia, pero limitan esta perspectiva a lo que oficialmente los gobiernos requieren para poder caminar hacia la transición a la democracia, de ahí que en muchos casos no se detallen los responsables.

La tercera característica remite al surgimiento de las comisiones y a su conformación. En el caso de las tres estudiadas surgen por decreto gubernamental y se encuentran organizadas por diferentes personas que representan actores de la sociedad.

Específicamente, la relación con las organizaciones de derechos humanos se encuentra en la información brindada por estas y no necesariamente en la participación de ellas en esta entidad. En algunos casos, estas organizaciones no estuvieron de acuerdo con los intereses, conclusiones y recomendaciones de los informes, lo que conllevó que parcial o totalmente las comisiones y sus informes no fueran acogidos por estas. Uno de los ejemplos más representativo fue las Madres de la Plaza de Mayo, quienes se opusieron a trabajar con esta entidad debido a “(...) sentirse decepcionadas de que la comisión la hubiera nombrado el presidente y no el Congreso” (Hayner, 2008, p. 306) y además por su posición política de que los desaparecidos deberían ser devueltos vivos.

Otro caso fue el guatemalteco, en dos sentidos, por un lado, porque cuando se estableció el acuerdo de Oslo ya existía en el año 1995 por iniciativa de la Oficina de Derechos Humanos del arzobispado el informe *Guatemala: Nunca Más* o *Informe de la Recuperación de la Memoria Histórica* (Informe REMHI). Por otro lado, la presión de las organizaciones de derechos humanos fue fundamental para establecer ese acuerdo, aunque al final no quedaron satisfechas con sus términos.

Finalmente, la última característica que permite explicar este conflicto entre el pasado y el presente es la constante

preocupación de que a través de la recuperación de los hechos violentos y su representación se logre recordar y esto permita no repetir lo sucedido, pero al mismo tiempo la búsqueda de reconciliación necesita el olvido. Por lo que los informes por su propia naturaleza conllevan el recuerdo del pasado y al mismo tiempo el olvido en el presente.

En los informes estudiados, por su naturaleza se materializa tanto la memoria y el olvido, pues por medio de la reconstrucción de los hechos se recupera el recuerdo del pasado y al mismo tiempo la memoria se reaviva. Sin embargo, por la necesidad de “cerrar” las heridas y de que la sociedad supere lo sucedido, los informes poseen también la necesidad del olvido, como señala Sarlo (2006) en el caso argentino:

La memoria ha sido el deber de la Argentina posterior a la dictadura militar y lo es en la mayoría de los países de América Latina. El testimonio hizo posible la condena del terrorismo de Estado; la idea del “nunca más” se sostiene en que sabemos a qué nos referimos cuando deseamos que eso no se repita. Como instrumento jurídico y como modo de reconstrucción del pasado, allí donde otras fuentes fueron destruidas por los responsables, los actos de memoria fueron una pieza central de la transición democrática, sostenidos a veces por el Estado y de forma permanente por organizaciones de la sociedad (p. 24).

Los informes de la verdad y de la justicia son al mismo tiempo una forma de recordar y olvidar. Una defensa del olvido, la cual se expresa a través de la recuperación de los testimonios, pero al mismo tiempo la constitución de una “memoria intervenida” y vinculada a los fines necesarios para la reconciliación nacional, aunque esto sea imposible principalmente por todas aquellas personas que sobrevivieron las peores consecuencias de la dictadura, pues cómo olvidar a los desaparecidos, la tortura, la violencia y la muerte.

3. Un breve recorrido por los testimonios de los tres casos estudiados

Ahora bien, esos discursos testimoniales, como sea, son discursos y no deberían quedar encerrados en una cristalización inabordable (Beatriz Sarlo, 2006, p. 62).

A partir de este conflicto constante entre el tiempo pasado y el presente, los cuales coexisten en los informes de la verdad y la justicia en su propia naturaleza, es necesario analizar brevemente el tratamiento de los testimonios en los tres casos estudiados. Así como ya se expuso, cada uno de ellos los retrata de una manera particular, sin embargo, coinciden en que cuando se busca en los documentos la voz de aquellas personas que sufrieron las peores consecuencias de las dictaduras, lo que se encuentra son fragmentos de esas voces. Estos extractos de los testimonios, principalmente en el caso argentino y en el guatemalteco, son elecciones de quienes conformaron la comisión. En el caso chileno, lo que se presenta es una síntesis de la información recogida, pero no necesariamente el testimonio como tal.

Siguiendo a Taracena (2013), se proponen cuatro niveles de tratamiento del testimonio:

Primero, el lugar y el papel del testimonio en la etapa de la investigación documental. El testimonio resulta una extensión de la memoria, en su expresión narrativa. Indudablemente, todo testimonio se ve reforzado si se cumple la promesa de repetir el ejercicio, pues ello ayuda a lograr la fiabilidad en lo expresado por el testigo, muchas veces retenido en su primer testimonio. Segundo, el testimonio tiene que ser contrastado con otros testimonios para darle más fiabilidad. Tercero, el testimonio debe pasar también la prueba documental; es decir, ser también contrastado con los documentos escritos que se refieren a los hechos que éste narra. ¿Por qué? Por el carácter selectivo de la memoria y por el hecho de que los mismos hechos no son memorizados de la misma forma por cada individuo o colectivo. Cuarto, las memorias varían según los períodos (p. 5).

Desde esta perspectiva, si se revisan críticamente los tres informes, se pueden observar algunos aspectos, tales como su tratamiento, uso y función dentro del texto. En el caso argentino, la recuperación del testimonio se trata a través de fragmentos o extractos a lo largo de todo el documento, en donde se utilizan para justificar o evidenciar lo sucedido. Se presentan, además, los nombres de los testigos y se entrelazan para formar el cuadro deseado, así en un mismo tema aparecen varios testimonios, por ejemplo:

Por su parte, Isabel Cerrutti (Legajo N.º 5848), secuestrada el 12 de junio de 1978 y alojada sucesivamente en el Banco y en el Olimpo hasta enero de 1979, nos proporciona elementos para reconstruir la disposición interna del campo:⁵

“Era un centro clandestino construido sobre una gran plaza de estacionamiento. Tenía tres o cuatro salas de tortura, llamadas ‘quirófanos’, y a la izquierda de las mismas estaban las oficinas del GT2. En el sector de incomunicados las ventanillas estaban tapiadas con ladrillos (...)” (CONADEP, 1984, p. 164).

Como se puede observar, el testimonio no se presenta de manera completa y la mirada está direccionada fuertemente por la CONADEP, esto limita la comprensión de su complejidad.

Por otro lado, en el caso chileno el tipo ficha policial (ver cuadro 3), en el cual se retrata cada situación de las personas asesinadas y torturadas, es una descripción que realiza la Comisión a partir de los testigos indirectos y de otras fuentes de información; sin embargo, por la lógica del informe, solamente recupera los casos donde hubo muertes. La voz de los testimoniantes no aparece, lo cual es uno de los aspectos que limita el acercamiento al recuerdo de lo vivido.

El informe de Guatemala estudiado al registrar dos tipos de casos (ilustrativos y presentados) complementa la mirada de lo sucedido. Además, los casos ilustrativos recuperan distintas situaciones tanto individuales como colectivas. Sin embargo, al

⁵ Esta primera parte es la descripción que realiza la Comisión y luego se transcribe el extracto de testimonio.

igual que en el informe argentino, los testimonios se encuentran fragmentados y su ubicación y transcripción se manifiesta como una decisión de la Comisión. En los casos presentados no se encuentran los testimonios en sí, sino nuevamente un tipo de ficha policial redactada por la Comisión. En los casos ilustrativos, los extractos aparecen en el epígrafe, en los antecedentes, en los hechos con la finalidad de confirmar lo descrito, tal cual se presenta en el siguiente ejemplo en el cuadro 5.

**Cuadro 5. Síntesis de un caso ilustrativo del informe
Guatemala Memoria del Silencio**

Título	Caso ilustrativo N.º 64 Privación de libertad, tortura, tratos crueles e inhumanos, violación sexual, destrucción de bienes y desplazamiento forzado de Faustina Lorenzo Cruz
Epígrafe (transcripción de un extracto del testimonio)	“Yo vivía en Buena Vista; a mi hijo lo mataron los soldados en Guatemala; me quemaron mi casa; me golpearon mucho en el destacamento; me detuvieron casi dos meses y me hicieron mucho daño; me quitaron mi tierra y por eso no quiero regresar a Guatemala. Mejor me quedo en México. El sufrimiento ha sido mucho. Hay muchas cosas que uno no puede terminar de contar”.
Antecedentes (son más extensos, aproximadamente dos páginas). En este apartado se utilizan tanto extractos de testigo directo (Faustina Lorenzo) y de referencia (el ejemplo citado es de referencia)	Como consecuencia de la represión indiscriminada que el Ejército ejerció sobre la comunidad, la mayoría de los pobladores de Buena Vista se vieron obligados a refugiarse en México: ⁶ “... En el año 1982, el 21 de septiembre, la gente ya no aguantó; el Ejército lanzó una gran ofensiva; eran muchos batallones que iban barriendo la zona; cubrían todo lo que era Huehuetenango. Entonces la gente ya no podía; hubo bombardeos y sacaron a toda la gente que estaba en los lugares más empinados, corrieron todo el día en desbandada, iban bajo el agua, caminaban en la noche, ya no había otro camino que salir para México y, lo peor, era salir sin nada...”

⁶ Descripción por parte de la Comisión.

Los hechos (se desarrollan aproximadamente en dos páginas y se combinan con fuentes secundarias)	A Faustina Lorenzo Cruz le ocasionaron daños irreparables en su integridad personal a causa de las torturas recibidas: "... Yo pensaba que ya no iba a vivir; me quebraron mis costillas, me daban muchas patadas, me daban golpes en todo el cuerpo. Yo ya no podía comer, porque me dolía mucho mi pescuezo al tragar la comida. Los soldados me abrían con mucha fuerza mis piernas; me las estiraban muy duro, como que querían desprendérmelas. Me quemaban los brazos con unos alambres; eso daba mucho dolor; todavía tengo señas de las quemadas. Casi como dos meses me detuvieron en ese destacamento".
El desplazamiento hacia el refugio en México (alrededor de dos páginas)	"... Yo salí muy enferma de Buena Vista; a mi hijo lo mataron los soldados en Guatemala; tanto sufrimiento pasó allá conmigo; quemaron mi casa y no tenía dónde vivir. Ahora lo he pensado: ya no quiero regresar. Hay muchas cosas que uno no puede terminar de contar. Ahora tengo 65 años; hace como 16 años que pasó todo eso. Cuando pasó todo eso, yo estaba en Guatemala, cuidando a mi mamá. Mi esposo ya estaba viviendo en México y estaba muy enfermo y lo cuidaban sus hijas porque se iba a morir. Solita yo estaba con mi mamá. Después nos venimos, porque la gente de la aldea salió huyendo por el miedo..."
Conclusiones (en este apartado no se presenta testimonio pues es propiamente el dictamen de la Comisión)	Dictamen de la Comisión

Fuente: elaboración propia de acuerdo con CEH, 1999, pp. 365-372 (Tomo VI).

En este sentido, el tratamiento de los testimonios presenta en los informes tres graves limitantes, el primero remite a la voz de los testimoniantes, en tanto, en ninguno se logra visualizar el testimonio en sí, sino solamente extractos establecidos por las comisiones. El segundo se refiere a su uso, ya que más que presentar los testimonios como una forma de retratar lo vivido, con la finalidad de recordar, en muchos casos su función se presenta para justificar lo que la Comisión logró investigar, especialmente el caso del informe *Nunca Más*. El tercero es la complejidad del testimonio, pues como bien lo señala Sarlo (2006), en esa transcripción el testificante representa al mismo tiempo lo colectivo y

lo individual de lo sucedido, por lo que es al mismo tiempo testimonio y memoria.

4. El vínculo o contradicción entre memoria y testimonio

Llorábamos y llorábamos calladito, de tanto llorar algunos casi no podíamos ver (Testimonio de sobreviviente, CEH, 1999, p. 147).

El vínculo entre memoria y testimonio conlleva un enfrentamiento entre ambos, pues la reconstrucción del pasado desde la subjetividad del testimoniante implica esa lectura individual y social. Esta relación/contradicción en el caso de los informes de la verdad y la justicia estudiados se visualiza a través de algunos aspectos importantes que expondré brevemente.

Aun con todos los límites expuestos en el tratamiento de los testimonios, los informes son un instrumento para recordar los hechos atroces de las dictaduras, tal como señala Sarlo (2006), se convirtieron en un mecanismo de denuncia ante el silencio de los perpetradores, es decir, el aporte de estos documentos fue relatar los actos de desaparición, tortura, secuestros, muerte y en general todas las violaciones de derechos humanos a la población. Al mismo tiempo los informes son complejos pues reflejan la constante contradicción entre la necesidad de recordar y olvidar, tal cual señala Calveiro (2008):

Memoria y olvido constituyen un trabajo de recomposición permanente, uno sobre el otro, que refleja, a su vez, la tensión entre el retorno hacia el pasado, el comienzo y apertura del futuro y la expectación del presente (...). En efecto, si la memoria permite los usos del pasado para el futuro y, a su vez, si el proyecto como futuro revisita la memoria, asimismo el olvido permite abrir el futuro hacia lo nuevo, lo diferente,

escapando a la repetición y simultáneamente, reconfigurar la memoria del pasado (p. 70).

La complejidad de la representación del pasado para la construcción de la memoria colectiva, en tanto el pasado es construido desde el presente para repensar el futuro, convierte al tiempo, como indica Sarlo (2006), en “tiempo pasado”. En esta reconstrucción del pasado para pensar el presente y el futuro, otro de los aportes de los informes es la confianza en los testimonios de las personas víctimas y sobrevivientes, que aunque no se encuentran en su totalidad, si permiten en los fragmentos o extractos recuperar el pasado y aportar a la creación de la memoria colectiva, lo que permite preguntarse ¿para quién?, y ¿por qué construir memoria?

Sin embargo, los aportes y los límites de los informes deben seguir siendo analizados y, principalmente, pensar en cuáles son las posibilidades de estos informes para la recuperación del pasado en términos de superar la impunidad de lo sucedido y evitar el “presentismo”, que olvida al pasado.

Conclusiones

Recuerdo, recordamos.
 Ésta es nuestra manera de ayudar a que amanezca
 Sobre tantas conciencias mancilladas,
 sobre un texto iracundo, sobre una reja abierta,
 sobre el rostro amparado tras la máscara.
 Recuerdo, recordamos
 Hasta que la justicia se siente entre nosotros.

(Memorial de Tlatelolco, Rosario Castellanos, 2015, p. 166).

Las conclusiones remiten, principalmente, a dos aspectos. La función social de los informes estudiados y su intención

de visitar el pasado con la finalidad de repensar el presente. Esta función permite preguntarse cuál es la posibilidad de estos informes y de los testimonios inmersos en el texto para lograr el recuerdo, y que este se convierta en una forma de caminar históricamente hacia un futuro diferente.

Sin embargo, a partir de esta esperanza de una sociedad diferente surgen varias preguntas: ¿es posible olvidar?, ¿es posible perdonar?, ¿es la memoria la materia prima de la indignación? Realmente son preguntas difíciles de responder en sociedades como la argentina, la chilena o la guatemalteca, en las cuales la violencia marcó la cotidianidad de miles de personas por décadas y cuestiona si el recuerdo por más que se quiera olvidar permanece siempre: ¿es posible olvidar la oscuridad?

En este sentido, la respuesta ante la pregunta cuál debe ser la función de los informes de la verdad y la justicia es compleja, en tanto estos documentos recuperan el recuerdo vívido de lo sucedido, generan reparaciones y recomendaciones, aportan a la comprensión de la violencia, buscan justicia y brindan voz a quienes no la tuvieron. Sin embargo, estas funciones pueden ser negadas en virtud de la restauración y de la reparación de una sociedad ansiada por el discurso oficialista en el proceso de transición a la democracia, convirtiéndose este objetivo en su única función.

Al mismo tiempo, la pregunta que surge es en cuanto a su finalidad pues, como señala Primo Levi (2017), es necesario comprender todo lo sucedido o el comprender se convierte en una forma de justificar. Ante esto, el cuestionamiento es si estos informes no se convierten en una forma de olvidar, al explicar, al detallar y al comprender lo sucedido. Aun cuando los informes también permiten la relación entre testimonio y memoria colectiva -la cual trasciende la preocupación de la objetividad y la imparcialidad y complejiza al mismo tiempo la recuperación del pasado individual, que se vuelve memoria histórica, en un juego constante entre necesidad humana de recordar y de olvidar-, generan que en las sociedades latinoamericanas

ese recuerdo permita luchar contra la constante impunidad de la violencia y del terrorismo estatal que viven.

En síntesis, la importancia del análisis crítico de los informes estudiados recae en la necesidad de comprender su complejidad, en términos de su propia naturaleza, pero también de su relación dialéctica y contradictoria con el pasado, presente y futuro, y la manera en que su constitución como fuentes puede aportar a una lectura crítica de esa complejidad y más que generar respuestas, abrir múltiples posibles de repensar la relación entre la memoria y el olvido.

Referencias

- Alonso, L. (2004). Las violencias de Estado durante la última dictadura argentina: problemas de definición y análisis sociohistórico. En W. Ansaldi y V. Giordano (coords.), *América Latina. Tiempos de violencias* (pp. 191-214). Buenos Aires: Ariel.
- Aravena, P. (2014). Patrimonio, historiografía y memoria social: “Presentismo radical” y abdicación de la operación histórica. *Revista Diálogo Andino* (45), pp. 77-84.
- Calveiro, P. (2001). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Calveiro, P. (2008). La memoria como futuro. En *Memorias en busca de historia. Más allá de los usos políticos de la memoria* (pp. 59-74). Chile: LOM Ediciones.
- Castellanos, R. (2015). Memorial de Tlatelolco. En E. Poniatowska, *La noche de Tlatelolco*. Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) (1999). *Guatemala Memoria del Silencio*. Guatemala: Oficina de Servicios para proyectos de las Naciones Unidas.

- Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (CNVR) (1996). *Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*. Reedición. Chile: Andros Impresores.
- CONADEP (1984). *Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la desaparición de personas*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Dobles, I. (2009). *Memorias del dolor: Consideraciones acerca de las Comisiones de la Verdad en América Latina*. San José: Editorial Arlekin.
- Espinoza Cuevas, V.; Ortiz Rojas, M. L. y Rojas Baeza, P. (2003). *Comisiones de verdad, ¿un camino incierto? Estudio comparativo de Comisiones de la Verdad en Argentina, Chile, El Salvador, Guatemala y Sudáfrica desde las víctimas y las organizaciones de derechos humanos*. Corporación de Promoción y Defensa de los Derechos del Pueblo y Asociación para la Prevención de la Tortura. En http://www.apr.ch/content/files_res/Estudio2.pdf.
- Galich, F. (1995). *Huracán corazón del cielo*. Managua: Signo Editores.
- Hayner, P. (2008). *Verdades innombrables. El reto de las comisiones de la verdad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Huneus, C. (2003). *Chile, un país dividido*. Santiago: Catalonia.
- Levi, P. (2017). *Si esto es un hombre*. España: Austral Editorial.
- Pérotin-Dumon, A. (2007). Liminar. Verdad y memoria: escribir la historia de nuestro tiempo. En A. Pérotin-Dumon (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*. En http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php.
- Sarlo, B. (2006). *Tiempo pasado: Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. México: Siglo XXI Editores.
- Taracena, A. (2013). Historia, memoria, olvido y espacio. *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, 25-26. En http://istmo.denison.edu/n25-26/articulos/08_taracena_arturo_form.pdf.
- Valdés, H. (1974). *Tejas verdes. Diario de un campo de concentración en Chile*. Barcelona: Editorial Laia.

Walsh, R. (1977). Carta abierta de un escritor a la Junta Militar. En *La literatura de ideas en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.

“Les nietes decimos Nunca Más”

La Marcha de la Gorra: un grito cordobés contra la violencia institucional

MARIANA LERCHUNDI

1. Introducción

¿Qué supone investigar e intervenir hoy en temáticas de movimientos socioterritoriales? ¿Qué relación existe entre la situación objeto de estudio y la acción? ¿Puede un capítulo de un libro construir nuevas palabras e imágenes e ir más allá de la visibilización de una situación? En estas preguntas retóricas se actualizan interrogantes elaborados para problematizar la precariedad, la violencia y la resistencia (Colectivo Juguetes Perdidos, 2011) y politizar el trabajo de investigación (Svampa, 2008). Decía Ander-Egg (2006) al referirse a la Investigación-Acción Participativa (IAP) que

la IAP aparece y se desarrolla como reacción, rechazo y protesta contra los modelos y procedimientos de la investigación tradicional, que se hace extensiva a los modelos teóricos de las ciencias sociales como tales, en el sentido de que son, en gran parte, inútiles para resolver los grandes problemas de la sociedad (p. 53).

