

REFLEXIONES SOBRE LA VIOLENCIA
DESDE AMÉRICA LATINA



Cita este libro

Pérez Nava, D. A. y Burbano García, C. L. (Eds. científicos). (2020). *Reflexiones sobre la violencia desde América Latina*. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Fundación Universitaria de Popayán.

Palabras Clave / Keywords

Violencia, Paz, Pensamiento Crítico, Ciencias Sociales, Filosofía de la Liberación / Violence, Peace, Critical Thinking, Social Sciences, Philosophy Of Liberation.

REFLEXIONES SOBRE LA VIOLENCIA
DESDE AMÉRICA LATINA

Editores científicos

David Antonio Pérez Nava
Claudia Lorena Burbano García



Reflexiones sobre la violencia desde América Latina / David Antonio Pérez Nava, Claudia Lorena Burbano García. [Eds. científicos]. -- Santiago de Cali: Universidad Santiago de Cali, Fundación Universitaria de Popayán, 2020.

232 páginas: ilustraciones; 24 cm.

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN: 978-958-5147-64-5

ISBN (Libro digital): 978-958-5147-65-2

Violencia 2. Paz 3. Pensamiento crítico 4. Filosofía de la liberación I. David Antonio Pérez Nava II. Universidad Santiago de Cali.

SCDD 303.62 ed. 23

CO-CaUSC

JRGB/2021



Reflexiones sobre la violencia desde América Latina

© Universidad Santiago de Cali

© Fundación Universitaria de Popayán

© Bernardo Cortés Márquez, David Antonio Pérez Nava, Anabel Muñoz Trejo, Omar Alejandro Gómez Carbajal, Luis Rubén Díaz Cepeda, Angélica Álvarez Marín, Claudia Lorena Burbano García, Jessica Vanessa Sandoval Acevedo, Mabel Concepción Valencia Mosquera, Willian Fredy Palta Velasco, Sandra Patricia Carvajal Méndez, Julio Herberth Montaña Guezo, Alexander Luna Nieto.
1a. Edición 100 ejemplares

Cali, Colombia - 2020

ISBN: 978-958-5147-64-5
ISBN (Libro digital): 978-958-5147-65-2

Proceso de arbitraje doble ciego:
"Double blind" peer-review

Comité Editorial Editorial Board

Claudia Liliana Zúñiga Cañón
Doris Lilia Andrade Agudelo
Edward Javier Ordóñez
Alba Rocío Corrales Ducuara
Santiago Vega Guerrero
Milton Orlando Sarria Paja
Mónica Carrillo Salazar
Sandro Javier Buitrago Parias
Claudia Fernanda Giraldo Jiménez

Recepción/Submission:
Noviembre (November) de 2020

**Evaluación de contenidos/
Peer-review outcome:**
Diciembre (December) de 2020

Aprobación/Acceptance:
Febrero (February) de 2021



La editorial de la Universidad Santiago de Cali se adhiere a la filosofía de acceso abierto. Este libro está licenciado bajo los términos de la Atribución 4.0 de Creative Commons (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), que permite el uso, el intercambio, adaptación, distribución y reproducción en cualquier medio o formato, siempre y cuando se dé crédito al autor o autores originales y a la fuente <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Índice

Presentación 7

David Antonio Pérez Nava

1. Las determinaciones de la violencia. Un acercamiento teórico-filosófico

a) Hacia una violencia mesiánica. El actor político como catalizador de la violencia en los procesos de transformación social 13

Bernardo Cortés Márquez y David Antonio Pérez Nava

b) La ficción del objeto: una crítica a la función sacrificial del deseo en el mercado 43

Anabel Muñoz Trejo

2. Globalización, modernidad y violencia. Problemas y horizontes

c) Arquitectura, violencia, justicia y paz. La participación en la producción social del espacio como dispositivo de diálogo y consenso desde los oprimidos 63

Omar Alejandro Gómez Carbajal

d) Artivismo y liberación: la función del arte urbano en procesos de pacificación en contextos de violencia extrema 87

Luis Rubén Díaz Cepeda

3. Las herencias de la violencia en Colombia. Sociedad, política y educación

e) La violencia de la exclusión. El lugar social de los afrocolombianos en la educación superior 113

Angélica Álvarez Marín, Claudia Lorena Burbano García y Jessica Vanessa Sandoval Acevedo

f) Explotación sexual comercial. Implicaciones en la identidad de adolescentes mujeres 133