De Sousa Santos (2006) en el marco de las Epistemologías del Sur propone el concepto de “ecología de saberes”, que exige “el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos, más allá del conocimiento científico” (pp. 53-54). Esto implica “promover la interacción

e interdependencia entre conocimientos científicos y no-científicos” (p. 57).

Este texto presenta un objeto de estudio donde asumo el rol de intelectual-investigadora anfibia (Svampa, 2008). Al igual que los animales anfibios, que viven en tierra y en agua, pero sin desconocer por ello mi espacio de procedencia, el de la investigación, apelo con este concepto a establecer solidaridades y articulación entre dos campos que si bien suelen presentarse como distintos y distantes, aquí se encuentran: el campo de la investigación y el de la acción. Como escribe Maristella Svampa, resulta “una figura capaz de habitar y recorrer varios mundos, y de desarrollar, por ende, una mayor comprensión y reflexividad sobre las diferentes realidades sociales y sobre sí mismo” (Svampa, 2008, p. 8).

El paradigma del anfibio permite politizar el trabajo de investigación, capaz de producir conocimiento comprometido y crítico, que acompaña, aporta e interpela el discurso de los actores nativos, en este caso de un movimiento socio-territorial (Mançano Fernandes, 2005). Asimismo, es una posición que no se cierra sobre las reglas del mundo académico, pero tampoco asume únicamente la referencialidad activista/militante. Se apuesta a la construcción entre y en estos dos campos, que no es sencilla, pero sí tiene un horizonte de reflexividad crítica, una apuesta hacia otras lógicas superadoras de investigación y de acción (Svampa, 2008). Esto se triangula con la ecología de saberes antes referida:

Las Epistemologías del Sur se refieren a la producción y validación de los conocimientos anclados en las experiencias de resistencia de todos los grupos sociales que sistemáticamente han sufrido la injusticia, la opresión y la destrucción causada por el capitalismo (...). El objetivo de las Epistemologías del Sur es posibilitar que los grupos sociales oprimidos representen al mundo como propio y en sus propios términos, pues solo así podrán cambiarlo según sus propias aspiraciones (De Sousa Santos, 2018, pp. 28-29).

En este sentido se incorpora la voz de los movimientos socioterritoriales (Mançano Fernandes, 2005) –y, como se verá luego, de las organizaciones socioterritoriales (Basconzuelo y Baggini, 2018)– que participan en la Marcha de la Gorra.¹ Vale decir que esta forma de llamarlas (socioterritoriales) no es la expresión de un tipo de colectivo específico, sino un abordaje que describe la relación entre el territorio y la sociedad. En las organizaciones el sentido que cobra el espacio donde actúan es clave, “y este trasciende su marco geográfico para denotar su naturaleza esencialmente social” (Basconzuelo y Baggini, 2018, p. 81), en este caso son organizaciones que se reúnen contra la violencia institucional (Tiscornia, 2017).²

En particular, se retomarán discursos (Van Dijk, 2006)³ del movimiento socioterritorial conocido como Marcha de la Gorra, de modo tal que esto significa

La eliminación del privilegio científico positivista de “conocimiento supremo” que se ha otorgado al discurso hegemónico de la ciencia tradicionalista, en detrimento de otros saberes sobre los cuales se ejerció un “epistemicidio”, según De Sousa Santos. En efecto, una ecología de saberes nos provee la base para generar un diálogo en pie de igualdad entre el saber científico producido en la academia y el saber generado en el contexto de la lucha de organizaciones y movimientos sociales (Martin, 2020, p. 14).

Desde esta mirada, pretendo generar ese diálogo equitativo entre la teoría científica y el saber social también considerado teoría. Para ello se recurrió a un diseño metodológico cualitativo y flexible que no busca comprobar teoría

¹ Se podrá encontrar como Marcha de la Gorra, la Marcha o MDG.

² La violencia institucional surge para nombrar las formas cotidianas de hostigamiento violento de las policías a determinados grupos que van desde la persecución hasta la muerte (Tiscornia, 2017).

³ Siguiendo a Van Dijk (2006) el discurso se refiere a prácticas sociales vinculadas a una dimensión verbal. Se producen y circulan en un contexto social y pueden ser orales o escritos (Merlino, 2012).

sino hallar nuevos significados en los discursos analizados (Vasilachis de Gialdino, 2006). Forman parte de ese corpus⁴ siete documentos disponibles en la web oficial⁵ y un video disponible en YouTube en el canal oficial⁶ producidos por la Marcha de la Gorra en Córdoba, además de seis documentos construidos en la ciudad de Río Cuarto.⁷ Es importante destacar que si bien son documentos públicos –en el sentido de que fueron leídos al finalizar cada marcha–,⁸ en su mayoría no se encuentran publicados. En el caso de Córdoba capital el acceso a algunos de ellos es a través de la página web, otros en su red social o canal de YouTube. En el caso de Río Cuarto, participo desde 2014 de la coordinación de la Marcha de la Gorra, y es esa posición la que me permitió tener acceso al repositorio del movimiento, donde se alojan dichos documentos. Como explican Denzin y Lincoln (1994, p. 47), en la investigación cualitativa se elabora un *bricolaje* y el investigador asume el rol de *bricoleur*, es decir, combina “múltiples métodos, materiales empíricos, perspectivas y observadores focalizados en un estudio singular [que] debe entenderse como una estrategia que agrega rigor, amplitud y profundidad al trabajo”.

4 Es importante mencionar que varios de los documentos son escritos por la Marcha de la Gorra en lenguaje conocido como inclusivo o no binario, es decir, con la “e”; en otros casos se incluye una “x” en reemplazo de la vocal; en otros aparecen artículos o formas masculinas y femeninas; y en otros queda representado con la escritura tradicional, en masculino. Esta dimensión se vincula con el paso del tiempo en las marchas y la inclusión de nuevos temas en disputa.

5 Link de la web oficial: <https://marchadelagorra.org>, y link de la red social Facebook: <https://www.facebook.com/MarchaDeLaGorraCba>.

6 Link del YouTube oficial: <https://www.youtube.com/channel/UC7EbZZ7YyfvCvriHdkpudgw>.

7 Link de la red social Facebook: <https://www.facebook.com/MarchaDeLaGorraRioCuarto>.

8 Conforme al repertorio de acción de la Marcha de la Gorra, durante el proceso de organización previo al día de la marcha (que puede durar entre uno y cuatro meses) se escribe y discute un documento que es leído al finalizar la marcha y antes del inicio del espacio de intervenciones musicales y culturales. Sobre este asunto consultar Lerchundi (2015), Lerchundi y Bonvillani (2015); Bonvillani (edit.) (2015), Bonvillani (2018).

El recorte temporal comienza en 2013, año en el que se dio inicio al trabajo anfibio de investigación y de acción, y se extiende hasta 2019, con objeto de incluir la última edición de la Marcha al momento de redacción de este artículo. Se retoman herramientas del análisis de documentos propuestos por Vallés (1999), el cual permite hallar denominadores comunes en un sentido diacrónico –en relación con los documentos producidos por las Marchas– y sincrónico –en relación con las producciones de las Marchas en el mismo año. Es decir, permite identificar nociones que se sostienen a lo largo de los años y otras que son comunes entre las Marchas, en las dos territorialidades de análisis que se describen a continuación.

El recorte espacial se focaliza en la provincia de Córdoba, específicamente, en las ciudades de Córdoba y Río Cuarto, ubicadas en el centro de Argentina. Según el censo de 2010, la provincia de Córdoba tiene en su totalidad 3,5 millones de habitantes. La capital, de nombre homónimo, concentra aproximadamente la mitad de la población, mientras que Río Cuarto tiene una población que corresponde a apenas un 10 % de la capital. Aun así, es la segunda ciudad más grande de la provincia (INDEC, 2010).⁹

El diálogo –o ecología de saberes– entre teoría y voces de la Marcha de la Gorra queda plasmado desde el próximo apartado. De modo tal que los documentos producidos por la Marcha no se comporten como un corpus de análisis que se trabaja en los denominados “resultados”. Sino que desde el inicio del texto puedan aportar y construir qué es la Marcha de la Gorra; cuándo, dónde y por qué surge; cuál es el contexto político; y cuáles son las demandas.

⁹ Para acceder a datos censales consultar en <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-41-135>.

2. La Marcha de la Gorra

2.1. ¿Qué es la Marcha de la Gorra?

La Marcha de la Gorra¹⁰ es una acción colectiva de protesta (Schuster *et al.*, 2006)¹¹ que reivindica a los jóvenes que usan gorra con visera y que son injustamente detenidos por la policía; hace del estigma su emblema (Reguillo, 2013) porque toma ese elemento de estigmatización y persecución (la gorra) para asignarle un nombre al reclamo; es al mismo tiempo el día en que esos jóvenes llegan al centro de la ciudad; es una instancia de participación de los jóvenes organizados contra la violencia institucional en Argentina; y también es un espacio que interpela la política de seguridad de la provincia de Córdoba e intenta marcar su agenda sobre este tema. Probablemente, la Marcha de la Gorra sea todo eso a la vez. El artículo parte de la comprensión de que la Marcha de la Gorra es un movimiento socio-territorial (Mañano Fernandes, 2005), tributario de las luchas contra la violencia política de la última dictadura cívico-militar en Argentina (1976-1983), que articula a un conjunto de organizaciones socioterritoriales, cuyo tema transversal es la defensa de los derechos humanos, principalmente de los jóvenes.

¹⁰ Los antecedentes de investigación de la Marcha de la Gorra se pueden ordenar en las siguientes perspectivas: una primera para el abordaje del Universo-Marcha, comprendida como espacio de subjetivación política y producción de una emocionalidad política de los jóvenes cordobeses (Bonvillani, 2015, 2018; Roldán, 2018, 2019); una segunda perspectiva observa su conformación, multiplicidad y demandas (Chaboux y Monsó, 2015; Bonvillani y Chaboux, 2016); una tercera perspectiva analiza la cibern militancia en la MDG y los modos de activismo *online* (Alonso, 2018); y, finalmente, existe también una perspectiva sobre los repertorios de acción que la marcha aloja (Paez y Panesi, 2015; Gabrieloni y Bonvillani, 2015).

¹¹ La ubicamos como una protesta de justicia "cuyo contenido de demanda se vincula con el reclamo de derechos y garantías, derechos humanos, contra la discriminación, etc." (Schuster *et al.*, 2006, p. 6). Se entiende aquí a la acción de protesta como un evento de carácter intencional producido por un actor social colectivo, un acontecimiento que implica visibilidad de acción pública y que demanda directa o indirectamente al Estado.

¿Qué dicen los jóvenes, participantes de la Marcha de la Gorra, de ella misma? En una difusión oficial de la MDG, en su novena edición, en Córdoba capital (Argentina), afirman:

Somos los pibes y somos las pibas.¹² De los barrios y de los bailes. De las canchas y de las cárceles de todo el país. Somos las trabajadoras y los trabajadores, que soportamos la explotación, el salario bajo y la represión. Somos las trabajadoras sexuales criminalizadas y perseguidas. Somos artesanos y artesanas. Somos carreros y carreras.¹³ Somos los estudiantes y las estudiantes. Somos militantes. Somos organizaciones comprometidas con nuestro barrio, nuestra tierra y nuestra vida. Somos mujeres, somos varones. Hartos de que nos maten por lógicas machistas y patriarcales. Somos todos distintos. Y hace varios meses nos juntamos. Como hace 9 años, para organizar todos juntos la Marcha de la Gorra. Porque queremos estudiar y trabajar. Caminar y vivir en libertad, sin que la policía nos pare, nos persiga, nos golpee y nos mate. Y para que esto suceda creemos necesario y exigimos la derogación y la anulación del Código de Faltas. Y lo pedimos a nuestra manera: reivindicando nuestra cultura. Bailando, murgueando y cantando en la calle (post de difusión de la 9.ª Marcha de la Gorra, año 2015, Córdoba).¹⁴

Las prácticas de los jóvenes desafían al mundo académico en cuanto a su conceptualización; hablar de ellos solo como sujetos con capacidad transformadora es caer en el mismo error que nombrarlos solo como sujetos-problema; se los invisibiliza y esencializa (Vommaro, 2015). Vale decir que en este texto la mirada sobre los jóvenes es múltiple y situada, pero especialmente, reivindicatoria de sus

¹² Pibe/a: categoría nativa para indicar persona joven.

¹³ Carrero/a: categoría nativa para indicar persona que, a través de un carro movilizado por la tracción a sangre de un caballo, realiza trabajos propios de la economía popular: recolección urbana de residuos que luego clasifica y vende, traslado de arena, entre otros.

¹⁴ Se recomienda acceder a su versión audiovisual, dado que el mensaje está atravesado por música de cuarteto (propia de los sectores populares cordobeses); en las caras se advierte la heterogeneidad de quienes participan en ella. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=l6UJwxBovJM&t=15s>.

derechos.¹⁵ Para Reguillo (2013) los jóvenes han elaborado sus propias formas de organización a través de la toma de la palabra de nuevos y más sofisticados dispositivos y buscan formas alternativas de participación, lo que convierte esas prácticas en una “actuación política no institucionalizada” (Reguillo, 2013, p. 13). ¿Qué dicen los propios jóvenes sobre la posibilidad de participar en política? “[En la] ‘lucha contra la inseguridad’ [...] muchos de sus blancos son pibxs de nuestros barrios, trabajadorxs, estudiantes a quienes ustedes quieren volver incapaces *de influir en la política*” (Documento 10.º Marcha de la Gorra, Córdoba, 2016).

La Marcha expone que al convertir a los jóvenes como objetivo no declarado de la lucha contra la inseguridad –recuperando allí una categoría propia de los gobiernos cordobeses y de la región latinoamericana– se les veda la posibilidad de participar e incidir en política. Aquella no institucionalización de la política, la disputa por el campo de lo político, de la que habla Reguillo (2013), permite el reconocimiento de activismos y repertorios novedosos de los jóvenes frente a las tradicionales formas de participación (Vázquez y Vommaro, 2009).

La MDG, además de gestionar las asambleas y reuniones organizativas que anteceden a la movilización anual, se involucra en un conjunto de actividades a lo largo del año que tienen como eje la violencia institucional y los derechos humanos, pero que la exceden. La MDG deja huellas de sus intervenciones en el espacio público, a través de talleres en escuelas secundarias o de educación popular, en

¹⁵ El enfoque de derechos en materia de juventud se remonta a 1965, con la “Declaración sobre el fomento entre la juventud de los ideales de paz, respeto mutuo y comprensión entre los pueblos”, por parte de la ONU. Impulsado por el Organismo Iberoamericano de la Juventud este grupo social cuenta desde 2005 con la Convención Iberoamericana de Derechos de los Jóvenes (CIDJ), que junto a su Protocolo Adicional, constituyen el Tratado Internacional de Derechos de los Jóvenes. Más recientemente, desde 2016, cuenta también con el Pacto Juventud 2030, aunque tiene escasos niveles de ratificación por parte de los Estados.

dispensarios de salud donde se trabajan temáticas vinculadas a los derechos de los jóvenes frente a las prácticas policiales; talleres de capacitación interna frente a los cambios de normativa contravencional-penal; participación en audiencias públicas por los cambios de ley; participación en la organización de marchas espontáneas frente a situaciones de violencia institucional; acompañamientos en la justicia de casos de abuso policial, entre otros. Para realizar las diversas actividades, la Marcha se organiza en comisiones que desarrollan, abordan y sostienen la preparación de actividades, su logística y difusión. Esas comisiones se encuentran semanalmente en los meses previos a la movilización, y con menor frecuencia, durante el resto del año.

La Marcha de la Gorra se autocomprende como un *movimiento social de alcance nacional*: se funda en la modalidad colectiva de la toma de decisiones, presenta un componente social juvenil, sus reclamos se canalizan por fuera de los partidos políticos y la organización trasciende la articulación multisectorial y trabaja, conforme a la coyuntura y como se indicó antes, a lo largo del año. Los protagonistas de la MDG dicen:

Somos un *Movimiento Nacional*, hoy marchamos en CABA, Rosario, Tandil, La Plata, Mar del Plata, Córdoba, San Francisco, Villa María y en nuestra Ciudad. Y tomamos las calles para gritar y no callar (Documento 5.º Marcha de la Gorra, Río Cuarto, 2018).

Siguiendo la pregunta de Ernesto Rodríguez, ¿pueden las “movidas” generar “movimientos”? (Rodríguez, 2012), debe responderse que la MDG ya es parte de los nuevos movimientos juveniles latinoamericanos por su capacidad organizativa, por su visibilidad pública, por su renovado interés de participar en política y por ser comprometida con cuestiones públicas. Procesos que parece que “llegaron para quedarse” (Rodríguez, 2012, p. 15), ya que llevan hasta 2019, trece ediciones consecutivas.

2.2. ¿Cuándo, dónde y por qué surge la Marcha?

La Marcha de la Gorra surge por primera vez el 20 de noviembre de 2007, en la ciudad de Córdoba, en virtud de que en ese día, pero de 1959, se aprobó la Declaración de los Derechos del Niño; y el 20 de noviembre de 1989, la Convención sobre los Derechos de Niños, Niñas y Adolescentes. La fecha permitía reivindicar al sector poblacional más afectado por las prácticas policiales y por la política de seguridad. Posteriormente, la MDG se replica en muchas otras ciudades de Argentina, tal es el caso de Río Cuarto donde la Marcha tiene lugar desde 2014.

Hoy como desde hace seis años estamos acá, un 20 de noviembre, fecha en que se cumplen 30 años de la Convención de los Derechos del Niño; y nos unimos en este grito cordobés que es la Marcha de la Gorra, un *Movimiento Nacional* (Documento 6.º Marcha de la Gorra, Río Cuarto, 2019).

El contexto de emergencia de la MDG se vincula especialmente al aumento de las detenciones –crecen en un 700 % entre 2005 y 2011 (Brocca *et al.*, 2014)–¹⁶ en virtud del entonces llamado Código de Faltas. El gobierno entendía que a mayor cantidad de detenidos, menor índice de inseguridad, para lo que fue necesario la expansión de la planta policial y el incremento presupuestario en salarios y armamento. Así lo enuncia el texto fundacional de la MDG, en Río Cuarto: “El *Código de Faltas* es utilizado como herramienta de control político, estigmatiza a los sectores populares, criminaliza la pobreza y reprime la protesta social” (Documento 1.º Marcha de la Gorra, Río Cuarto, 2014).

La Marcha lleva hasta 2019 un recorrido ininterrumpido de 13 años en al menos 15 ciudades de Argentina.¹⁷

¹⁶ Estadísticas detalladas por ciudades de la provincia y sexo pueden visualizarse en “Policía, seguridad y Código de Faltas”, de Brocca, Morales, Plaza y Crisafulli (2014).

¹⁷ Conforme a cada año, la Marcha de la Gorra se desarrolla en múltiples ciudades tanto del interior de la provincia de Córdoba, como de otras provin-

Puede afirmarse que también surge para disputar la política de seguridad: qué es seguridad para el gobierno y cómo se responde la misma pregunta la propia MDG. A saber: “*Inseguridad* es no tener techo, ni cloacas, ni agua, ni calles, ni escuelas, ni dispensarios” (Documento 3.º Marcha de la Gorra, Río Cuarto, 2016).

La Marcha se convierte en un momento esperado para reclamar por los derechos de los jóvenes y en un espacio de visibilización de las demandas de los sectores populares:

Hoy volvemos a las calles para seguir enfrentando a la política represiva y defender nuestros derechos. Que sepan que estamos acá, más plantades que nunca, que estamos avivando las brasas de las luchas, que recordamos nuestra historia y la llevamos en la sangre, recordamos a les pibes fusilados por el aparato represor, y nos recordamos a nosotres, que jamás nos olvidaremos, porque *lo que empezó como una vuelta a la plaza San Martín de varies pibes de barrio, es hoy un movimiento nacional* (Documento 12.º Marcha de la Gorra, Córdoba, 2018).

La Marcha también surge para denunciar aquel concepto fundado por los estudios sobre agencia policial llamado *actitud de sospecha* o *táctica de la sospecha*, que conduce el accionar de las fuerzas de seguridad (Skolnick, 1965; Skolnick y Fyfe, 1993; Eilbaum, 2004; Garriga Zucal, 2013; Sozzo, 2000) y termina en la persecución de jóvenes considerados peligrosos (Chaves, 2005; Pitch, 2003). En este sentido, la Marcha enuncia y denuncia que son los jóvenes los sujetos que el sistema penal construye como portadores de cierta peligrosidad naturalizada por la sociedad. Tal como indica Juliano (2007), se les asignan responsabilidades basadas en características personales del individuo, más no de un supuesto hecho que hubieran cometido:

cias del país. En 2019 se llevó a cabo, además de en Córdoba y Río Cuarto, en San Francisco (provincia de Córdoba); Rosario y Santa Fe (provincia de Santa Fe); Ciudad Autónoma de Buenos Aires; La Matanza, La Plata y Mar del Plata (provincia de Buenos Aires).

Somos *les señalades por el sistema penal*, somos les sospechosos del olfato policial y del olfato vecinal. [...] Somos les demorades, secuestrades, perseguides y detenides (Documento 5.º Marcha de la Gorra, Río Cuarto, 2018).

Nos *construyen como peligrosos* y naturalizan la represión, estigmatizando e invisibilizando las luchas y las voces de muchos, sembrando así un odio hacia el otre (Documento 12.º Marcha de la Gorra, Córdoba, 2018).

Siguen *deteniendo a pibes y pibas de sectores populares*: por portación de rostro, por la gorra, sentados en la plaza o esperando el colectivo; paseando, yendo a la escuela o a visitar a alguien (Documento 7.º Marcha de la Gorra, Córdoba, 2014).

Preocupados por las demoras, detenciones y el hostigamiento diario que sufren los pibes y pibas de nuestra ciudad, venimos a denunciar *las prácticas aberrantes que llevan adelante los miembros de la Policía de Córdoba* (Documento 1.º Marcha de la Gorra, Río Cuarto, 2014).

Estos recortes de los documentos producidos por las Marchas amplían e incluyen no solo el olfato policial, sino también el olfato vecinal. Las fuerzas de seguridad comparan con los vecinos ciertos prejuicios basados en la apariencia, los vecinos acusan sentirse amenazados por el mismo sujeto de riesgo que la policía persigue. Esto habilita el ejercicio de violencia y su consecuente naturalización (Fassin 2016; Galvani y Lorenz, 2016).

2.3. ¿Cuál es el contexto político de la Marcha de la Gorra?

En el marco de la consolidación de un gobierno justicialista de derecha,¹⁸ la política de seguridad termina siendo

¹⁸ La coalición radical primero, con la sanción del Código de Faltas, profundizada desde la asunción de Unión por Córdoba, en 1998, y consolidada desde 2003, con el segundo gobierno de José Manuel De la Sota.

liderada por actores policiales¹⁹ (Hathazy, 2010), lo que genera una policialización de la política securitaria. El fragmento de documento de la MDG que sigue denuncia a los jefes de policía y a los decisores políticos.²⁰ Los jóvenes a través del texto hicieron visible un modo de relacionamiento específico entre los abordajes institucionales y las prácticas policiales, desnudaron el entramado político-policial propio de la arena punitiva y denunciaron el falso respeto por los derechos, cuando operan como la base del control social punitivo (Garland, 2005):

Nos muestran una policía eficiente, respetuosa, garantista cuando en realidad *son el brazo armado y ejecutor del poder político* de turno, ideado por figuras nefastas como Alejo Paredes y Ramón Frías. Sus actuales sucesores, César Almada y Alejandra Monteoliva son *quienes hipócritamente siguen encubriendo este aparato represivo*, que nos criminaliza arbitrariamente con las malditas contravenciones del *Código de Faltas* (Documento 7.º Marcha de la Gorra, Córdoba, 2014)

Un elemento central de la política de seguridad cordobesa es el episodio policial conocido como “autoacuartelamiento”, ocurrido en 2013. Fue uno de los sucesos más visibles del poder de la policía en materia de seguridad: los agentes liberaron zonas, se produjeron saqueos, heridos y muertes, mientras en conjunto estaban “acuertelados”. Como respuesta, el entonces gobernador removió la cúpula policial y desplegó aún más las fuerzas de seguridad en los territorios, esto como estrategia

¹⁹ Por ejemplo, en su segundo gobierno José Manuel De la Sota designa a Alejo Paredes como jefe de la policía, mientras que en su tercer gobierno es designado ministro de Seguridad, es decir, la conducción política de la seguridad estuvo a cargo del exjefe de policía, por tanto la vinculación entre civiles y policías no fue clara.

²⁰ Alejandra Monteoliva llega a ser ministra de Seguridad de Córdoba luego de que Alejo Paredes dejara el Ministerio a causa de la vinculación de la policía de Córdoba con las redes de narcotráfico. Monteoliva, mano derecha de Paredes, ocupa el cargo de ministra de Seguridad desde septiembre de 2013 a diciembre de 2013, cuando renuncia a su cargo luego del “autoacuartelamiento” policial.

de recuperación de la confianza en la agencia policial. El fragmento que sigue liga el autoacuartelamiento con otro episodio conocido como “narcoescándalo”, donde los agentes policiales aparecen involucrados en el narcotráfico:

El argumento de la lucha contra la inseguridad es insostenible [...] Lo comprobamos con el narcoescándalo, el *autoacuartelamiento*, el robo y desguace de automotores y la imputación del Subjefe de la Departamental Sur, Leonardo Hein, en delitos de narcotráfico, o el reciente robo de armas en Córdoba Capital (Documento 2.º Marcha de la Gorra, Río Cuarto, 2015).

Con el avance de políticas neoliberales se dio la ampliación del sistema carcelario y, por tanto, del sistema judicial, se multiplicaron las diversas policías destinadas a prevención y persecución de delitos, etc. Este robustecimiento en materia penal por parte del Estado ha sido comprendido por muchos autores (Wacquant, 2010; Crisafulli y León Barreto, 2011) en paralelo a una retirada del Estado de la arena social. Eje que también se refleja en los documentos de la MDG:

Mientras más gastos se realizan en seguridad, menos presupuesto queda para salud y educación, generando un doble perjuicio en detrimento de los sectores sociales más vulnerables ya que se invierte mucho dinero en reprimirlos, al mismo tiempo que se descuida su salud y su educación. Se aumentó de 2014 a 2015 un 54,5 % la partida presupuestaria en seguridad, a diferencia del 9,6 % que aumentó en educación (Documento 3.º Marcha de la Gorra, Río Cuarto, 2016).

La potestad de regular la actuación policial la tiene el gobernador, sin embargo, en Río Cuarto, mientras el Municipio fue oposición al gobierno subnacional, hubo una medida significativa, y única en el país, en el marco del sistema contravencional local: se creó en 2011 el Registro Municipal de Detenidos por Contravenciones y Demoras Policiales, que sirvió para registrar voluntariamente las demoras y detenciones arbitrarias por parte de la policía de

Córdoba, en virtud del Código de Faltas. Desde que asumió Unión por Córdoba al Municipio, a mediados de 2016, el Registro dejó de funcionar. Y así lo denuncia la Marcha: “¿Cuándo van a refuncionalizar el *Registro Municipal de Demoras y Detenciones por contravención?*” (Documento 3.º Marcha de la Gorra, Río Cuarto, 2016).

Bajo este gobierno se crea el área del Esquema de Prevención Urbana (en adelante EPU).²¹ Si bien en la ordenanza municipal que le da origen habla de seguridad social, en el Portal de la página web del Municipio, en el informe de gestión se indica:

Para favorecer la seguridad ciudadana, el gobierno de la ciudad dispuso la creación del Ente Preventivo Urbano. Un equipo de agentes capacitados para ser el nexo entre los vecinos y la policía, informar y recoger las demandas de los diferentes sectores. La principal función del EPU es el contacto con el vecino, caminando las calles de la ciudad (gobierno de Río Cuarto, 2016, s.p.).

Lo anterior supone un deslizamiento de sentidos de seguridad social a seguridad ciudadana. Más allá de que el inciso “e” del artículo 1 de dicha ordenanza expresa prestar colaboración a la policía de Córdoba, lo anterior devela el verdadero sentido del EPU, concibiendo así la seguridad desde una mirada ciudadano-individual y no como seguridad social. El EPU opera en articulación con la policía barrial, dependiente de la policía de la provincia de Córdoba, en el marco de la nueva política de división de las ciudades en cuadrantes:

El EPU no se queda atrás y suma a esta idea de proximidad. ¿No alcanzaba con la policía provincial, que Llamosas generó un *Esquema de Prevención Urbana Municipal*? Ahora que recordamos era una promesa de campaña, que el intendente trajo a la Ciudad con un famoso ejemplo de seguridad. Que no se

²¹ Ordenanza Municipal 118/16.

olvida de las cámaras ni de la persecución (Documento 4.º Marcha de la Gorra, Río Cuarto, 2017).

Luego de nueve Marchas de la Gorra, el gobierno realiza algunos cambios y sanciona una nueva normativa contravencional, denominada Código de Convivencia Ciudadana, el cual presenta algunos cambios y varios matices, pero de ninguna manera aloja las demandas históricas elaboradas desde la MDG (Lerchundi y Bonvillani, 2016):

El Código de Convivencia Ciudadana vigente desde abril de este año, no ha logrado disminuir la violencia efectivizada por los agentes de seguridad. Las respuestas de los distintos niveles gubernamentales continúan siendo modelos inspirados en mayores cámaras de seguridad, multiplicación de los efectivos policiales y equipamiento (Documento 3.º Marcha de la Gorra, Río Cuarto, 2016).

El fragmento anterior visibiliza otro eje: las cámaras de seguridad. A nivel provincial su antecedente legislativo es de 2007,²² sin embargo, llegan a la ciudad de Río Cuarto recién en 2016, cuando coinciden el gobierno local y subnacional. Esto habilita implementar tecnologías de la información y comunicación en la política de seguridad, entre ellas, la instalación de sistemas de videocámaras destinadas a la vigilancia (Lerchundi, 2019) que hoy recorren los denominados “senderos seguros”, y son mirados desde una central de monitoreo, sobre la que la MDG también enarbola reclamos:

Le preguntamos al intendente Juan Llamosas, ¿acaso las cámaras de seguridad y la Central de Monitoreo podrán registrar el narcotráfico, la violencia policial, la persecución a nuestros pibes y a trabajadorxs sexuales? (Documento 5.º Marcha de la Gorra, Río Cuarto, 2018).

²² Ley Provincial N.º 9380/2007 y su Decreto reglamentario 1159/07, modificado por el Decreto 556/12.

El uso de tecnologías para la seguridad fue creciendo y en 2019 se denunció un sistema de reconocimiento facial. Expone la MDG:

Hoy como desde hace seis años denunciamos a la Provincia que suma tecnología sólo para detenernos, como el *Sistema Casa Rostros*, que nos remite a nuestra denuncia histórica de quiénes son los portadores de rostros. Denunciamos al Municipio que aún no indica dónde están las *cámaras de seguridad*, instaladas gracias a la ayuda millonaria de Schiaretti²³ (Documento 6.º Marcha de la Gorra, Río Cuarto, 2019).

Así, la MDG se posiciona frente al avance del control, en detrimento de las garantías constitucionales. Como sostienen Zaffaroni, Alagia y Slokar (2005), el reparto arbitrario del poder punitivo hace que tenga más garantías el autor o presunto autor de un delito como el de terrorismo que un mero contraventor.

2.4. ¿Cuáles son las demandas de la Marcha de la Gorra?

Junto a la denuncia por la estigmatización y falta de reconocimiento que recayó sobre los jóvenes, especialmente varones, de sectores populares, el contexto de emergencia descrito en el apartado anterior permitió elaborar una demanda central sobre la que se cimentaron las sucesivas Marchas: poner fin a la violencia institucional (Lerchundi y Alonso, 2019):

Nuestra propuesta siempre fue desde la alegría pero ya no queremos que nos tomen más el pelo; estamos cansados de alzar nuestras voces y recibir en respuesta el recrudecimiento de la *violencia institucional y de la represión estatal* (Documento 3.º Marcha de la Gorra, Río Cuarto, 2016).

²³ Juan Schiaretti, gobernador de la provincia de Córdoba durante 2007-2011 (Partido Unión por Córdoba); 2015-2019, 2019-2023 (Partido Hacemos por Córdoba).

Con el paso de las movilizaciones, las demandas se fueron ampliando y se problematizaron otros temas. Algunos ejemplos de esas “nuevas” demandas:

Los *gobernantes* insisten en *maltratar y criminalizar el trabajo sexual* a través del artículo 45 del código, que permite a la policía reprimir a las trabajadoras sexuales (Documento 8.º Marcha de la Gorra, Córdoba, 2014).

(Se da el) avance en la *criminalización de las mujeres* que amamantan en la vía pública, y de las personas que son estigmatizadas desde *concepciones heteronormativas por expresar afecto públicamente*. El “tetazo” y el “tortazo” son claras muestras de resistencias colectivas a esta escalada en la estigmatización conservadurista (Documento 3.º Marcha de la Gorra, Río Cuarto, 2016).

Somos los que le decimos *NO! a Monsanto-Bayer* y su ley de patentamiento de semillas, que intenta privatizar la vida (Documento 5.º Marcha de la Gorra, Río Cuarto, 2018).

El hostigamiento va en aumento. *Al colectivo LGTBIQ+* y a las trabajadoras sexuales además de ser perseguidas por el Código de Convivencia, les crearon un protocolo para detenerlas por su apariencia. ¡Qué coincidencia! ¿No será porque el gobierno municipal, provincial y nacional están en connivencia? (Documento 4.º Marcha de la Gorra, Río Cuarto, 2017).

Los fragmentos anteriores exponen demandas en relación con tres ejes: derechos de las mujeres,²⁴ de las lógicas heteronormativas²⁵ y de las causas ambientalistas.²⁶ Esto se

²⁴ Aparecen denuncias frente al Estado “patriarcal” por la desaparición y muerte de mujeres, y por la imposibilidad de amamantar en la vía pública en algunos distritos.

²⁵ Tuvieron una fuerte visibilización y participación, especialmente, en las primeras Marchas.

²⁶ Como puede ser el caso de la instalación de la multinacional Monsanto en una ciudad lindera a Córdoba capital; mientras que en Río Cuarto la organización popular junto al gobierno local evitó la instalación de esta empresa en la ciudad.

vincula, en primer lugar, con que la política de seguridad alcanzó a nuevos colectivos y persiguió a sus individuos; ya no solo eran sujeto de detención los jóvenes de sectores populares que usan gorra, sino además trabajadoras sexuales, mujeres y disidencias, activistas, trabajadores de la economía popular, entre otros; en segundo lugar, porque la organización popular comenzó a transversalizarse y con ello llegaron reclamos de otros sectores.

El “gatillo fácil”²⁷ se articula con la denuncia y reclamo por las desapariciones forzadas de jóvenes cordobeses –como el caso de Yamila Cuello en 2011 y Facundo Rivera Alegre en 2012 –en las que se presume participación policial. Los documentos de 2013 y 2014 reivindican estas denuncias, se reclama la aparición con vida:

Aparición con vida de Facundo Rivera Alegre y Yamila Cuello (Documento 7.º Marcha de la Gorra, Córdoba, 2013).

Esta octava Marcha de la gorra exige *aparición* de Facundo Rivera Alegre, desaparecido hace dos años y medio, al igual que acompañamos a todas las familias de pibes y pibas asesinados y asesinadas por el Estado (Documento 8.º Marcha de la Gorra, Córdoba, 2014).

En este contexto represivo, comienza a organizarse también por primera vez en la ciudad de Córdoba la Marcha contra el Gatillo Fácil, protagonizada por madres y familiares de víctimas del homicidio policial, que toma justamente como demanda principal los casos de muerte de jóvenes producidas por la policía cordobesa. En el mismo período de gobierno, desde 1998 según los registros de la Marcha de la Gorra de Córdoba Capital,²⁸ hubo 60 jóvenes muertos por gatillo fácil. Esta posibilidad de la vida o de la muerte puede ser explicada con el concepto de “juvenicidio”

²⁷ Se denomina “gatillo fácil” a las muertes producto del accionar de las fuerzas de seguridad (Llobet, 2015).

²⁸ Disponible en el portal web de *Revista Alcatraz*: goo.gl/mSSG4U.

(Valenzuela Arce, 2012, 2015, 2018), el cual alude a la muerte sistemática de jóvenes como corolario de procesos de precarización socioeconómica, estigmatización y construcción de identidades juveniles desacreditadas. Se trata de un conjunto articulado de violencias en plural que atraviesan a este grupo: ya sea desde las instituciones sociales, las agencias del Estado, o desde el reforzamiento dado por los medios de comunicación.

En toda la Argentina muere un pibe cada día en manos de las fuerzas represivas. Y no es por falta de precaución, es por planificación (Documento 4.º Marcha de la Gorra, Río Cuarto, 2017).

Basta de tortura y homicidio por parte de las fuerzas de seguridad (Documento 6.º Marcha de la Gorra, Río Cuarto, 2019).

Finalmente, en el fragmento que sigue, se enumera un conjunto de muertes en manos de la policía cordobesa: jóvenes, edades y situaciones. Se les pone nombre propio a los asesinados por el Estado, que en este documento dejan de ser una estadística para pasar a tener identidad, convertir números en nombres. Es entendido como un verdadero acto político de visibilización de esas muertes presentadas ante la prensa como defensa policial, y descritas por familias y vecinos como verdaderos asesinatos:

El 24 de marzo, fue asesinado Ezequiel Barraza, de 20 años, acusado de haber robado en Barrio Primero de Mayo. El 7 de Abril, un guardiacárcel, en un aparente robo, mata a otro joven de 15 años en Villa Corina. Lautaro Torres (16 años) es asesinado el 13 de abril, por un uniformado en un supuesto intento de robo de celular. Pablo Nicolás Navarro, de 29 años el 12 de mayo, un policía termina con su vida en otro supuesto robo en una playa de estacionamiento. El 8 de Julio, en Bº San Vicente, un policía disparó contra una Traffic llena de jóvenes, y Gastón Lusio terminó herido de gravedad. Ese mismo mes, el policía Montes de Oca dice que Miguel Ángel Torres entró a robar en la librería de su familia, lo que

justificó su muerte. Sábado 26 de julio, matan a Fernando “Guere” Pellico, de 18 años; y su primo Maximiliano Peralta queda herido con un disparo en una pierna, acusados de haber esquivado un control policial. A las sospechas de un robo de estéreo de un auto, el 3 de septiembre, un Guardia de Infantería asesinó a un joven de 21 años. Todos ASESINATOS a manos de la Institución policial que se encuentran aún sin resolver. Expresión más brutal de un plan sistemático de control social, expuesto con el narco escándalo y el acuartelamiento policial a finales del 2013. (Documento 8.º Marcha de la Gorra, Córdoba, 2014).

3. Consideraciones finales: ¿por qué “Les nietes decimos Nunca Más”?

No es casual que sea en Córdoba la primera Marcha de la Gorra: si bien la bandera que enarbola es la experiencia de muchos jóvenes cordobeses, también es propia de los jóvenes latinoamericanos y argentinos. Dicho de otro modo, cabe preguntarse por qué emerge en Córdoba una acción colectiva que expresa un problema propio del Estado penal (Wacquant, 2010), que gestiona la inseguridad social a través de la criminalización de la pobreza y detención arbitraria de jóvenes de sectores populares. Como sugiere Bonvillani (2018), es prudente prestar atención a ciertas características sociales, políticas e idiosincráticas de esa ciudad.

Córdoba tiene una tradición de resistencia, pero también de ejemplos represivos: es la ciudad de la Reforma Universitaria de 1918,²⁹ que derramó su reclamo en el resto de Argentina y de muchos otros países del continente;

²⁹ Surgida en tiempos en que el sistema universitario era cuestionado por su escasa participación en la conformación de la identidad nacional, y acusado de no dinamizar la vida cultural e intelectual del país, termina produciendo las transformaciones más radicalizadas de la vida universitaria regional.

Córdoba es la ciudad del Cordobazo, de 1969,³⁰ antecedente de la caída del régimen de Juan Carlos Onganía (presidente de facto entre 1966-1970 en Argentina); pero también es la ciudad del Navarrazo,³¹ de 1974, antecedente principal de la dictadura de 1976. En la misma línea, podría retomarse el autoacuartelamiento policial explicado antes, de 2013, que puso en agenda reclamos de las fuerzas policiales, en Córdoba primero y en el resto del país después. Córdoba presenta y propone luces y sombras, y en esa tensión emerge la Marcha de la Gorra, que reivindica las luchas por la ampliación de derechos y denuncia aquellas acciones contenciosas destinadas a limitarlas:

Acá estamos los *hijos del Cordobazo* y nietes de Nora Cortiña.³² Las balas que tiraste y que volvimos. Somos los 30.400 desaparecidos.³³ Somos la bronca canalizada y el miedo transformado en lucha (Documento 13.º Marcha de la Gorra, Córdoba, 2019).