Mabel Concepción Valencia Mosquera

g) Educación para la ciudadanía y cultura para la paz desde los postulados de la pedagogía liberadora 157

Willian Fredy Palta Velasco y Sandra Patricia Carvajal Méndez

h) Huellas del conflicto armado en la educación colombiana 181

Julio Herberth Montaña Gruezo y Adolfo Albán Achinte

i) Aproximaciones conceptuales al sufrimiento humano producido en el marco de la guerra en Colombia 203

Alexander Luna Nieto

Acerca de los autores 223

Presentación

David Antonio Pérez Nava

Con un título parecido al nuestro, Georges Sorel da nombre a sus famosas y controvertidas disertaciones en torno al problema de la violencia, en una Europa sometida a las convulsiones sociales fruto de las luchas políticas que tenían lugar desde por lo menos la segunda mitad del siglo XIX, y ante los presagios que no hacían más que anunciar no sólo la época revolucionaria que llegaría a su cenit con la Revolución de Octubre en Rusia (1917), sino sobre todo la gran devastación continental que significaría la I Guerra Mundial (1914-1918) y su aún más catastrófico corolario, es decir, la II Guerra (1939-1945) que Sorel, muerto en 1922, ya no alcanzaría a ver ni pensar. Del mismo modo que tampoco podría pensar (por ausencia o por deficiencia epistemológica), las diversas luchas de los pueblos periféricos en su afán de alcanzar la emancipación política y la liberación cultural y económica: desde la Revolución Mexicana en 1910 hasta, por lo menos, la Revolución Cubana y la Guerra de Vietnam, pasando por todas las revoluciones, insurgencias, rebeliones, independencias y guerras civiles que tuvieron lugar, en aquellos años, a lo largo y ancho de toda África, Asia y América Latina.

Es en este convulso contexto –fuera de toda duda la determinación violenta de la condición humana y puesto en cuestión el proyecto de la modernidad occidental gracias a su cada vez más evidente “potencia suicida” (patentizada en toda regla a partir de 1945)– que los estudios sobre la violencia se multiplicaron, lo mismo para pensar su dimensión política, económica, socio-cultural o psicológica (así como las formas en que éstas se articulan en un todo complejo y dinámico), que para pensar sus implicaciones en la constitución, individual o colectiva, de la vida humana. Se trataba, en este sentido, de dar cuenta de un fenómeno que se mostraba como inevitable algunas veces y como necesario las otras, pues lejos había quedado la posibilidad de aproximar en los hechos el viejo postulado kantiano de la paz perpetua, que se mostraba –para decirlo en términos del de Königsberg– lógicamente pensable pero

empíricamente imposible. Ni la (in)deseabilidad ni una moralidad unívoca, consecuencia del siempre pernicioso universalismo abstracto (que lo reduce todo a una pretendida visión única que pasa por alto la realidad concreta de los pueblos y los individuos), parecían criterios adecuados para pensar la violencia y sus múltiples manifestaciones, pues rechazar la violencia no borra en modo alguno su existencia.

Pero la estabilidad política engaña tanto a los que desean ver transformaciones que no llegan, como a los que –beneficiarios directos de esa “estabilidad”– buscan que todo permanezca desigual e injusto, pero estable. Así que una vez adormecida la época revolucionaria y las luchas de liberación antiimperialistas y anticoloniales, olvidado el rastro de las guerras mundiales y diluidas (que no desaparecidas) las tensiones internacionales tras la caída de la Unión Soviética y la instauración del discurso triunfalista del “fin de la historia”, la violencia se recluyó una vez más al nivel de la vida privada, de las relaciones interpersonales y de la vida cotidiana, haciendo que la violencia estructural, sus lógicas y su lugar en la configuración de la existencia humana, fueran reducidas (ideológicamente) a una mera anomalía que el capitalismo, la sociedad de consumo y la democracia burguesa tarde o temprano terminarían por superar (lo que como resulta obvio no ha sucedido). El deseo de trascender la violencia (pretensión honesta de todo aquel que apuesta por la reproducción de la vida) se impuso a la necesidad teórica de pensarla e, incluso, a la evidencia misma de su existencia.