Cada vez somos más los que rechazamos la represión como complemento de una política que respalda los negocios de unos pocos, mientras el pueblo se empobrece. Y cada vez somos más visibles. Por eso el año pasado De la Sota³⁴ retrocedió en su intento de sancionar un nuevo Código de Faltas, al que había llamado de “convivencia”, como en tiempos de *dictadura* (Documento 2.º Marcha de la Gorra, Río Cuarto, 2015).

³⁰ Una alianza obrero-estudiantil que enfrenta a la dictadura militar de aquella década y que es leída como antecedente de la caída del régimen de Juan Carlos Onganía.

³¹ Es un golpe de Estado policial que derroca el gobierno constitucional de Ricardo Obregón Cano y Atilio López, antecedente próximo de la dictadura cívico-militar instalada el 24 de marzo de 1976.

³² Cofundadora de Madres de Plaza de Mayo.

³³ Hace referencia a los desaparecidos por la última dictadura cívico-militar, donde se incluyen 400 personas identificadas como desaparecidas por cuestiones de género y/o sexuales.

³⁴ José Manuel De la Sota, gobernador de la provincia de Córdoba durante 1998-2003; 2003-2007; 2015-2019 (Partido Unión por Córdoba).

La MDG es resistencia y lucha, es miedo transformado en fuego:

Porque nos encontramos y organizamos para *resistir y luchar* de las mil formas que conocemos y de las que inventaremos porque no nos asusta tu miedo, a que seamos libres, y lo seremos (Documento 13.º Marcha de la Gorra, Córdoba, 2019).

Porque sabemos que en las diversas luchas organizadas el *miedo se ha podido transformar en fuego*, en rebelión, en reivindicaciones y libertades. Ya no nos da miedo tu Estado represor [...] ya no nos da miedo tu política de tener más policías en las calles que docentes en las escuelas (Documento 13.º Marcha de la Gorra, Córdoba, 2019).

La Marcha de la Gorra se inscribe en una larga trayectoria de luchas en favor de los derechos humanos que impugnan las acciones estatales a través de diferentes formas de manifestación en el espacio público en Argentina. Como referencia central del tema se halla el reclamo de las Madres de Plaza de Mayo, que pone en evidencia la militancia que protagonizaron los familiares de detenidos-desaparecidos de la última dictadura cívico-militar argentina (1976-1983). Como indica Font (1997), los familiares de las personas detenidas-desaparecidas comenzaron el reclamo por el destino de las víctimas que solían ser arrancadas de sus hogares o interceptadas en la calle y no volvía a tenerse datos de su paradero. La propia dictadura, a través del Ministerio del Interior, registró las denuncias y en 1977, madres de víctimas se concentraron frente a esa institución a los fines de obtener alguna respuesta. Sin acceso a la información deciden reunirse en la Plaza de Mayo, lo cual sería el inicio de la Asociación Madres de Plaza de Mayo.³⁵ Con el regreso de

³⁵ Quien fuera el primer presidente de facto de esa dictadura, Jorge Rafael Videla, en una conferencia de prensa en diciembre de 1979, luego de la visita de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, y ante la pregunta de la prensa, esboza una respuesta a la pregunta ¿qué es un desaparecido? “En cuanto éste como tal, es una incógnita el desaparecido. Si reapareciera

la democracia, los organismos de derechos humanos serían los encargados de convocar a la marcha del 24 de marzo, actualmente llamado Día Nacional de la Memoria por la Verdad y la Justicia, la marcha más nutrida de Argentina:

Tenemos la *memoria* como estandarte, la *verdad* como forma de trabajo y a la *justicia* entre nuestros pares (Documento 7.º Marcha de la Gorra, Córdoba, 2013).

Estamos acá porque creemos en la *Memoria*. Es a partir de la defensa de los discursos contruidos de manera colectiva que les jóvenes podemos recuperar las diferentes formas de resistir y organizarnos; ya sea la que han tenido nuestros xadres³⁶ en los 90 con la crisis neoliberal, las formas de *nuestros abuelos en los 70* resistiendo a un Estado y una Sociedad terroristas y asesinos. Porque es a través de esas *memorias* materializadas en *Abuelas*, en *Madres*, *HIJOS* y en los diferentes Sitios de Memoria de todo nuestro país que *les nietes decimos Nunca Más*.³⁷ Nunca más un gobierno neoliberal, nunca más persecución a les pibes de los barrios, Nunca Más discursos negacionistas, Nunca Más una juventud que no se crea política (Documento 6.º Marcha de la Gorra, Río Cuarto, 2019).

“Les nietes decimos Nunca Más” expone un elemento central de la MDG, que se comprende como tributaria de las demandas de memoria, verdad y justicia; inscripta en el mensaje del Nunca Más, en los documentos se reclama por los jóvenes desaparecidos diciendo –con el espíritu de las Madres de Plaza de Mayo–: “Vivos se los llevaron, vivos los queremos”. La Marcha se entiende nieta de los reclamos por

tendría un tratamiento X, y si la desaparición se convirtiera en certeza de su fallecimiento tendría un tratamiento Z. Pero mientras sea desaparecido no puede tener ningún tratamiento especial, es una incógnita, es un desaparecido, no tiene entidad, no está, ni muerto ni vivo, está desaparecido” (*La voz del Interior*, 2013, párr. 9).

³⁶ Significa *padres* en lenguaje conocido como inclusivo o no binario.

³⁷ Articula la denuncia con el libro *Nunca más: informe final de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*, que recupera las denuncias de desaparición de personas durante la dictadura de 1976-1983.

los derechos humanos iniciados en la década de 1970, por los perseguidos y desaparecidos, ahora ya no por cuestiones políticas, sino por conformar un grupo social vulnerable. Colectivos y sujetos específicos, que desde el regreso de la democracia siguieron atravesados por las violencias del Estado (Tiscornia, 2017).

Como investigadora anfibia advierto que la MDG se convirtió en un movimiento socioterritorial importante en Argentina, especialmente, en la provincia de Córdoba, porque amplió sus demandas sin abandonar sus reclamos centrales; pudo sostenerse en el tiempo y ampliar su base social. La Marcha como escape, como fuga, como espacio de enunciación y de confrontación; de búsqueda de identidad y de alegría, desde el dolor de las vidas que no están y de las trayectorias quebradas por la violencia. La Marcha de la Gorra es una trinchera, una lucha que recupera otras luchas.

Referencias

- Alonso, M. (2018). Ciber militancia y subjetividad(es) política(s). Una aproximación a la Marcha de la Gorra desde la etnografía virtual. Tesis para obtener el título de Lic. en Psicología. Dirigida por Andrea Bonvillani. Universidad Nacional de Córdoba-Facultad de Psicología, Córdoba, Argentina. Sin publicar.
- Ander-Egg, E. (2006). *Metodologías de acción social*. España: Universidad de Jaén.
- Basconzuelo, C. y Baggini, I. (2018). Las organizaciones socioterritoriales. Consideraciones teóricas y claves históricas para la comprensión de prácticas participativas territorializadas. Aportes de un estudio de caso. 1954-1983. *Revista Reune. Universidad, Región y Cultura*, p. 75 -99.

- Bonvillani, A. (2018). *Entre el folclore de la fiesta y lo irreparable de la muerte juvenil. La experiencia de la Marcha de la Gorra*. Buenos Aires: Grupo Editor Universitario.
- Bonvillani, A. (ed.) (2015). *Callejeando la alegría... y también el bajón. Etnografía colectiva de la Marcha de la Gorra*. Córdoba, Argentina: Encuentro Grupo Editor.
- Bonvillani, A. y Chaboux, M. (2016). Reflexiones acerca de una acción colectiva juvenil: La "Marcha de la Gorra" y su multiplicidad. *Universitas*, XIV (1), 91-118.
- Brocca, M.; Crisafulli, L.; Morales, S. y Plaza Schaefer, V. (2014). Policía, seguridad y Código de Faltas. En *Mirar tras los muros: situación de los derechos humanos de las personas privadas de libertad en Córdoba* (pp. 427-480). Córdoba: Ediciones Universidad Nacional de Córdoba y Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Chaboux, A. y Monsó, M. (diciembre, 2015). Cartografian-do devenires. Análisis etnográfico de la Marcha de la Gorra como espacio de acción política juvenil. En A. Oberti (Presidencia), *Coordenadas contemporáneas de la sociología: tiempos, cuerpos, saberes*. XI Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Chaves, M. (2005). Juventud negada y negativizada: representaciones y formaciones discursivas vigentes en la Argentina contemporánea. *Revista Última Década*, Vol. 13 (°23), 9-32.
- Colectivo Juguetes Perdidos (2011). *Por atrevidos. Politizaciones en la precariedad*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Crisafulli, L. y León Barreto, I. (coords.) (2011). *¿Cuánta Falta!? Código de Faltas, Control Social y Derechos Humanos*. Córdoba: INECIP.
- De Sousa Santos, B. (2006). *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*. Universidad de Nueva York.
- De Sousa Santos, B. (2018). Introducción a las Epistemologías del Sur. En Maria Paula Meneses, Karina Andrea

- Bidaseca (coords.), *Epistemologías del Sur* (pp. 25-62). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Coímbra: Centro de Estudos Sociais – CES.
- Denzin, N. y Lincoln, Y. (1994). Introducción general: la investigación cualitativa como disciplina y como práctica. En *Manual de Investigación Cualitativa*, Vol. 1. Barcelona: Gedisa.
- Eilbaum, L. (2004). La sospecha como fundamento de los procedimientos policiales. *Cuadernos de Antropología*, N.º 20: II Jornadas de Investigación en Antropología Social, 78-91.
- Fassin, D. (2016). *La fuerza del orden. Una etnografía del accionar policial en las periferias urbanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Font, E. (1997). Confrontando los crímenes del Estado. Poder, resistencia y luchas alrededor de la verdad: las Madres de Plaza de Mayo. En G. Ganón, E. Font y R. Sagarduy (eds.), *Orden o justicia: el falso dilema de los intolerantes* (pp. 51-106). Rosario: Editorial Juris.
- Gabrieloni, M. y Bonvillani, A. (2015). Luchar desde la alegría: la politicidad en las prácticas murgueras. En A. Bonvillani (ed.), *Callejeando la alegría... y también el bajón. Etnografía colectiva de la Marcha de la Gorra*. Córdoba, Argentina: Encuentro Grupo Editor.
- Galvani, M. y Lorenz, M. (2016). Nuestro policía interior. Comprender la violencia social para explicar la violencia policial. *Revista de Ciencias Sociales*, 92 (10), 28-33.
- Garland, D. (2005). *La cultura del control. Crimen y orden social en la sociedad contemporánea*. Barcelona: Gedisa.
- Garriga Zucal, J. (2013). Usos y representaciones del olfato policial en la policía bonaerense. *Dilemas: Revista de Estudios de Conflicto e Controle Social*, 6 (3), 489-509.
- Gobierno de Río Cuarto (2016). EPU – Ente Preventivo Urbano. Disponible en <http://transparencia.riocuarto.gov.ar/informe-gestion/74/e-pu-%E2%80%93-ente-preventivo-urbano>.

- Hathazy, P. (2010) Los caminos de la opacidad: accesibilidad y resistencia en el estudio de las organizaciones policiales como obstáculo y dato. En M. Sirimarco (comp.), *Estudiar la Policía. La mirada de las ciencias sociales* (pp. 139-149). Buenos Aires: Teseo.
- Juliano, M. (2007). *¿Justicia de faltas o falta de justicia? Análisis crítico de Código de Faltas de la Provincia de Buenos Aires. Su comparación con el Régimen Contravencional de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires*. Buenos Aires: Del Puerto.
- La voz del Interior (2013). Videla en 1979: No está muerto ni vivo... está desaparecido. 17/5/2013. Disponible en <https://www.lavoz.com.ar/noticias/politica/videla-1979-no-esta-muerto-ni-vivo-esta-desaparecido>.
- Lerchundi, M. (2019). La videovigilancia como dispositivo de control sobre los cuerpos y las subjetividades de los jóvenes de sectores populares (Córdoba, Argentina). En XIV Congreso Nacional de Ciencia Política “La política en incertidumbre. Reordenamientos globales, realineamientos domésticos y la cuestión de la transparencia”, organizado por la Sociedad Argentina de Análisis Político y la Universidad Nacional de San Martín, San Martín, 17 al 20 de julio de 2019.
- Lerchundi, M. y Alonso, M. (2019). La Marcha de la Gorra como experiencia del activismo juvenil contra la violencia policial. *Temas Sociológicos*. Dossier “Juventudes y política en sociedades en cambio”, N.º 24, 121-158. Disponible en <http://ediciones.ucsh.cl/ojs/index.php/TSUCSH/issue/view/189>.
- Lerchundi, M. y Bonvillani, A. (2016). Del Código de Faltas al Código de Convivencia Ciudadana, algunas diferencias a la luz de la Marcha de la Gorra (Córdoba, Argentina). *CIESAL*, 13 (15), 83-109. Disponible en <http://www.fcpolit.unr.edu.ar/wp-content/uploads/6-Lerchundi-Bonvillani.pdf>.

- Lerchundi, Mariana Jesica y Bonvillani, Andrea (2015). Luchas contra la desigualdad: la Marcha de la Gorra como experiencia de participación de los jóvenes rio-cuartenses. *Revista Argentina de Estudios de Juventud*, N.º 9, julio-diciembre, 37-54.
- Lerchundi, Mariana Jesica (2014). ¿Cómo marchan los que marchan? Problematicaciones en torno a la Marcha de la Gorra (Río Cuarto, 2014). En XI Jornadas de Sociología de la UBA. Coordinadas contemporáneas de la sociología: tiempos, cuerpos, saberes. Buenos Aires.
- Llobet, V. (2015). Políticas y violencias en clave generacional en Argentina. En J. M. Valenzuela Arce (coord.), *Juvenicidio. Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España* (pp. 215-235). México: Ned.
- Mançano Fernandes, B. (2005). Movimientos socio-territoriales y movimientos socio-espaciales. *Observatorio Social de América Latina* (16), pp. 273-283.
- Martin, G. (2020). El ecofeminismo como movimiento socioterritorial en América Latina: los casos de Argentina y Brasil (2007-2013). Tesis para optar por el grado de Doctor en Desarrollo Territorial. Dirigido por Mario Pecheny y María Virginia Quiroga. UNRC.
- Merlino, A. (2012). *Investigación cualitativa y análisis del discurso: argumentación, sistemas de creencias y generación de tipologías en el estudio de la producción discursiva*. Buenos Aires: Biblos.
- Paez, L. y Panesi, L. (2015). Análisis de las intervenciones escénicas en la Marcha de la Gorra. En A. Bonvillani (ed.), *Callejeando la alegría... y también el bajón. Etnografía colectiva de la Marcha de la Gorra* (pp. 109-150). Córdoba, Argentina: Encuentro Grupo Editor.
- Pitch, T. (2003). *Responsabilidades limitadas. Actores, conflictos y justicia penal*. Buenos Aires: Ad-Hoc.
- Reguillo, R. (2013). *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Rodriguez, E. (2012). *Movimientos juveniles en América Latina: entre la tradición y la innovación*. Montevideo: CELAJU-UNESCO.
- Roldán, M. (2018). Acción colectiva juvenil y procesos de subjetivación política: el caso de la Marcha de la Gorra en Córdoba (Argentina). *Methaodos. Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 6 (2), 252-262.
- Roldán, M. (2019). Emocionalidad política y procesos de subjetivación en la acción colectiva juvenil: la Marcha de la Gorra en Córdoba-Argentina. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, vol. 11, 58-70.
- Shuster, F.; Pérez, G.; Pereyra, S.; Armesto, M.; Armelino, M.; García, A.; Natalucci, A.; Vázquez, M.; Zipcioglu, P. (2006). *Transformaciones de la protesta social en Argentina 1989-2003*. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales. UBA.
- Skolnick, J. (1965). *Justice without Trial*. New York: Wiley.
- Skolnick, J. y Fyfe, J. (1993). *Above the Law*. New York: The Free Press.
- Sozzo, M. (2000). ¿Hacia la superación de la táctica de la sospecha? Notas sobre prevención del delito e institución policial. En Centro de Estudios para el Desarrollo (eds.), *Detenciones, facultades y prácticas policiales en la Ciudad de Buenos Aires* (pp. 339). CELS: Buenos Aires.
- Svampa, M. (2008). Notas provisorias sobre la sociología, el saber académico y el compromiso intelectual. En M. Svampa y V. Hernández (comps.), *Gérard Althabe. Entre dos mundos. Reflexividad y compromiso*, V. Buenos Aires: Prometeo.
- Tiscornia, S. (2017). La violencia institucional como tema de trabajo e investigación. Una breve historia. *Espacios de Crítica y Producción*, 53, 25-32.
- Valenzuela Arce, J. M. (2012). *Sed de mal. Feminicidio, jóvenes y exclusión social*. México: El Colegio de la Frontera Norte-Universidad Autónoma de Nuevo León.

- Valenzuela Arce, J. M. (2015). Remolinos de viento: juvenicidio e identidades desacreditadas. En J. M. Valenzuela Arce (coord.), *Juvenicidio. Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España* (pp. 15-58). México: Ned.
- Valenzuela Arce, J. M. (2018). *Trazos de sangre y fuego*. Guadalajara: Editorial Universitaria; CALAS.
- Valles, M. S. (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social: reflexión metodológica y práctica profesional*. Ed. Síntesis. Madrid.
- Van Dijk, T. (2006). *El discurso como estructura y proceso*. Barcelona: Gedisa.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2006). La investigación cualitativa. *Estrategias de investigación cualitativa*, pp. 23-64. Barcelona: Gedisa.
- Vázquez, M. y Vommaro, P. (2009). Sentidos y prácticas de la política entre la juventud organizada de los barrios populares en la Argentina reciente. *Cuadernos del CENDES*, (70), 47-68.
- Vommaro, P. (2015). *Juventudes y políticas en la Argentina y en América Latina. Tendencias, conflictos y desafíos*. Buenos Aires: Grupo Editorial Universitario.
- Wacquant, L. (2010). *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social*. México: Gedisa.
- Zaffaroni, E.; Alagia, A. y Slokar, A. (2005). *Manual de derecho penal. Parte general*. Buenos Aires, Argentina: Ediar.

Testemunho e resistência indígena na Amazônia brasileira

*Considerações sobre a narrativa A queda do céu:
palavras de um xamã yanomami*

CARLOS AUGUSTO CARNEIRO COSTA

Amazonas: mito grego
menos antigo que os mitos da Amazônia.
Os que vivem no Cosmo há milênios
são perseguidos por mãos de ganância,
olhos ávidos: minério, fogo, serragem, fim.

Quem são vocês,
incendiários desde sempre,
ferozes construtores de ruínas?

Os que queimam,
impunes, a morada ancestral,
projetam no céu mapas sombrios:
manchas da floresta calcinada,
cicatrices de rios que não renascem
atrás da humanidade amazônica?

Que triste pátria delida,
mais armada que amada:
traidora de riquezas e verdades.
Quando tudo for deserto,
o mundo ouvirá rugido de fantasmas.
E todos vão escutar, numa agonia seca, o eco.

Não existirão mundos, novos ou velhos,
nem passado ou futuro.

No solo de cinzas:
o tempo-espaço vazio.

(Milton Hatoum, “O fim que se aproxima”)

Introdução¹

A Constituição brasileira de 1988, que ratifica os direitos dos povos originários sobre as terras ocupadas muito antes da colonização portuguesa, é constantemente afrontada por tentativas de aniquilação de indígenas e destruição da floresta para fins capitalistas. O poema visionário de Milton Hatoum sinaliza tal atitude e alerta para a apropriação predatória e a implacável transformação da Amazônia em “solo de cinzas”. Essas afrontas tencionam a violação de direitos das comunidades indígenas, especialmente os direitos de posse e demarcação de terras, o que acaba gerando violentos conflitos.