Nuestro libro, en ese sentido, más de 100 años después de aquellas *Reflexiones sobre la violencia* (1908) de Sorel, pretende entonces ayudar a llenar el vacío dejado por aquella actitud evasiva. Aproximación humilde, intento tímido, incipiente balbuceo. Pero inspirado por un genuino deseo de comprender un aspecto de la realidad que por más lamentable que parezca (y tal vez justo por eso) no debe ser excluido del pensamiento, menos aún en un subcontinente marcado por la desigualdad estructural, por el fantasma de la violencia política siempre latente y por los rastros de una violencia pasada que inevitablemente deja una marca indeleble en la vida de los pueblos. La historia de América Latina es, también, la historia de sus violencias, de sus heridas y de su (in)capacidad para sanarlas. Y es menester estudiarlas y comprenderlas si lo que se quiere es evitarlas en algunos casos,

resolverlas en otros y asumirlas en el resto, porque erradicarlas escapa totalmente a la imperfección humana. La construcción de la paz es siempre inestable, caprichosa y efímera, pero no por ello deja de ser una digna y necesaria aspiración de la especie que exige, como es natural, pensar sus condiciones, sus contradicciones y sus obstáculos.

Este libro, entonces, con todas sus limitaciones, está dividido en tres momentos perfectamente diferenciables los unos de los otros, pero al mismo tiempo profundamente interconectados. Primero, se trata de un acercamiento filosófico a la violencia que, como tal, busca descifrar la esencia de la cosa, o como diría Aristóteles, sus primeras causas; en este caso en particular de la violencia política, su lógica y los diversos modos en que aparece o se manifiesta. En segundo lugar, estamos ante el intento de dilucidar las formas de la violencia bajo su determinación en la modernidad capitalista, caracterizada ésta por ser un proyecto dominador y excluyente que, justo por serlo, niega todo aquello que no se ciñe a su modelo económico, epistémico, cultural, estético o histórico. Finalmente, intentamos describir y comprender, a través de los aportes de un amplio grupo de estudiosos, las múltiples manifestaciones de la violencia en la sociedad colombiana, sometida como muchas en nuestro continente a una violencia sistemática lo mismo bajo su forma política (la guerrilla, el Estado y la disputa por las instituciones), económica (con el narcotráfico y la prostitución como dos de sus expresiones) o cultural (el racismo y las diversas formas de violencia epistémica), las cuales deben entenderse no como formas independientes y aisladas, sino siempre bajo la idea de una articulación dialéctica.

El lector juzgará, desde luego, hasta qué punto hemos sido capaces de dar cuenta de aquello que nos hemos propuesto en cada caso, y decidirá, también, si algunas de las hipótesis propuestas y las respuestas ofrecidas a lo largo de estas páginas, le son útiles para desarrollar nuevas y mejores problematizaciones. Por nuestra parte, sin embargo, queda la consciencia de nuestro compromiso con un pensar situado, que busca responder a los problemas y a las exigencias de nuestro tiempo y espacio, y que intenta echar mano (siempre críticamente) tanto del instrumental hermenéutico que proporciona la tradición occidental a la que sin duda –para bien o para mal– también pertenecemos, como aquel

Reflexiones sobre la violencia
desde América Latina

que brinda el que para nosotros es muestra viva de lo mejor de nuestro pensamiento: la mundialmente reconocida filosofía de la liberación latinoamericana, a la que –buscando ser genuinos discípulos– no asumimos como un todo monolítico y dogmático, sino como punto de partida en el complicado proceso intelectual de explicar lo real. Éste es el fin, aquellos sólo los medios.

1.

***Las determinaciones de la violencia.
Un acercamiento teórico-filosófico***

Hacía una violencia mesiánica.

El actor político como catalizador de la violencia en los procesos de transformación social

Bernardo Cortés Márquez
David Antonio Pérez Nava

Resumen. En el campo de la teoría no es lícito confundir lo deseable con lo posible, pues la realidad exige una comprensión basada en sus genuinas determinaciones, no en nuestras pretensiones. No podemos ignorar, entonces, que los grandes procesos de transformación social precisan (y lo han hecho siempre) de la potencia creativa, aunque dolorosa, de la violencia bajo su forma política. En este sentido, toda la violencia transformadora o revolucionaria que se despliega cuando un sector del pueblo se levanta en contra de un gobierno que ha hecho del “estado de corrupción” la regla, debe ser pensada en los márgenes de lo político y de su lógica interna, en la medida en que toda opción política –en tanto opción genuinamente aglutinante, representativa, hegemónica– es siempre una posibilidad que se construye, una opción constituida por un actor político determinado, de un modo y en un momento determinados, y en circunstancias también determinadas. Se trata del pueblo en su conformación mesiánica (una conformación que no puede pensarse ni entenderse sino en tanto hecho histórico y político) y de la violencia que éste despliega para construir un orden hecho a su imagen y semejanza.