Recentemente, a ameaça à existência desses povos e da própria floresta amazônica tornou-se ainda mais potente com a expectativa de aprovação de projetos de lei que dinamizam o avanço do agronegócio e da mineração. No plano discursivo, a orientação partiu do próprio ex-presidente brasileiro de extrema direita, ao longo dos seus tenebrosos quatro anos de mandato (2019-2022):

Não há um plano nesse sentido, há uma intenção. Até porque não é só a Raposa Serra do Sol, são várias outras reservas enormes, riquíssimas, que o mundo está de olho lá. Então, acreditamos nós que, para integrar o índio à sociedade, não

¹ Trabalho originalmente apresentado em 2019, no Laboratório “Visões de Paz”, no contexto da “Plataforma para El Diálogo: Paz, Visiones, Estrategias y Luchas”, em Guadalajara, México, sob o título “Luta indígena na Amazônia brasileira na narrativa *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*”. A presente versão foi revisada e atualizada.

custa nada buscar uma maneira de explorar de forma racional essas grandes áreas.²

A possibilidade de conciliação entre as partes repousa no campo da indeterminação. Na perspectiva indígena, o estabelecimento de um estado de paz passa pelo respeito irrestrito aos seus direitos. Na perspectiva das pessoas não indígenas indiferentes aos interesses dos povos originários (no caso em questão, representadas pela autoridade máxima do poder executivo federal), o estado de paz exige a violação desses direitos. No plano da linguagem, essa violência se faz notar por meio de enunciados que inferiorizam os verdadeiros proprietários das terras brasileiras. O genocídio e a devastação da floresta para fins lucrativos são a demonstração mais evidente da indiferença à sua existência.

De acordo com Tânia Sarmiento-Pantoja, a narrativa *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, incorpora integralmente elementos próprios de uma narrativa cuja característica central é fazer ecoar a voz de uma coletividade silenciada por meio da voz de uma personalidade que assume o compromisso ético de falar em nome dessa coletividade. Para a autora, o testemunho empreendido no livro é “seguramente constituído no paradigma do *testimonio*” (Sarmiento-Pantoja, 2019, p. 214), porquanto ele incorpora o fundamento político e ético que sustenta a sua dimensão ideológica, em nível de América Latina: “o comprometimento em denunciar relações opressivas; a reivindicação de direitos para comunidades imersas em experiências assujeitadoras; o fortalecimento do diálogo intercultural associado ao reconhecimento da alteridade” (*idem*, p. 113).

Na condição de liderança indígena e de xamã, Davi Kopenawa empreende uma extraordinária batalha contra políticas de esquecimento e contra práticas de genocídio indígena, ao confrontar a perspectiva de seu povo

² Disponível em: <https://bitly.cx/s0y33>. Acesso em: 13 nov. 2023.

à do “branco” colonizador, em um momento histórico de extrema violência no Brasil (Ditadura Militar de 1964), que inevitavelmente faz recuperar a maneira predatória de ocupação do espaço geográfico brasileiro e de tratamento dos povos originários, desde os anos iniciais do processo de colonização.

A *queda do céu* é produto da necessidade de contar a história a partir da perspectiva dos vencidos. Existe uma motivação de ordem ética, neste caso, e Kopenawa consolida seu compromisso moral com seu povo. A narrativa tem a disposição de dar testemunho por meio da recuperação de conflitos, de histórias e de ritos da tradição indígena yanomami. Há, nisso, uma transmissão de experiência motivada pela necessidade de falar em nome de quem foi, ao longo do tempo, silenciado e assujeitado.

O presente estudo analisa um recorte bastante pontual do livro *A queda do céu*, procurando dar ênfase ao impasse entre violência e paz como um problema agônico. Ao mesmo tempo, destaca a perspectiva ética do xamã-narrador, sua responsabilidade social e a resistência empreendida em defesa do povo yanomami.

A noção de “testemunho” (*testimonio*)

Do ponto de vista da teoria do testemunho, o interesse por uma narrativa não pode estar circunscrito na relação arte pela arte, ou arte com fim em si mesma, mas na discussão ética que a arte da narrativa pode propor. Para Márcio Seligmann-Silva, a Alemanha, durante os primeiros anos que sucederam o período da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), evidenciou o “estabelecimento de uma nova abordagem da produção literária e artística” (Seligmann-Silva, 2003, p. 7). Várias obras foram produzidas à luz dos parâmetros da chamada literatura de testemunho. Os

eventos catastróficos ocorridos durante a guerra se tornaram tema principal de representação dessa nova forma de expressão artística. Seu aspecto singular consiste na premente necessidade de narrar as experiências vividas pelos sobreviventes da *Shoah* que passaram por situações-limite e, ao mesmo tempo, o reconhecimento da impossibilidade de narrar, dado o caráter traumático dessas experiências. Neste caso, o testemunho caracteriza-se basicamente por uma tensão entre a linguagem (danificada pela experiência traumática) e o “real” (a realidade vivenciada pelo sobrevivente de uma situação-limite).

Na América Latina, a literatura de testemunho, ou *testimonio*, foi desenvolvida principalmente a partir da institucionalização de regimes autoritários de governo, iniciada com a Revolução Cubana. Conforme Seligmann-Silva (2003), suas características são praticamente as mesmas daquela literatura produzida na Europa, sendo que a única diferença repousa na intenção de cada uma delas. Enquanto a literatura de testemunho se ocupa em narrar as experiências dos sobreviventes da *Shoah*, a de *testimonio* procura denunciar os atos de violência e opressão provocados pelas ditaduras latino-americanas. Em outras palavras, a literatura de *testimonio* está interessada em abordar questões que tratem dos direitos civis.

Em situações de ameaça de extinção de um povo, como a testemunhada em *A queda do céu*, a necessidade de falar justifica-se particularmente pelo compromisso com aqueles que não podem dar testemunho das atrocidades cometidas contra si mesmos. Segundo Giorgio Agamben (2008), há duas categorias originárias do latim para representar a figura de uma testemunha. A primeira delas corresponde à *testis*, isto é, uma terceira pessoa dentro de um julgamento que deverá dar sua versão sobre um acontecimento que apenas viu, sem nenhum envolvimento direto. A segunda categoria diz respeito à *superstes*. Esta, por sua vez, implica a participação direta de alguém em um evento e a produção de seu relato a respeito dele. Por meio dessa definição, é

possível dizer que Kopenawa é testemunha *testis*, na medida em que fala em nome de seu povo. E é também *superstes*, na medida em que, objetiva e subjetivamente, é vítima direta da violência praticada contra os yanomami.

A noção de “resistência”

Por “resistência” queremos dizer a atitude de uma individualidade ou uma coletividade em contextos de tensão social, que ideologias dominantes são confrontadas por pensamentos e atitudes contraideológicos, a exemplo do que defende Alfredo Bosi no ensaio “Narrativa e resistência”, capítulo do livro *Literatura e Resistência* (2002). Para Bosi, toda escrita literária, ou toda narrativa que se pretende resistir a algo teria na ética o seu pressuposto primeiro. As potências em tensão estariam divididas entre defensoras de valores e defensoras de antivalores – estes últimos construídos a partir do ponto de vista dos resistentes. A escrita seria o artefato materializado dessas categorias em tensão. Bosi sustenta a ideia de que o processo de resistência a forças dominantes não é apenas uma atitude ética, mas está presente tanto na forma quanto na escrita do texto literário. De acordo com o autor, embora *resistência* seja um termo essencialmente ético, ligado ao campo da filosofia, e forma e escrita relacionem-se a questões estéticas, no processo criativo da construção literária, “fios subterrâneos poderosos” (Bosi, 2002, p. 119) seriam responsáveis pela articulação inteligível entre elementos éticos e estéticos da obra.

A identificação privilegiada desse processo de resistência na escrita seria realizada com mais consistência, segundo o autor, pela análise do “ponto de vista” e da “estilização da linguagem”. Estes elementos seriam os principais responsáveis pela produção de categorias conflitantes no interior da obra. Em todas as obras produzidas em qualquer fase da história, abalada por eventos catastróficos ou não, existiria

sempre uma *tensão interna* não apenas identificável por seu conteúdo temático, mas intrinsecamente presente em sua escrita. Essa tensão, diz Bosi, é o que “as faz resistentes [as obras], enquanto escrita, e não só, ou não principalmente, enquanto tema” (Bosi, 2002, p. 129).

Não são apenas os valores sugeridos em uma obra que possuem plasticidade. Também os *antivalores*, aquelas categorias contra as quais o detentor da palavra impõe seus valores, se materializariam, de acordo com o autor, em tons e formas agressivas de expressão. Bosi ilustra essas situações com exemplos de obras universais. Em *Le lys de la vallée*, de Balzac, o autor aponta o despotismo (antivalor) patriarcal presente nas atitudes de um tirano. Em *Rei Lear*, de Shakespeare, traição e lealdade das personagens têm, diz ele, “voz, têm gesto, têm rosto” (*idem*, p. 121).

Para Bosi, é possível que haja uma assimilação de aspectos éticos pela composição estética da narrativa, a partir do momento em que o narrador opta pela exploração de diversas categorias entendidas como seus *valores*. Cada elemento considerado positivo do ponto de vista do narrador se manifestaria no tecido vivo da história contada, exercendo influência, dessa forma, sobre sua constituição estética. A plasticidade desses valores seria representada por imagens, sons, vozes carregadas de sentimentalismo, expressões faciais e corporais, gestos etc. *A queda do céu* é formalmente constituída por uma linguagem que evidencia a defesa dos valores dos povos originários brasileiros. A negação dos valores do não indígena, dos antivalores, é a tônica de todo o percurso enunciativo.

A queda do céu: narrativa e violência

Para efeitos de adequação a este breve ensaio, e dada a extensão do livro, selecionamos três episódios narrados, cada um correspondendo a uma das três partes da narrativa.

Na primeira, “Tornar-se outro”, Davi recupera mnemonicamente sua trajetória formativa, a descoberta da vocação para o xamanismo e a iniciação para a vida adulta e o ritual que o conduziu à descoberta de que se tornaria um grande guerreiro e militante das causas de seu povo:

Sob efeito do seu poder vi descer em mim os espíritos das vespas *kopena*. Disseram-me: “Estamos com você e iremos protegê-lo. Por isso você passará a ter esse nome: Kopenawal!”. Esse nome vem dos espíritos vespa que beberam o sangue derramado por *Arowe*, um grande guerreiro do primeiro tempo. Meu sogro fez suas imagens descerem e as deu a mim com seu sopro de vida. Foi então que eu pude ver esses espíritos vespa dançarem pela primeira vez. E quando contemplei também a imagem de *Arowe*, de quem só tinha ouvido o nome até então, disse a mim mesmo: “*Haixope!* Então foi esse antepassado que pôs em nós a coragem guerreira! Esse é o verdadeiro rastro daquele que nos ensinou a bravura!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 72).

A segunda parte do livro, intitulada “A fumaça do metal”, apresenta-se com forte teor testemunhal, pois é o momento em que Kopenawa discorre sobre a existência de um mundo yanomami anterior à chegada do europeu e seus descendentes, e um mundo posterior à sua chegada. Evidentemente, o narrador evoca o passado como possibilidade de crítica ao presente. A enunciação recupera a experiência passada a partir de uma perspectiva melancólica, que lamenta a falência de um tempo em que seu povo vivia em harmonia com a natureza. Trata-se de um passado recuperado pela ótica das ruínas do presente:

No primeiro tempo, os brancos estavam muito longe de nós. Ainda não tinham trazido o sarampo, a tosse e a malária para nossa floresta. Nossos ancestrais não adoeciam tanto quanto nós, hoje. Gozavam de boa saúde a maior parte do tempo e, quando morriam, as fumaças de epidemia não sujavam seus fantasmas. Agora, quando alguém morre de doença de branco, até seu espectro é infestado, e volta para as costas do céu

com febre. Seu sopro de vida e sua carne ficam contaminados até lá! Antes, tampouco ficávamos doentes todos ao mesmo tempo. As pessoas não morriam tanto! [...]. De tempos em tempos alguém morria de picada de cobra, ou um velho começava a tossir sem parar e acabava falecendo. Assim era. As pessoas só morriam de vez em quando (Kopenawa; Albert, 2015, p. 224).

A terceira e última parte, a que dá nome ao livro, “A queda do céu”, é narrada a partir do lugar em que Kopenawa se define como militante da causa indígena de seu povo. É aqui que a voz do *testimonio* se faz notar com maior clareza. A denúncia da violência histórica impetrada contra o povo yanomami reverbera mundialmente. Seu testemunho pode ser politicamente compreendido como uma atitude de resistência à opressão:

Depois de Manaus e Brasília, conheci São Paulo. Foi a primeira vez que viajei tão longe por cima da grande terra do Brasil. Compreendi então o quanto é imenso o território dos brancos além de nossa floresta e pensei: “Eles ficam agrupados numa poucas cidades espalhadas aqui e ali! Entre elas, no meio, é tudo vazio! Então por que querem tanto tomar nossa floresta?”. Esse pensamento não parou mais de voltar em minha mente. E acrescentava: “No passado, muitos dos nossos morreram por causa das doenças de vocês. Hoje, não quero que nossos filhos e netos morram da fumaça do ouro! Mandem os garimpeiros embora de nossas terras! São seres maléficos, de pensamento obscuro [...]. Vamos acabar por flechá-los e, se for assim, muitos ainda vão morrer na floresta!”. Era difícil. Eu tinha de dizer tudo isso numa fala que não é a minha! Contudo, movida pela revolta, minha língua ia ficando mais ágil e minhas palavras menos enroladas. Muitos brancos começaram a conhecer meu nome e quiseram me escutar [...]. Isso me deixou mais confiante (Kopenawa; Albert, 2015, pp. 387-388).

A interlocução que o testemunho de Kopenawa conquista mundo afora sinaliza que a proposta do livro, a de provocar empatia, além de denunciar o genocídio de seu povo, exerce um

papel fundamental na luta contra a opressão. Nesse sentido, o livro *A queda do céu* precisa ser encarado como um importante objeto cultural de resistência à aniquilação de povos originários brasileiros. Ele incorpora formalmente o catastrófico impacto provocado pelo encontro dos yanomami com os europeus e seus descendentes, as transformações na vida do narrador e sobretudo seu trabalho de resistência e luta pela preservação da vida, da floresta e da cultura de seu povo, em face da violência.

Do ponto de vista legal, a Constituição Federal de 1988, em seu artigo 231, é clara ao enfatizar o direito dos povos originários brasileiros sobre suas terras:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Parágrafo 1º: São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Parágrafo 2º: As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes (Brasil, 1988)

Um trecho do discurso de Jair Messias Bolsonaro proferido no dia 24 de setembro de 2019, na 74ª Assembleia Geral das Nações Unidas, em Nova York, nos Estados Unidos, chama a atenção não apenas por sua evidente negação do que é estabelecido na Constituição Federal, mas também pela franca ameaça à integridade dos povos indígenas e ao seu direito inviolável sobre a terra:

Hoje, 14% do território brasileiro está demarcado como terra indígena, mas é preciso entender que nossos nativos são seres humanos, exatamente como qualquer um de nós. Eles querem e merecem usufruir dos mesmos direitos de que todos nós.

Quero deixar claro: o Brasil não vai aumentar para 20% sua área já demarcada como terra indígena, como alguns chefes de Estados gostariam que acontecesse.

Existem, no Brasil, 225 povos indígenas, além de referências de 70 tribos vivendo em locais isolados. Cada povo ou tribo com seu cacique, sua cultura, suas tradições, seus costumes e principalmente sua forma de ver o mundo.

A visão de um líder indígena não representa a de todos os índios brasileiros. Muitas vezes alguns desses líderes, como o Cacique Raoni, são usados como peça de manobra por governos estrangeiros na sua guerra informacional para avançar seus interesses na Amazônia.

Infelizmente, algumas pessoas, de dentro e de fora do Brasil, apoiadas em ONGs, teimam em tratar e manter nossos índios como verdadeiros homens das cavernas.

O Brasil agora tem um presidente que se preocupa com aqueles que lá estavam antes da chegada dos portugueses. O índio não quer ser latifundiário pobre em cima de terras ricas. Especialmente das terras mais ricas do mundo. É o caso das reservas Yanomâmi e Raposa Serra do Sol. Nessas reservas, existe grande abundância de ouro, diamante, urânio, nióbio e terras raras, entre outros³.

No Estado brasileiro, é impossível dissociar o autoritarismo constitutivo de todas as etapas de sua formação. Nossa história é atravessada por práticas autoritárias, o que se reproduz em todas as regiões do país, em todas as classes sociais, como algo herdado de um passado violento que, justamente por não ter tido a devida reparação, perpetua-se. É o que observa a filósofa da Universidade de São Paulo Marilena Chauí em vários escritos do livro *Sobre a violência* (2017), quando reflete sobre diversos dispositivos políticos e culturais que estão na base da construção do que define como “mito da não violência brasileira”. Para ela, existe um profundo descompasso entre a imagem romântica e

³ Trecho do discurso de Jair Messias Bolsonaro proferido no dia 24 de setembro de 2019, na 74ª Assembleia Geral das Nações Unidas, em Nova York, Estados Unidos. Disponível em: <https://bitly.cx/ZyYuF>. Acesso em: 13 nov. 2023.

pitoresca construída em torno do Brasil e a realidade em nada convergente com essa imagem. O grande mito brasileiro ou nosso mito fundador, elaborado desde a época das grandes descobertas marítimas, é de que o Brasil é uma terra abençoada por Deus, destinada a um grande futuro, cadinho de todas as raças, generoso com os seus e acolhedor dos estrangeiros.

Essa ideia supõe a existência de elevado grau de paz e harmonia entre os diversos atores envolvidos na construção social brasileira, basicamente povos originários, povos africanos aqui escravizados e os povos colonizadores. Entre os espaços da “casa-grande” e da “senzala”, as relações seriam supostamente conduzidas por tratamento afetuosos capaz de deslegitimar qualquer imagem violenta atribuída a tais relações. Diante desse mito, a sociedade tende a se comportar, agir e pensar de modo a atribuir-lhe legitimidade e reproduzir ideias e valores que obliteram o lado perverso e violento dessas relações, transmitindo a imagem de sociedade pacífica. É nesse sentido que Chauí acredita haver, além do clássico ato de violência, uma violência incorporada em todos os setores da sociedade brasileira que, de tão naturalizada, é cegamente aceita e legitimada.

Essa tradição autoritária brasileira possui forte impacto na atualidade e exige, do ponto de vista crítico e cultural, a necessidade de rememoração, de revisitação da história com o intuito de deslindar os mecanismos do autoritarismo e, assim, compreender seu funcionamento no presente. É nesse sentido que a filósofa recorre ao significado do termo *Krysis*, originalmente pertencente à teoria da medicina grega antiga e posteriormente empregado ao vocabulário político da democracia, que corresponderia ao momento decisivo de intervenção para promover a cura do paciente, no caso do médico, e, no caso do político, ao momento decisivo de intervenção para solucionar o problema. Mas, para que tais atitudes sejam tomadas, é necessário realizar a *anamnese*, quer dizer, é preciso que “reconheçam as condições passadas que determinaram o estado presente, as

avaliem e encontrem o caminho para superá-las, mudando o presente” (Chauí, 2017, p. 49).

Slavoj Žižek, no livro *Violência: seis reflexões laterais*, afirma que costumamos entender violência simplesmente como algo ligado a conflitos armados, guerras, dilacerações. Essa é, segundo o autor, a *violência subjetiva* e visível no nível do acontecimento e no nível do perpetrador, é a violência explicitada pelo confronto direto entre duas forças e o efeito aniquilante sobre o corpo. Mas além dessa, há outras duas formas de violência, a *objetiva* e a *simbólica*. A primeira, que também contempla a *violência sistêmica*, estaria incorporada no sistema econômico e político responsável por todos os efeitos negativos no funcionamento da sociedade. Decisões tomadas dentro desse sistema podem transmutar-se em violência indireta praticada contra os direitos fundamentais dos cidadãos. De acordo com Žižek, enquanto a violência subjetiva irrompe o estado normal de determinada relação política, a violência objetiva funciona exatamente dentro da normalidade, quase que de maneira imperceptível, e é ela que “sustenta a normalidade do nível zero contra a qual percebemos algo como subjetivamente violento” (Žižek, 2014, p. 17).

A segunda forma de violência, a *simbólica*, é praticada especificamente por meio da linguagem e, por isso mesmo, constitui-se por uma contradição aporética: principalmente em contextos conflituosos, é a própria linguagem o primeiro instrumento de tentativa de celebração de paz, e, ao mesmo tempo, funciona como veículo de incitação à violência e de exercício direto dela, porquanto ela tem a capacidade de, se bem manipulada, agredir, ferir e até desestabilizar um sistema político e seus alicerces sociais. É nesse sentido que Žižek comenta que “é por isso que a própria linguagem, o meio por excelência da não violência e do reconhecimento mútuo, implica uma violência incondicional” (*idem*, p. 51). Essa violência da linguagem verbal também pode ser vista de forma afirmativa se se considerar os diversos movimentos de resistência ao sistema político que, fazendo uso

das três formas de violência (subjetiva, objetiva, simbólica), reprime esses movimentos através de um conjunto de ações coesas.

Assim, Žižek sugere que “a lição aqui é que devemos resistir ao efeito de fascínio da violência subjetiva, da violência exercida por agentes sociais, indivíduos maléficos, aparelhos repressivos disciplinados e multidões fanáticas: a violência subjetiva é tão somente a mais visível das três” (*idem*, p. 23). Somente agindo assim será possível ver a própria “luz no fim do túnel” como um instrumento de violência, e não de salvação e esperança, uma vez que, como comenta o autor, “temos perfeita consciência de que essa pequena luz deve ser a de um trem que avança em nossa direção para nos esmagar” (*idem*, p. 20).

A escolha entre participação responsável e abstração diante do apelo do outro, de sua dor e seu sofrimento implica uma tomada de decisão ética de responsabilidade para com esse “outro” ou a convicção autossuficiente de que o “eu” diante do “outro” não tem qualquer responsabilidade a não ser consigo mesmo. É exatamente sobre essas duas questões, *ética da responsabilidade* e *ética da convicção* que Adorno discorre no livro *Problems of moral philosophy* (2001). Uma necessária atitude de resistência pode ser tomada diante da percepção das contradições sociais. Diante da impossibilidade de eliminá-las, é necessário ao menos que elas se tornem claras na consciência de cada sujeito e que sejam encaradas de modo crítico, refletindo sobre sua negatividade e sobre possibilidades de enfrentamento, ao invés de se dedicar a pensar nessas contradições por meio de abstrações que as deslocam de sua existência concreta:

Dessa forma, o que proponho é a negação determinada de tudo que se tem visto, e com isso a habilidade para focar no poder da resistência a todas as coisas que nos são impostas, a tudo o que o mundo nos tem feito e pretende fazer em grau ainda mais elevado. Pouco nos resta além do poder de refletir sobre esses problemas e nos opormos a eles desde o início,

a despeito da consciência de nossa impotência diante deles⁴ (Adorno, 2001, p. 169).

Nesse sentido, o testemunho empreendido em *A queda do céu* não é apenas constituído por uma ética da responsabilidade e da resistência de Davi Kopenawa para com seu povo yanomami, mas também faz um convite ao leitor no sentido de desenvolver empatia e aderir à sua luta. A violência objetiva e sistêmica a que se refere Žižek parece ser tão genocida quanto a violência subjetiva a que os yanomami vêm sendo submetidos desde a colonização. O confronto proposto na obra ativa o estado de alerta quanto à possibilidade do extermínio. Por isso, acreditamos que uma possibilidade para se pensar na ideia de paz, no contexto da relação entre indígenas e poder público, passa pela necessidade considerar produções culturais que, a exemplo de *A queda do céu*, sejam capazes de confrontar, em perspectiva crítica e baseada em uma ética da representação (responsável e resistente), processos de opressão por meio de uma estetização negativa da linguagem em que seja possível expor os atos de violência perpetrados contra indígenas e o cinismo de uma retórica política disposta a produzir medo e esvaziar o espaço de debate.

Considerações finais

Em suas teses “Sobre o conceito de história”, Walter Benjamin sinaliza um duplo caráter da atitude ética ao afirmar que temos um compromisso com a história dos mortos e vencidos e que esse compromisso exige o direcionamento do olhar ao passado para, a partir dele, lançar a crítica sobre o presente. Esse movimento condiciona a redenção do passado cuja história oficial dos vencedores é problematizada

⁴ Tradução nossa.

e contrabalançada pela história não oficial dos vencidos. Assim, todo movimento de escovação da história a contrapelo pode ser entendido como uma resposta ao apelo desses mortos e vencidos que, conforme Benjamin, “não pode ser rejeitado impunemente”. A resistência ao fascismo, nessas condições, pode ser direcionada, em certo sentido, por uma ética da responsabilidade em relação a uma geração já silenciada e a uma geração ainda em curso: “Pois não somos tocados por um sopro de ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram?”, pergunta Benjamin ao sugerir o compromisso de cada geração viva em relação às que se foram. Em resposta, afirma que “[...] existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera” (Benjamin, 1987, p. 223) para o ajuste de contas e a redenção do passado que ainda opera em movimento contínuo.

Para Paul Ricœur, na atividade viva do pensamento existe um *trabalho de memória* e um *trabalho de luto* que têm como ponto de interseção o *dever de justiça*. Ou seja, a necessidade de se lembrar de eventos acabados implica uma disposição ao ato de fazer justiça ao infortúnio do outro. De acordo com o pensador, “o dever de memória é o dever de fazer justiça, pela lembrança, a um outro que não o si” (Ricœur, 2007, p. 101). Ricœur assinala que parte do que nós somos se deve à herança de sujeitos que de alguma forma contribuíram para a transformação da sociedade. Por isso, teríamos uma *dívida* com sua memória que precisa ser quitada e exposta através do que o autor chama de *inventário*, isto é, o registro documental que certamente também pode ser feito através da produção cultural.

Quando, ao tratar da memória coletiva no pensamento de Maurice Halbwachs, Paul Ricœur afirma que “o testemunho não é considerado enquanto proferido por alguém para ser colhido por outro, mas enquanto recebido por mim de outro a título de informação sobre o passado” (*idem*,

p. 131), o autor está se referindo ao significado social do testemunho, e não enquanto atividade meramente individual. Porém, por ser objeto primeiramente constituído na memória individual e somente depois tornado coletivo pela situação de pertencimento de um sujeito a um grupo, o testemunho é construído a partir de um trabalho seletivo da memória. Para Ricoeur, “assim como é impossível lembrar-se de tudo, é impossível narrar tudo” (*idem*, p. 455).

A queda do céu é um livro eticamente comprometido com a memória, a história e a resistência do povo yanomami. A voz do narrador ecoa a contrapelo, desintegra a narrativa oficial e explicita todos os mecanismos de opressão dos europeus e seus descendentes sobre os povos originários brasileiros. Seu testemunho, embora abrangente, não dá conta de toda a experiência. Entretanto, por meio de um “inventário” sobre o povo yanomami, faz o necessário ajuste de contas com o passado genocida, alerta para o perigo da repetição e chama a atenção para a perturbadora noção de que, no Brasil, “nossa paz é pior do que nossas guerras” (Veríssimo, 2004, p. 63).

Referências

- Adorno, Theodor W. *Problems of moral philosophy*. Stanford, California: Stanford University Press, 2001.
- Agamben, Giorgio. “A testemunha”. In: _____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo, 2008, pp. 25-48 (Coleção Estado de sítio).
- Benjamin, Walter. “Sobre o conceito de História”. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 222-232.
- Bosi, Alfredo. “Narrativa e resistência”. In: _____. *Literatura e resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 118-135.

- Brasil. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. Chauí, Marilena. *Sobre a violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- Kopenawa, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- Ricoeur, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas-SP: Ed. da Unicamp, 2007.
- Sarmiento-Pantoja, Tânia. “Outras faces das mesmas lutas – o testemunho na literatura indigenista no Brasil: *Oré Awé Roiru’a Ma: Todas as vezes que dissemos adeus*, de Kaka Werá Jecupé, e *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert”. *Contexto*, Vitória, n. 36, 2019/2.
- Seligmann-Silva, Márcio. *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- Veríssimo, Luís Fernando. *A mancha*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- Žižek, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo, 2014.

Nhy be mē umari mej kam ne mē amī pytã¹

*Inhô mebêngôkre kute ngô bê bytire kam amī it rã
ã ne, mē ibê ngôkre kumrej*

AKIABORO KAYAPÓ

Boa noite! Meu nome é Akiaboro Kayapó. Eu vou falar primeiro em minha língua. Depois, eu traduzo para o português, e o Joachim traduz para o espanhol para vocês.

Jâkam aryòm ne ba bôx.
Jâkam ne ba México kam bôx.
Ga me ijuwa ba bôx.
Myèkam ne ba bôx?
Inhô pyka kam myj já mex kêt.
Brasil kam me ijã pijã'à kêt.
Nã aryòm me ibê me kane djà obikeyn o mō.
Nã me ibê bà obikeyn o mō.
Nã me ibê FUNAI obikeyn o mō.
Nã me ibê ngô obikeyn o mō.
Ba kam ga me ijuwa ba bôx ne kam ikabeyn kadjy.
Itândjwyè ikra kam amuyè itândjwyè umar mex kadjy.
Kiyènh kadjy. Á'á kadjy ajte.
Anhyrèrê bê. Jâkam México kam bôx. Kriyè rax bê.
Jâkam ije me amã ikabeyn ga me aje ikabeyn mar ikôt kangônh jabej.

¹ Nossa paz é nossa luta: A resistência do meu povo Kayapó na região do Xingu da Amazônia brasileira. Nuestra paz es nuestra lucha: La resistencia de mi pueblo Kayapó en la región del Xingu en la Amazonia brasileña.

Gêť brasileiro me jã pijã'ã.

Me inhô pyka pijã'ã.

Gêť me inhô bã pijã'ã.

Jã ne ba jareýnh mã bôx.

Nã benjadjwyýr me inhô presidente kabeýn punu bit jareýnh o mō. Me ikam kukràdjã punu bit jareýnh o mō.

Iniýngêť Ropni ã kabeýn mō kubê. Myýj ô kôt?

Kati! Tãm ne ô mytyrwyý amajkryť amej amajkryť ne amajkryť mã teý. Nhym bej iniýngêť bê Ropni dja benjadjwyýr ã ty. Ba dja ba ibenjadjwyýr ã ty.

Tãm ne kubê política kam ne bôx kam kabeýn jareýnh o nhym.

Aryým me ibê myýj jã kuniý o bit keyn o teý.

Jã ibôx ikabeýn.

Acabei de chegar hoje.

Cheguei hoje ao México.

Vocês pediram para eu vir.

Por que vim?

Na minha terra a coisa não está boa.

No Brasil não nos respeitam.

Nesse momento, nossa saúde indígena está acabando.

Nesse momento, nossa floresta está acabando.

Nesse momento, nossa FUNAI está acabando.

Nesse momento, nossos rios estão acabando.

Estou aqui, vocês pediram para eu vir, para eu falar.

Para meus netos, meus filhos sobreviverem, para ficarem felizes. Por isso eu ainda continuo. Hoje eu cheguei ao México. Nesta cidade.

Eu, aqui, digo para vocês sobre a causa indígena. Quero que saibam e me ajudem a lutar pela causa indígena.

Que o brasileiro respeite o povo indígena!

Respeite nossa terra!

Respeite nossa floresta!

Eu cheguei para explicar isso.

Nosso presidente Jair Bolsonaro só fica falando mal de nós.

Dizendo mal da nossa cultura e de quem é o meu parente Raoni. Vai continuar?

Não! Ele vai durar dois, quatro anos. Mesmo se meu parente Raoni morrer, eu vou continuar a sua luta até morrer.

Chegar aqui, falar dessa política, explicar.

Já estou aqui falando dessas coisas todas, da luta que carrego.

Eu cheguei aqui, é a minha fala.²

É por isso mesmo que eu vim aqui. Joaquim, muito obrigado pelo convite para vir até aqui, juntamente com o professor Carlos, para falar que nós temos um problema lá no Brasil. Todo país tem um problema. É por isso que eu venho aqui, a Guadalajara, para falar dos problemas que estão acontecendo no Brasil.³

A dança e o canto que apresentei significam a paz e a guerra.⁴ Primeiramente, ao levantar, eu cantei a paz, e, ao chegar aqui, na mesa, eu cantei a guerra. Cantei os dois lados. Por quê? Porque nós temos um problema sério lá no Brasil. Os ruralistas querem acabar com a Amazônia. É por isso que, hoje, deputados federais, deputados estaduais, senadores, o governo, governadores, todos os que estão no poder são ruralistas e não nos respeitam.

Dentro da Constituição Federal, tem a lei dos povos indígenas. Nós temos a Constituição Federal, o Artigo nº 231, Parágrafo 2º, que autoriza para o índio a posse da terra.

² A tradução do trecho em Kayapó para o português é de autoria de Cledson Mendonça Júnior, formado em Letras pelo Instituto de Estudos do Xingu, com Mestrado, e agora cursando Doutorado em Linguística e Línguas Indígenas junto ao Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ.

³ Com exceção do trecho referido acima, a palestra na Universidade de Guadalajara, 06 dezembro de 2019, foi transcrita por Carlos Augusto Costa, a partir da gravação de áudio e vídeo feita por ele mesmo.

⁴ Ao ser chamado para a palestra, Akiaboro iniciou uma dança e um canto, o canto do guerreiro, utilizado como abertura de um debate sempre que um guerreiro fala sobre política e sobre a causa indígena. O canto ajuda a enfrentar um desafio. É um rito realizado antes do discurso ao outro (nota do tradutor do trecho em Kayapó).

Mas, mesmo assim, eles querem fazer uma emenda à Constituição Federal para diminuir a terra dos índios. Querem explorar madeira, querem explorar ouro, querem legalizar tudo. A terra nos pertence, mas eles querem legalizar as coisas, os recursos naturais, dentro da nossa Amazônia. Nós não queremos acabar com a Amazônia. Lá tem fruta, lá tem animal, lá tem remédio, lá tem todas as coisas, água, peixes. Nós queremos viver com tudo isso aí.

Nós criamos, no governo passado (nós, eu, Akiaboro, junto com meu povo), a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), para tratar dos indígenas do Brasil. E, hoje, esse presidente atual está acabando com nossa saúde. Eles querem municipalizar a saúde e nós não queremos. O município não dá conta de assumir, por isso vai ficar pior pra gente. É isso que nós queremos defender. Nós não queremos municipalizar. Nós queremos tratamento diferenciado.

A respeito da mineração, tem vários parentes, outras lideranças lá do Pará, que mexem com garimpo. Por que os parentes estão mexendo com garimpo? Porque o governo federal pediu recurso de fora do país para preservar o meio ambiente e esse recurso não chega lá na ponta. Como é que os parentes vão viver? Como é que outras pessoas vão viver? Aquele recurso que foi pedido para outros países, para preservar, para segurar o “pulmão do mundo”, aquele recurso não chega lá. Não chega lá na ponta, onde nós estamos.

Eu estou lá, dentro do limite, dentro da demarcação, onde tem a minha aldeia. Eu estou lá e não tem estradas. Eu estou carregando as coisas nas costas até a minha aldeia, no mato, e preservando, brigando para não acabarem com o meio ambiente. Enquanto isso, outros estão recebendo muito bem, estão comendo bem, e nós estamos preservando para eles. Por isso que eles pedem recursos de fora do Brasil para preservar, mas nós não recebemos.

Já mataram parentes lá. Ano passado, nós, kayapós, enquanto levávamos castanhas para vender, para sobreviver, fomos atacados por assaltantes, que mataram um parente. Chegaram tomando nosso dinheiro e mataram um parente.

Os outros parentes, revoltados, mataram todos os assaltantes. É isso que está acontecendo com a gente. Por isso, afinal, o que significa paz? Eu vou falar: governo, pare com isso! Governo, pare com isso! Nós queremos paz. Nós queremos sobreviver. Nós somos seres humanos, nós somos iguais a vocês. As nossas dores são as mesmas. Nós dormimos da mesma forma. Nós comemos as mesmas coisas. Nosso sangue é a mesma coisa. Pare com isso! Nós queremos paz!

Tem mais duas coisas que eu quero falar. Foi criada a FUNAI.⁵ A FUNAI está acabando porque ela está ajudando na nossa proteção. Mas, mesmo assim, o governo de Bolsonaro e os parlamentares estão acabando com a FUNAI. Eles querem acabar com a FUNAI para fazer o que querem. Eles querem entregar o título das terras indígenas, o que significa que nós já temos outro governo. Não é mais o governo brasileiro. É outro governo. No tempo de Collor de Mello, isso começou, quase entregaram, só que uma mulher agarrou sua gravata e lhe disse: “Não pode entregar”. Se nós sairmos do governo federal, entra todo mundo, vão acabar com a floresta. Então, a melhor proteção é a permanência desses títulos com o governo, para a proteção da gente. Por quê? Porque os parentes não têm nenhum parente que seja deputado federal, os parentes não têm nenhum senador, os parentes não têm nenhum representante político, apenas advogados.

Outra coisa. Meu tio, Raoni, viajou para a ONU. Eu ia também, só que eu perdi a viagem, porque tive que ir a pé até a fazenda para pegar o carro e chegar à cidade. Só ele que foi. Ele se sentiu desmoralizado. Esse presidente levou uma mulher que se diz representante dos indígenas do Brasil.⁶ Mas ninguém a conhece, ninguém sabe o nome dela. Então, o Cacique Raoni foi

⁵ Fundação Nacional dos Povos Indígenas, criada em 1967 como órgão oficial do Estado do Brasil, com sede em Brasília [nota dos editores].

⁶ Ysani Kalapalo nasceu no Alto Xingu e integrou a comitiva do presidente Jair Bolsonaro à 74ª Assembleia Geral da ONU em setembro de 2019 (*Istoé*, 26.09.2019, <https://istoe.com.br/uma-indigena-youtuber-do-tingu-na-comitiva-brasileira/>) [nota dos editores].

desrespeitado. O presidente disse que ele não é nada. Cacique Raoni e eu, Akiaboro, nós vamos morrer como lideranças. Agora, ele vai ficar quatro anos e já vai embora do governo. Nós não sairemos, porque não somos políticos. Ele poderia respeitar a gente, mas ele está ameaçando a gente, ele está desrespeitando a gente. É por isso que queremos paz.

Nós não vamos ficar calados, não. Nós vamos morrer, nós vamos brigar pelos nossos direitos, juntos. Nosso sangue vai correr, nós vamos morrer juntos. Nós somos lideranças. Sempre brigamos pelo nosso povo. Nós temos duas lideranças. Aliás, três lideranças Kayapó. Uma é o Cacique Raoni, meu tio Cacique Raoni, que é uma grande liderança, conhecido. Eu sou Cacique geral da Nação Kayapó. E tem os kayapós Xikrin, que estão do nosso lado. Então, temos três tipos de kayapós. Nós dois, que mandamos nos kayapós, eu e o Cacique Raoni. Eu e ele vamos brigar. Nós vamos defender a nossa floresta. Nós vamos brigar pelo nosso povo. Por isso, nós pedimos que respeitem nossa língua, nosso canto, nossa tradição. Tem que ter respeito pela gente, nós somos iguais.

O governo comprou os parentes de Altamira, mas nós respeitamos os parentes de lá. Por isso que o governo construiu Belo Monte. Agora, eles querem fazer outro projeto na área dos kayapós, um reservatório. Eles querem fazer outra barragem, perto das terras dos kayapós. Vai ser uma briga grande. Esse projeto vai começar em 2020. Nós estamos preparados para não deixar isso acontecer. Ali, mesmo, é que vai correr sangue.

Eu recebi um convite para estar em Paris, mas o convite daqui chegou primeiro. Sempre que eu viajo, eu não fico calado, eu fico junto com o meu povo. Todo o meu povo ficou preocupado, mas feliz, quando eu disse que vinha pra cá. Por isso, eu agradeço muito por estar aqui. Eu vou embora muito alegre de levar essas conversas e discussões sobre os problemas de vários países para o meu povo Kayapó. Era isso o que eu queria dizer.

Muito obrigado

Entrevista com o Cacique Akiaboro Kayapó, líder geral da Nação Kayapó da região do Xingu, no Norte do Brasil

CARLOS AUGUSTO CARNEIRO COSTA

No dia 20 de julho de 2021, em sua casa, na zona urbana do município de São Félix do Xingu, Estado do Pará, o Cacique Akiaboro Kayapó me recebeu para uma entrevista. Junto de vários membros de sua família, o líder da Nação Kayapó estava na cidade por conta do tratamento de saúde de sua esposa, que não aparece na fotografia porque preferiu ficar deitada na rede logo atrás de nós. Mas seus filhos, netos e noras, os que estavam lá no momento, foram convidados e aceitaram fazer parte desse belo registro:



Fonte: Carlos Augusto Carneiro Costa.

A entrevista ocorreu aproximadamente um ano e meio após minha participação, junto com Akiaboro, do “Seminário Internacional PAZ: VISIONES, ESTRATEGIAS, LUCHAS”, organizado pelo Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados – CALAS, sediado na Universidade de Guadalajara, ocorrido no período de 04 a 06 de dezembro de 2019, em Guadalajara, México, ocasião em que o Cacique apresentou a palestra *Nhy be mē umari mej kam ne mē amī pytā: Inhô mebêngôkre kute ngô bê bytire kam amī it rã ã ne, mē ibê ngôkre kumrej* (Nossa paz é nossa luta: A resistência do meu povo Kayapó na região do Xingu da Amazônia brasileira / *Nuestra paz es nuestra lucha: la resistencia de mi pueblo Kayapó en la región del Xingu en la Amazonia brasileña*), e eu apresentei a palestra *Luta indígena na Amazônia brasileira na narrativa A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (“*La lucha indígena en la Amazonia brasileña en la narrativa La caída del cielo: palabras de un chaman yanomami*”).

Nossa ida a Guadalajara foi condicionada por um conjunto de atividades de pesquisa e extensão desenvolvidas no Instituto de Estudos do Xingu desde 2014, sobretudo no contexto das atividades do hoje extinto Grupo de Pesquisa *Representações da Violência na Narrativa Brasileira Contemporânea*. Além disso, tem ligações com o período em que me afastei da instituição, a fim de concluir o curso de Doutorado em Letras: Estudos Literários, na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), de setembro de 2017 a novembro de 2019.

Assim, em 2016, por meio do “Programa de Fortalecimento de Grupos de Pesquisa da UNIFESSPA”, gerido pela PROPIT – Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa e Inovação Tecnológica, consegui recursos para levar ao Instituto de Estudos do Xingu o Prof. Dr. Elcio Loureiro Cornelsen, meu orientador de doutorado na UFMG e bolsista de produtividade do CNPq. Na ocasião, o professor desenvolveu atividades junto aos nossos alunos (minicursos e palestras), ao longo de uma semana, a respeito das relações entre

“Literatura, Memória e Testemunho”. No primeiro semestre de 2017, organizei o “I Colóquio Arte e Estado de Exceção no Brasil: veredas da resistência”, que contou com a participação de docentes do próprio Instituto e de dois professores convidados da Universidade Federal do Pará: Prof. Dra. Tânia Sarmento-Pantoja e Prof. Dr. Augusto Sarmento-Pantoja. A primeira docente é bolsista de produtividade do CNPq e sua participação também foi custeada com recursos do “Programa de Fortalecimento de Grupos de Pesquisa da UNIFESSPA”. Já a participação do segundo docente foi custeada com recursos do próprio instituto. O evento ainda contou com a participação de discentes da UNIFESSPA e de outras instituições da região. Entre os convidados locais, representantes da sociedade civil, o evento teve a honra de contar com a participação e palestra do Cacique Akiaboro Kayapó, que falou sobre a luta de seu povo na região do Xingu.

No ano seguinte, em 2018, tive a oportunidade de realizar Estágio de Doutorado Sanduíche na Alemanha, junto à Universidade de Bielefeld, com supervisão do Prof. PhD Joachim Michael, a quem relatei a experiência das atividades de pesquisa e extensão realizadas na UNIFESSPA de São Félix do Xingu, e a quem também falei da importante atuação do Cacique na região, sobretudo no que diz respeito à defesa dos interesses dos povos indígenas do Xingu. Aproximadamente um ano após o estágio, Akiaboro e eu, a convite do Prof. Joachim, seguimos para o México.

A entrevista recupera, portanto, por um lado, algumas questões apontadas pelo Cacique em sua palestra na Universidade de Guadalajara, principalmente as relacionadas à degradação do meio ambiente e aos debates sobre a tese do chamado “marco temporal”, que restringe direitos indígenas sobre suas terras. Por outro lado, situa o leitor no contexto das dificuldades enfrentadas pelos Kayapós desde o começo da pandemia da Covid-19, a relação conflituosa com o governo brasileiro atual e os impactos sobre suas

vidas. A entrevista ainda aborda algumas histórias contadas por Akiaboro que deram origem à sua luta em defesa do povo Kayapó.

Carlos Augusto Costa: Boa tarde! Você poderia se apresentar?

Akiaboro Kayapó: Boa tarde! Meu nome é *Ak'jabôr* [Akiaboro], um líder na nação *Kayapó*. Eu sempre defendo a Amazônia, a população de índios do Brasil, sempre brigo pelo direito de todos. E hoje, a questão da Covid-19 tá prendendo a gente, impedindo de viajar pra Brasília. As lideranças que vão [doentes] pra cidade morrem no hospital. Nós, que estamos dentro da aldeia, não morremos. Nós estamos tomando remédio caseiro. Nós temos remédio contra Covid-19 e até hoje eu ainda tomo esse remédio da natureza. Covid-19 já me pegou, mas eu, minha esposa, minha família toda, nós tomamos remédio da natureza. Hoje eu estou aqui, ainda. Aqui no Brasil, deputado federal, deputado estadual, governo federal, essas pessoas estão aproveitando a Covid-19 pra que a gente fique preso nas aldeias, não ir pra cidade, não ir pra Brasília. Essas pessoas estão aproveitando pra criar essa lei 490 pra não demarcar as terras indígenas. É por isso que hoje eu estou aqui calado, quieto. Eu ia viajar pra Brasília. Os brancos estão dizendo que não podemos viajar porque a Covid está aí, não podemos viajar com Covid-19. Então, eu fiquei quieto aqui no meu canto. É por isso que os deputados, se aproveitando dessa Covid, estão fazendo esse projeto que se chama 490 pra não demarcar as terras indígenas, pra fazer rodovias, pra legalizar rodovias no meio das terras, pra legalizar terras indígenas pra garimpeiros, pra legalizar a plantação de soja, também, dentro da área, pra legalizar tudo. Essa lei significa a diminuição das terras indígenas. Então, é esse projeto que estão votando no Congresso. Semana passada que eu fiquei sabendo e fiquei muito triste. Ninguém está apoiando nada. Tem um pouco de deputados que estão apoiando a gente. A maioria dos deputados federais está a favor desse projeto. Então, é o seguinte: hoje, nós, índios, estamos segurando a

Amazônia. Se os índios não existissem dentro da Amazônia, o mundo não teria ar, não teria ar para respirar. Então, eu estou sofrendo porque estou preso aqui perto da minha aldeia, em São Félix do Xingu, onde estou. Esse governo federal não é bom pra nós. Esse projeto que estão implementando dentro do Congresso Nacional é do governo. É por isso que nós, índios, já sofremos e estamos sofrendo juntos com a Amazônia. Os índios sofrem, a Amazônia sofre, todos nós estamos sofrendo por causa desse presidente. É por isso que estou mandando essa mensagem, pra ver quem pode nos ajudar, pra não deixar aprovar esse projeto perigoso que deve acabar com a gente. E hoje estou preso aqui, ainda, por causa da Covid-19. Por isso estou mandando mensagem, pra ver se vocês de fora do Brasil, de dentro do Brasil, quem é a favor da Amazônia (claro, não é só o índio, mas é ele que tá dentro da Amazônia), não deixem destruírem a Amazônia. Nós não queremos a água poluída. Se esse projeto for aprovado, acabou, não tem mais rio, não tem mais Amazônia.

CAC: Há pouco você falava das queimadas na região que poluem o meio ambiente e você mencionou as fezes dos bois que caem no rio. De que maneira vocês percebem essa poluição?

AK: Tem muitas fazendas na beira do rio. As fezes do boi caem na água. Então, o peixe tá comendo e ele tá com problema. Então, é por isso que nós queremos pesquisadores porque nós comemos peixe e o peixe fica com o cheiro do gado. Então é isso que tá acontecendo dentro da nossa região, aqui no Pará.

CAC: Sobre os impactos da Covid-19 e as dificuldades que as comunidades indígenas têm com o deslocamento para hospitais e acabam se tratando dentro das próprias aldeias, você tem conhecimento de casos de mortes por Covid-19 aqui na região, entre membros das comunidades indígenas?

AK: Veio a vacina e disseram que tínhamos que tomar, senão, não iam liberar dinheiro pra nós. Eu penso

nisso como discriminação, como uma provocação que estão fazendo, como se fôssemos crianças. Negativo! Quem não quer, não quer. Quem quer, quer. Tudo bem! Então, é o seguinte: nós temos remédio que nós descobrimos entre nós mesmos. É por isso que quando nossos índios começaram a morrer, nós conseguimos remédio e hoje todo mundo está bem. Quem foi pra cidade se tratar, foi por conta de outras doenças. Mas, pra tratar de Covid-19 não se vai pra cidade. Fica na aldeia e melhora mais rápido. Se levar o indígena pra hospital, ele morre lá. É o que está acontecendo aqui. Tem pelo menos quatro lideranças aqui do Pará que morreram por Covid-19. Por quê? Foram levados pra hospital. Nós tentamos tirar de lá pra tentar fazer tratamento com os pajés da aldeia, mas ficaram no hospital e morreram lá mesmo. Então, eles disseram que quem está com Covid-19 não deve sair. Nós não temos medo. Disseram que tínhamos que manter distância. Negativo! Nós abraçamos, nós pegamos e tomamos remédio e não pegamos doença, não. É por aí que acabamos com a Covid-19. É por causa disso aí que não estamos podendo ir pra cidade.

CAC: As lideranças não podem ir para Brasília lutar contra o PL490, por causa da Covid-19, e por essa razão você acredita que ele será aprovado?

AK: Tá passando, tá lá dentro do Congresso. Meu povo foi lá, meu pessoal foi no Congresso, pediu pra não aprovar, mas os deputados estão aproveitando pra aprovar. Quem já tomou vacina foi lá brigar. No mês de agosto vai ter briga grande lá. Vai ter outra votação do projeto 490. Vai ter briga grande. Lá, vai ter flecha, vai ter bomba. Isso aí vai acontecer. Esse é o trabalho do governo do Brasil que tá acontecendo com a gente hoje.

CAC: Por falar nisso, tenho lido sobre os conflitos no estado de Roraima, entre garimpeiros e indígenas *Yanomami*, e aqui no Pará, em Jacareacanga, também entre garimpeiros e indígenas *Munduruku* e *Sai Cinza*. Aqui na região de São Félix do Xingu tem havido algum conflito dessa natureza, atualmente?

AK: Não, aqui não. Na área *Kayapó*, mesmo, até agora, não tem. Não tem conflito, não. Os garimpeiros estão trabalhando nas terras de algumas pessoas, de alguns indígenas lá, de forma ilegal, mas aqui não tem nenhum conflito. Se tivesse conflito aqui, com a morte de um único indígena, aí teriam problemas sérios com os kayapós. Porque os kayapós brigam todos juntos e acabam com garimpeiros. Então, até agora não tá acontecendo. Mas se acontecer... Um dia, não sei se você se lembra de uns assaltantes que mataram uns parentes perto da aldeia, bem aqui no P9 [pequenas colônias de trabalhadores rurais], onde chamam P9, um pessoal que vende castanha. Assaltantes mataram os parentes e os guerreiros se juntaram aos parentes e mataram os assaltantes. Então, se acontecer isso com um *Kayapó*, todos se juntam. Até agora, graças a Deus, não tem nenhum conflito nessa área *kayapó*.

CAC: Sobre a “Semana dos Povos Indígenas”, realizada em São Félix do Xingu todos os anos, como você avalia seus impactos nas comunidades indígenas da reunião? Muda alguma coisa para vocês?

AK: Era justamente sobre isso que eu ia falar, também. Nós acabamos de falar desses projetos que estão tramitando. Os *kubẽ* (os brancos) não respeitam nossas tradições, não respeitam nossa língua, não respeitam a gente. Então, o que pensamos? “Quanto tempo faz que fomos pra Brasília, quanto tempo que estamos brigando pelos nossos direitos e os *kubẽ* não respeitam a gente?” Os deputados que apoiamos, em quem votamos, que colocamos nesse lugar onde estão, não lembram da gente, do nosso sofrimento. Portanto, vamos pensar: como é que vamos construir essa festa pra mostrar nossa cultura para os brancos verem no *Youtube*, na televisão, para as pessoas verem que realmente ainda existimos, ainda existe nossa língua, ainda existem nossos direitos, pra ver se respeitam a gente? É por isso que nós conversamos e decidimos fazer todos os anos essa festa grande, dentro da cidade, no dia 19 de abril, que chamamos de “Semana dos Povos Indígenas”. Muita gente vem de fora ver

que nós, índios, existimos ainda. Nós não viramos brancos, não ficamos iguais aos brancos. Muitos *kubẽ* falaram que os índios já são iguais aos brancos, que não têm mais cultura, não têm mais língua. Nós vamos mostrar que nós realmente ainda temos dança, cultura, tradição. Todos os anos, em 19 de abril, nós vamos mostrar. Então, foi assim que nós construímos esse evento, a “Semana dos Povos Indígenas”. Então, nós nos sentamos com o prefeito, Antônio Levino, o que morreu, conversamos com ele sobre como fazer e fizemos a “Semana dos Povos Indígenas” para as pessoas verem que, realmente, nós ainda temos tradição, cultura e língua, que nós estamos preservando nossos costumes, tradições e a língua de todos. Então, foi isso que nós construímos. Foi por causa disso que construímos a “Semana dos Povos Indígenas”. E, até agora, não estão nos respeitando. Mesmo quando mostramos e dizem: “ah, é índio ainda”, não estão nos respeitando. Até agora não tem resultado isso aí, ainda.

CAC: O fato de vocês usarem celular, Internet, assistirem a filmes, andarem de carro, usarem roupas, modifica a sua essência como indígena, interfere na sua vida cultural?

AK: Olha, Carlos, é o seguinte: naquele tempo, nós éramos isolados, sem contato com nada, nem com o branco. Hoje em dia, o governo federal gastou dinheiro pra emancipar a gente. Depois disso, a Igreja veio pra acabar com a nossa língua. Mas nós, kayapós, nos juntamos pra não perder nossas tradições. Porque Deus mandou pra nós cada tradição. Se Deus disser: “Eu vou tirar esses cabelos do branco e colocar na sua cabeça e você se tornará branco”, tudo bem. Agora, eles falam que vão fazer documentos para os índios ficarem parecidos com os brancos. Não, tá errado! Pra mim, eu já pesquisei demais, eu estudo um pouquinho, mas eu sei mais ou menos sobre essas coisas aí, também. Eles falam que nós vamos ser iguais aos brancos. Bom, nós vamos andar, nós vamos andar. A FUNAI, o governo, a primeira coisa que eles fizeram com a gente foi dizer pra tirarmos identidade, CPF, essas coisas aí. Pronto! Aí, depois,

eles trouxeram roupas dos brancos pra nós. Vieram construindo. Bom, nós podemos vestir, porque nós somos seres humanos, seres humanos como qualquer outro. Então, é o seguinte: eu posso usar a *Internet*, posso andar de avião, eu posso usar roupa aqui na cidade. Quando eu chegar na minha aldeia, eu estou na minha cultura. Mesmo que eu me vista, ande de carro, assista a televisão, viaje, essas coisas todas... mesmo assim, a minha língua, a minha tradição, os meus costumes, eu não vou abandonar, eu vou deixar que fiquem sempre preservados pra nós. É por isso que nós queremos mostrar para o mundo, pra que as pessoas vejam que nós ainda temos tradição. Hoje nós estamos aqui. Amanhã eu tenho uma festa, aí eu tenho outra tradição, minha tradição. É isso que estou colocando.

CAC: Quando você falou das quatro lideranças indígenas mortas em decorrência da contaminação pela Covid-19, afirmou que se tivessem ficado nas suas respectivas aldeias, provavelmente teriam sobrevivido, pois teriam feito tratamento com remédio caseiro e com os pajés. Quer dizer, apesar do desenvolvimento das vacinas, vocês preferem fazer o tratamento com medicamento caseiro, é isso?

AK: É, depois que começou a Covid-19, todos os indígenas saíram da cidade e foram para as aldeias, que foram fechadas e isoladas. Mas não tem jeito. Não tem jeito! Porque o ar tá correndo, tá levando pra lá. Então meu genro e meu irmão já pegaram, mas ninguém soube. Daí, minha filha veio buscar a gente, da outra aldeia, e, ao chegar lá, meu genro quase morre. Quase nos mandaram pra cidade. Ainda bem que meu genro disse: “Não, se eu for pra cidade, eu vou morrer. Estou pra morrer, mas seu pai tá me tratando com remédio aqui, estou começando a melhorar, e eu não vou, não”. E ele não foi, não morreu. Aí, ele fez todo o tratamento, terminou, e logo depois Covid me pegou. À noite, conversando com as pessoas, eu já me sentia ruim. E eu dizia: “Agora me pegou!” Por volta de meia noite, eu já estava quente, já começou a fechar meu coração, a minha

língua já estava amarga e eu disse: “É Covid, mesmo!” Aí, pronto! De manhã cedo, eu me levantei. Mas, antes, eu já tinha visto no sonho. Ele chegou igual a uma luz, me viu. Ele me viu, queria me acertar, então eu caí e me escondi. Eu levantei e falei: “Não, você não vai me matar, não!” Aí, eu corri. É Covid! Veio me procurar e me achou. É igual àquela luz da noite, que tem duas que me viram. Eu sonhava que eu caía e me escondia dele. Quando eu levantei, eu disse: “Não, você não vai me matar, não!” De manhã cedo, eu fui lá no mato, peguei o remédio, tomei banho. Em mais ou menos dois dias, acabou, foi embora. Aí, outro dia, chegaram uns pesquisadores, um pessoal chegou de helicóptero, fez teste, e não tinha nada. Outro dia, outro pessoal veio fazer de novo e nada. Então, eu tomei remédio pra não ir pra cidade, porque se eu fosse, eu morreria lá mesmo.

CAC: E você já tomou a vacina?

AK: Não, eu não tomei a vacina, até agora. Não, ninguém tomou a vacina. Ah, sim, alguns tomaram. Tem muita gente que já tomou. Agora, eu, minha esposa, minha família, não. Até agora ninguém tomou, ainda. Ainda bem que eu aprendi um pouco a fazer o remédio.

CAC: Você falou que quando os indígenas eram isolados, a sua cultura era mais bem preservada. Depois, veio a Igreja. Hoje, você costuma mencionar Deus em seus agradecimentos. Que Deus é esse?

AK: É como eu já expliquei. Deus é comum. Nós temos um Deus que chamamos dois, né? O Deus que nós temos é Jesus, é só um. Então, é o seguinte: a história que vem de longe diz que o nosso Deus é *Ôjro*. Nosso Deus é *Ôjro* e *Tàkàkkudjô*, os dois. Eles que nós chamamos de Deus. Eles que fazem as coisas. Quando alguém morre, se se pede pra ele levantar, ele levanta. Essa história é uma história antiga. São *Ôjro* e *Tàkàkkudjô* que fizeram os peixes, as frutas, tudo. Então, é o seguinte: acho que tem só um Deus. Na nossa língua, Deus é *Tàkàkkudjô* e *Ôjro*, que é Jesus. Eu penso assim. Porque a história é a mesma, tem o pai e tem o filho. Então, é a isso que nós chamamos Deus. Porque pode se chamar

Deus o *Ôjro*, Deus o *Tàkàkkudjô*, mas tem só um Deus. Agora, aquelas pessoas que mexem com espírito ruim, mal, essas pessoas nós chamamos de *Mekarô*, em nossa língua. Os *kubê* falam que é satanás. Então, a história é a mesma. Vem do *Kayapó* que eu aprendi. E aprendi com as igrejas, várias igrejas, não só dos católicos, mas dos evangélicos, que existe só um Deus.

CAC: Então você faz reverência ao Deus das igrejas católica e protestante?

AK: Carlos, eu estudava e pensava, pedia pra Deus: “Deus (*Tàkàkkudjô*), me salva, me dá ideia boa, inteligência, pra eu saber como você caminhou aqui na nossa terra. Se você nos deu a terra, você veio nos acompanhar”. Aí, eu pensava: “Tem doze companheiros dele, doze, de Jesus. Então, quando ele voltou, depois da sua morte, pra sua terra, onde ele tem um pai, ele distribuiu a Igreja a esses doze companheiros. Igreja Batista etc... Eu acho que a Igreja Católica é a mãe de Jesus, Maria foi quem fez essa Igreja”. Daí eu pedi pra Deus me dar ideia pra pesquisar isso. Eu estava pensando nisso. Eu sempre falo que Deus é Deus, que nós temos *Tàkàkkudjô* e *Ôjro*, que se alguém morre, dois ou três dias depois, se se pede para ele [*Tàkàkkudjô* e *Ôjro*] levantar, ele levanta. Ele faz muita coisa aqui na terra. Até o fogo já está dentro da Bíblia. O fogo veio acabar com as pessoas. A água veio acabar com todo mundo. Até na Bíblia tem, também, como Noé nos salvou e, por isso, estamos aqui, nesse momento. Então, na história da Bíblia, o rio [a água, o dilúvio] acaba com tudo. A terra já pegou fogo, faz tempo. Então, eu acho que são os dois, *Tàkàkkudjô* e *Ôjro*, Jesus e o pai. Carlos, eu já me afastei um pouco da liderança da Nação *Kayapó*. A nova liderança é uma mulher, filha do *Pajakã* [*Pajakan*], a Cacica. Então, as únicas pessoas que o pessoal tem somos o Cacique *Raoni* e eu, ainda. Estamos esperando ele se levantar, ficar bom. Cacique *Raoni* também está de resguardo, no Mato Grosso, porque a mulher dele morreu. Porque, quando a minha mulher morrer, eu não poderei falar nada, nem sair, nem gritar, nada. Tenho que

ficar bem isolado, de resguardo, durante um ou dois anos. Não se pode falar nada, nem brigar, nem gritar, nada, não se sai na rua, nada. Então, é o seguinte: está acontecendo isso, como aconteceu agora, com o Cacique *Raoni*, meu tio, e vou esperar ele melhorar pra encontrar com ele, juntar o povo pra levantar mais.

CAC: Você conheceu Dom Eurico Kräutler, que dá nome à escola municipal Dom Eurico? Ele é tio do Dom Erwin Kräutler, bispo da Diocese do Xingu.

AK: Eu não conheci o Dom Eurico, mas o Dom Erwin eu conheço. Tem uns padres de lá que sempre conversam comigo, eles acompanham a gente, brigam com a gente contra esses projetos. Tem um de Belém e outro de Redenção. Vou conversar com eles pra ver o que podem falar pra mim, saber onde está Dom Erwin. Na última vez que ele esteve aqui, muita gente veio ver. Lotou a Igreja. Daí eu conversei com ele, viajamos juntos de Belém pra Brasília. Ele é muito meu amigo. Ele me disse pra eu continuar a luta. Me disse: “Deus está acompanhando você, Deus está junto com você”.

CAC: Como as comunidades indígenas lidam com a atuação dos missionários aqui na região do Xingu?

AK: Olha, é o seguinte: eu vou contar de novo a minha história, que eu já te contei, né? Eu sou índio isolado. Meu pai, minha mãe foram isolados dentro da selva. Eu tinha mais ou menos nove anos, dez anos, por aí. Depois disso, o missionário, o Padre Antônio, pela Igreja Católica, mas também teve missionário da Igreja Evangélica, eles foram lá, amansaram, junto com o pessoal do SPI, o pessoal do *Kubēkrākē*. Então levaram pra lá uma turma grande, começaram a dar remédios. O padre mesmo que tratava, ele mesmo que dava remédio, ele mesmo que estava vacinando, ele mesmo que estava resolvendo os problemas porque nós não tínhamos nada. Aí, pronto! Depois disso, depois que eles já tinham construído igrejas católicas e igrejas evangélicas lá na aldeia *Kubēkrākē*... então eu estou lá estudando, né? nas duas igrejas. As lideranças fizeram uma reunião e disseram: “Vão buscar os parentes isolados pra virem aqui estudar, os

jovens”. Então, nós, jovens, que estávamos dentro do mato, nós não sabíamos de nada, do quê que era. Aí nós viemos embora de lá. Dois guerreiros foram lá, quase matamos eles, mas eles conseguiram com a turma da gente. O papai é bravo e guerreiro. Aí, depois, eles conversaram e amansaram a gente durante dois dias. Aí, o guerreiro disse: “É bom levar logo esses jovens porque muita gente já tem contato com os brancos e o missionário já tá dando aula pra todo mundo. É bom levar esses jovens pra estudar. Mais tarde eles podem se defender sozinhos, mais tarde eles podem defender o povo deles. É bom levar”. Aí, meu pai, minha mãe, meu tio... uma turma, lá, resolveu. Nós fomos lá na aldeia *Kubēkrākē*. Quando eu cheguei lá na aldeia *Kubēkrākē*, eu fiquei meio estranho. Eu não tinha visão do branco. Quando eu cheguei lá, eu disse: “Papai, eu quero ir pro mato, eu quero viver na selva, não quero viver aqui, não”. Aí, foi, foi, foi... até eu conseguir me acostumar. Pronto! Aí, depois disso, duas pessoas foram lá na minha casa, duas pessoas que falam bem a nossa língua. Uma se chama Gorete e, a outra, Dona Mariana, missionárias da Igreja Evangélica. Elas foram lá conversar comigo. Na hora que chegaram, tinha um americano, chamado Horácio. Quando eu cheguei, ele chegou. E ele disse: “Ah, você chegou hoje e eu cheguei hoje. Então você vai se chamar Horácio”. Me deu o nome dele. Meu nome, mesmo, é *Akiaboro*. Aí, depois, conversou comigo: “Akiaboro, vamos conversar?” Eu disse: “Não!” “Vamos fazer oração?” “Pra quem?” Eu estava sem saber de nada. Aí, nós conversamos, conversamos, até eu aprender. Aí, ele disse: “Akiaboro, é o seguinte: é bom você estudar, porque nós estamos vendo vocês. Deus está escolhendo vocês. Mais tarde, você vai defender seu povo. É bom você aprender a ler, aprender português, pra você defender seu povo mais tarde.” Eu falei: “Não, não quero, não. Eu quero ir pro mato”. Aí, depois, eu fui lá na escola. Aí, o pessoal começou a falar a letra até chegar na minha. Aquela turma, os jovens que estavam lá já sabiam ler, já sabiam tudo. Aí chegou a minha vez: “Agora é tu! Agora é tu!” Aí, eu: “O que que eu vou falar? Eu não

sei de nada, sou isolado, como é que eu vou falar, como é que eu vou ler?” Aí, o pessoal me chamava de burro, porque eu não sabia. Aí eu perguntei aos meus colegas o que era “burro”. Aí eles me explicaram na nossa língua que eu era chamado de “burro” porque eu não sabia de nada. Aí eu peguei e fui embora de novo. No outro dia, a mesma mulher foi lá de novo. Conversou de novo comigo, fez oração, me disse: “Bora fazer oração, Deus está escolhendo você”. Aí, pronto! Eu comecei a estudar, comecei a aprender a ler a nossa língua, primeiro, depois o português, aí eu gostei. Aí, não passei mais, não brinquei mais na rua, nem nada. Aí, eu pedi pro papai fazer uma lamparina e eu comecei a estudar alto, na minha casa, amanhã na escola, aí nunca saí mais, não. Eu só queria estudar. Agora eu queria estudar, mesmo! Eu passei pra oitava série só na nossa língua. Aquele pessoal que me chamava de burro ficou todo pra trás. Lá na frente, eu fui ser professor deles. Aí comecei a estudar português. Daí, mesmo, que eu aprendi um pouquinho e saí da aldeia e fui pra Abaetetuba. Comecei a estudar lá e a FUNAI descobriu: “Rapaz, esse índio tá muito inteligente. É bom parar o estudo dele porque, senão, ele vai se formar e vai acabar com a FUNAI”. O que a FUNAI fez? Fez uma armadilha. Fez um documento que saiu do posto da aldeia *Kubēkrākē*. Aí, foi lá na casa da minha mãe: “Seu filho, lá em Abaetetuba, todo dia tá chorando. Não tem roupa, não tem comida. Todo dia tá chorando”. Aí, minha mãe ficou abatida. Doe. Chorou muito: “Não, nunca tratei mal o meu filho. Como é que...? *Kubē* tratou mal o meu filho? Não!” Aí, o pessoal do posto disse pra ela, assim: “Então, quer que seu filho volte?” “Não! Quero que meu filho volte logo!” “Então assine este documento”. Ela botou o dedo, sem saber de nada. E logo, logo, a Federal foi lá me buscar. Aí, pronto! Eu peguei o avião e vim embora. Rapaz, eu saí de lá chorando. Eu queria me formar, mesmo! Eu chorava, chorava, chorava... até chegar a *Gorotire*. De *Gorotire*, eu vim chegar aqui em *Kubēkrākē*. Cheguei em *Kubēkrākē* e perguntei a minha mãe. Aí, minha mãe falou: “Não, é porque eles falaram isso, isso,

isso...”. Eu falei: “Mamãe! Lá eu estou bem, estou estudando. Lá eu como todo dia, eu tenho roupa, eu tenho tudo, eu estou estudando! Isso é armadilha feita pela FUNAI! Aí, peguei a borduna [um porrete] e fui lá, fui bater no posto da aldeia. Assim começou minha luta. Bati nele, na mulher dele também e mandei pra fora. Ele me tirou da cidade e eu tirei ele da aldeia. Ele foi embora. Por aí começou minha luta. Aí depois eu fui lá em Goiânia. Conversei com o Romeu Tuma, naquele tempo do grande delegado da Polícia Federal, Dr. Lincoln. Aí, nós conversamos e ele me disse pra ficar no quartel do exército, lá em Goiânia. Passou um tempo, aí meu pai não queria que eu ficasse muito longe, não: “Volta, logo. Não quero filho meu muito longe. Já doeu demais. Eu acho bom que você volte”. Eu peguei e voltei. Por aí mesmo que eu parei de estudar e passei só a lutar. Depois disso, quando eu saí, fui ao gabinete do presidente da República, ao Congresso Nacional, levar documento. Lá eu me lembrei que as duas mulheres falaram a verdade pra mim, que era pra eu estudar que “mais tarde você vai defender seu povo”. Aí eu lembrava: “Ah, realmente!” Então, é o seguinte: é por aí a minha história, a minha luta. E veio até eu me tornar chefe dos guerreiros, na aldeia. Depois foi, foi, foi... até eu me tornar o Cacique das aldeias. E depois eu saí de *Kubêkrâ-kê* e montei *Môxkârkô* e fiquei lá como cacique. Depois teve eleição de todos os kayapós e eu me tornei líder da Nação *Kayapó*. Depois, eu fui pra Brasília criar e ser membro da “Comissão Nacional de Política Indigenista” e passei a ser o representante do Pará. Então, essa é minha história. É triste, mas eu cheguei a esse ponto. É por isso que hoje eu estou cansado, aguardando. Estou só cuidando da minha esposa, hoje. Espero que ela melhore pra eu retornar, de novo. E espero que a pandemia acabe, também. Aí, eu começo a lutar de novo. Eu continuo Cacique. Eu não entreguei o meu cargo pra ninguém, até agora.

CAC: Muito obrigado, Akiaboro, pela entrevista! Fique à vontade para fazer algumas considerações finais.

AK: Carmen e Joachim, mando um abraço pra vocês, já estou com saudade de vocês, porque, no dia em que eu e o professor Carlos viajamos juntos e encontramos vocês, foi um encontro muito bom. A luta vai continuar. Na pandemia, tudo parou e estamos na aldeia. Quando tudo acabar, nós vamos retornar à luta. Vamos nos encontrar e lutar juntos com essa nova geração que está vindo aí. Um abraço muito forte pra vocês, um abraço para o povo de Guadalajara.

Autoras y autores

Leonardo Astorga Sánchez

Máster en Historia de la Universidad de Costa Rica. Fue investigador del Instituto de Investigaciones Sociales y actualmente trabaja como profesor de la Escuela de Estudios Generales en la Universidad de Costa Rica y es investigador del Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA) de la misma universidad.

Sonia Angulo Brenes

Doctora en Historia con una trayectoria de investigación en temas como la protesta social, la organización laboral, la situación de la clase trabajadora y la memoria histórica. Investigadora y profesora adjunta de la Universidad de Costa Rica desde hace más de diez años.

Roberto Briceño-León

Profesor visitante en la Universidad Federal de Ceará, Brasil, profesor titular de Sociología de la Universidad de Central de Venezuela y director del Laboratorio de Ciencias Sociales, LACSO. Fundador del Observatorio Venezolano de Violencia, OVV. Ha sido profesor de la Universidad Sorbonne-Nouvelle, Paris III y de la Universidad Autónoma de México. Fellow del Saint Antony's College, Oxford University, y del Wilson International Center for Scholars de Washington, DC.

Carlos Augusto Carneiro Costa

Doctor en Letras y Estudios Literarios por la Universidade Federal de Minas Gerais, maestro en Literatura Brasileña por la Universidade de São Paulo y egresado en Letras por la Universidade Federal do Pará. Desde 2014, es professor de Estudios Literarios de la Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, UNIFESSPA, Brasil. Realiza estudios sobre la literatura brasileña contemporánea em perspectiva histórica, enfocando temas como humor, trauma, melancolía, memoria, testimonio, resistencia, derechos humanos, violencia de Estado, ética de la representación y de la responsabilidad. Publicó *Em câmara lenta: gestos de resistência ao terror* (2015). Actualmente, es director de la Facultad de Letras y Educación de la UNIFESSPA así como coordinador del Curso de Letras.

Sara López Cerón

Antropóloga social, investigadora solidaria en Milynali Red.

Carmen Chinas

Profesora investigadora de la Universidad de Guadalajara, México. Ha trabajado en proyectos para la prevención de la violencia; sus líneas de investigación son cultura de paz, desaparición forzada, seguridad ciudadana, prevención social de la violencia. Coordinó en Guadalajara el Laboratorio Visiones de Paz del centro CALAS de 2019 a 2021.

Lisbeth Katherine Duarte Herrera

Politóloga de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Magíster en Ciencias Sociales con especialidad en Desarrollo Municipal por el Colegio Mexiquense A.C. México (Becada por Conacyt). Estudiante de Doctorado en Ciencias Sociales (línea Cultura de Paz), Universidad de

Granada. Docente investigadora de la Facultad de Ciencias Administrativas y Económicas del Tecnológico de Antioquia – Institución Universitaria, Medellín-Colombia.

Darwin Franco Miguez

Doctor en Educación y maestro en Comunicación por la Universidad de Guadalajara. Académico y periodista focalizado en cobertura de desaparición de personas. Actualmente dirige el medio digital independiente ZonaDocs (www.zonadocs.mx).

Christine Hatzky

Catedrática de Historia de América Latina y del Caribe en la Leibniz Universität Hannover, Alemania. Es directora del Centre for Atlantic and Global Studies (CAGS) y codirectora regional del Maria Sibylla Merian Center for Advanced Latin American Studies (CALAS) en Guadalajara (México) y San José de Costa Rica. Entre otras publicaciones, se encuentran *Julio A. Mella. Una biografía (1903-1929)*, publicado en alemán en 2004 y en castellano en Santiago de Cuba en 2008. Su libro *Cubans in Angola: South-South Cooperation and Transfer of Knowledge 1976-1991*, University of Wisconsin Press 2015, fue premiado con el Luciano Tomassini Prize of the Latin American Studies Association (LASA) en 2016.

Akiaboro Kayapó

Líder general de la Nación Kayapó, de la región de Xingu, que abarca los estados de Mato Grosso y Pará. Nació el 10 de julio de 1966. Vive en una aldea indígena de São Félix do Xingu, el municipio brasileño más afectado por la reciente quema de la selva amazónica y también el que más sufre el avance de la explotación minera, maderera y ganadera. Akiaboro cursaba los primeros años de la educación básica brasileña en Abaetetuba, en Pará, cuando la FUNAI

(Fundación Nacional del Indio) le obligó a interrumpir sus estudios como forma de evitar su politización. Su conocimiento de la lengua portuguesa proviene de esta fase. Es un incansable defensor de los derechos de su nación.

Martin Leiner

German Protestant theologian and professor. He holds a Chair in Systematic Theology/Ethics at the Faculty of Theology at Friedrich-Schiller-Universität (FSU) Jena, Germany. He is also the founder and director of the Jena Center for Reconciliation Studies (JCRS).

Mariana Lerchundi

Licenciada en Ciencia Política (UNRC). Doctora en Administración y Política Pública (UNC). Postdoctorada en Ciencias Sociales, Ciencias de la Comunicación, Humanidades y Artes (UNC). Vicecoordinadora de la Licenciatura en Ciencia Política (UNRC). Profesora ayudante de primera en Teoría Política I (UNRC). Investigadora asistente del CONICET (ISTE-UNRC). Miembro de equipos de investigación sobre juventudes, políticas de seguridad y organización colectiva. Directora de equipos de extensión sobre jóvenes y derechos humanos.

Sebastián Martínez Fernández

Licenciado en Filosofía y profesor de Estado por la Universidad de Santiago de Chile, y máster en Estudios Interamericanos de la Universidad de Bielefeld, Alemania. Actualmente trabaja como asistente de investigación del Laboratorio Visiones de Paz: entrelazamiento de paz y violencia en América Latina, de CALAS, proyecto dentro del cual realiza su investigación doctoral sobre las relaciones entre pensamiento conservador y fascismo en los siglos XIX y XX en América Latina.

Joachim Michael

Profesor de Estudios Interamericanos y Estudios Románicos en la Universidad de Bielefeld (Alemania). Es especialista en literatura y cultura audiovisual iberoamericanas y se dedica a los estudios de paz y violencia en Latinoamérica con enfoque particular en violencia cultural y estéticas de paz. Entre las publicaciones recientes están *Angstsprachen. Interdisziplinäre Zugänge zur kommunikativen Auseinandersetzung mit Angst* (Lenguajes del miedo. Accesos interdisciplinarios al debate comunicativo sobre miedo) (2020) y *Ficciones que duelen. Visiones críticas de la violencia en las culturas iberoamericanas* (2018).

Esteban Mizrahi

Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad Nacional de La Matanza. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (1995). Entre 1998 y 2000 realizó estudios de especialización en ciencia política y filosofía práctica en la Universidad de Münster y se doctoró en la Universidad del Salvador (2003). Ha sido consultor del Ministerio de Educación de la Nación, editor de *Diálogo Político*, publicación de la Fundación Konrad Adenauer y director de *Adef. Revista de Filosofía*.

Luis Peña

Docente e investigador del Centro de Estudios sobre la Reconciliación (Jena Center for Reconciliation Studies, Universidad Friedrich Schiller Jena). Vicepresidente de la Asociación Internacional de Estudios de Reconciliación. Colaborador científico de ARCOSUR. Ha sido docente e investigador de la Universidad Humboldt de Berlín y de la Universidad de Leipzig en Alemania, la FLACSO en Quito, Universidad Externado de Colombia. Fundador miembro de la red Geografía Crítica de Raíz Latinoamericana.

Miembro de la red de investigadores del Centro Colombo-Alemán de Estudios de Paz (CAPAZ).

Graciela Pérez Rodríguez

Fundadora de Milynali Red, miembro honorífico del Consejo Ciudadano Estatal de Búsqueda en Tamaulipas, miembro del Comité de Seguimiento del Mecanismo Extraordinario de Identificación Forense (MEIF) a nivel nacional. Recibió el Premio Tulipán por los DH en los Países Bajos 2017.

Evencio Pérez Ruiz

Experto en seguridad física y análisis de riesgo, asesor solidario en Milynali Red.

May-ek Querales Mendoza

Doctora en Antropología por el CIESAS-CDMX y licenciada en Sociología por la FCPyS de la UNAM. Profesora de asignatura en la FCPyS de la UNAM. Sus líneas de investigación son subjetividad, migración y violencia. Es integrante del colectivo Huellas de la Memoria.

Norma Romero Vasquez

Activista mexicana originaria de la Amatlán de los Reyes, Veracruz. Es coordinadora del grupo de ayuda humanitaria “Las Patronas”, el cual alimenta todos los días a los migrantes que pasan a bordo del tren de carga, ahora llamado “La Bestia”. La labor del grupo que encabeza ha hecho que se involucren, ella y su equipo, en la promoción y defensa de los derechos humanos, viajando a distintas regiones de México, así como fuera de él, a dar conferencias y talleres en universidades y distintas instituciones de otra índole. Algunos de los galardones obtenidos a lo largo de sus 21 años de trabajo son: Premio Nacional de DD. HH. “Don Sergio Méndez Arceo” 2013; Premio Nacional de DD. HH.

2013, otorgado por el gobierno de la República de México; Reconocimiento de la Casa Anunciación, del Paso Texas, como Maestras de Justicia.

Sebastián Saborío

Trabaja en la Universidad de Costa Rica, donde es profesor e investigador de la Escuela de Sociología y del Instituto de Investigaciones Sociales. Tiene un doctorado en Sociología de los Fenómenos Culturales y Procesos Normativos de la Universidad de Urbino en Italia y en Sociología de la Universidad Federal de Río de Janeiro en Brasil. Ha sido investigador asociado en la Universidad de Ciudad del Cabo en África del Sur y en la Universidad de Padua en Italia.