Palabras clave: violencia política, violencia mesiánica, pueblo, hegemonía, actor político, liderazgo, mesianismo, revolución.

Abstract. A theoretical approach should forbid mistaking the desirable with the possible, as understanding reality requires comprehension of its genuine determinations. We cannot ignore how social transformation processes have always required the creative, albeit painful, power of violence in its political form. The revolutionary violence that unfolds when the people rise against a government that imposes a "state of corruption", must be thought about in the context of internal politics, as every political option (a genuinely binding, representative, hegemonic option) is a possibility constructed by a political actor, in specific ways, moment, and circumstances. We discuss the people in a messianic conformation which can only be understood as a historical and political fact, and the violence deployed to build an order made in its image and likeness.

Keywords: political violence, messianic violence, people, hegemony, political actor, leadership, messianism, revolution.

Una histórica búsqueda de liberación persiste al interior de los pueblos latinoamericanos, una exigencia permanente por instituciones que atiendan las problemáticas de una población casi siempre sometida, excluida y explotada. Motivados por este hecho, por esta persistencia, la historia de nuestro subcontinente está plagada de movimientos que vieron en el uso de la violencia la vía para la transformación del orden establecido, considerado injusto. Desde por lo menos las guerras de independencia, la consolidación formal de los regímenes republicanos y hasta la existencia defectiva de unas democracias siempre en riesgo de dejar de serlo, la violencia es impulso envolvente, potencia latente, fuerza motriz que muestra como ninguna otra las contradicciones de un sistema, y que también como ninguna otra abre o cierra posibilidades para su reconciliación histórica.

La violencia bajo su forma política, en este sentido, aparece como no determinada por su (in)deseabilidad, sino más bien por el momento presente, es decir, por las circunstancias que la muestran o no como necesaria, viable y pertinente. La violencia es, de esta manera, consustancial a la existencia humana en tanto existencia inestable y contradictoria (que no avanza siempre hacia mejor, como pensaran equivocadamente Immanuel Kant y los modernos ilustrados), y con más razón, consustancial a comunidades políticas que como inevitablemente han sido, son y serán las nuestras –las humanas–, se desarrollan a partir de la oposición y el enfrentamiento (más o menos velado, más o menos hostil, más o menos directo en cada caso) de individualidades y grupos que no sólo difieren en cuanto intereses, métodos y proyectos, sino que también, y sobre todo, poseen una concepción del mundo y del ser humano que no sólo es diversa, sino frecuentemente antagonica.

La historia de América Latina es, pues, la historia de sus pueblos en lucha, y con ello es la historia de la violencia política, sus formas y sus determinaciones. En lo que toca a épocas recientes, por ejemplo, a partir de los años 50 del siglo pasado, los distintos movimientos guerrilleros continentales concibieron a la vía armada como la herramienta fundamental para la consecución de sus objetivos políticos, y aunque dicha estrategia (bajo el modelo guerrillero de entonces) sería efectiva sólo en algunos casos (como en Cuba y Nicaragua, aunque según ciertas particularidades bien específicas), en el resto de sus manifestaciones latinoamericanas dichos intentos se verían frustrados (y muchos de ellos lo estarían desde

su nacimiento mismo), quedando sólo como remanentes de una forma de lucha que permanecería, sí, en abierta beligerancia contra el Estado, pero que nunca lograría convertirse en una opción política popular, viable, para las grandes mayorías en su aspiración de transformación social (en este sentido, probablemente el caso más paradigmático sea el de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia).

En el caso de México, su revolución iniciada en 1910 vendría a poner de manifiesto la importancia política de la violencia, y su largo proceso de institucionalización evidenciaría durante décadas, las tensiones creativas y las contradicciones que son propias de todo proceso de transformación social, pero que fueron también el origen del enorme conjunto de cambios que no sólo modificaron las relaciones de poder y propiedad al interior del país, sino que lo convirtieron, como diría Fidel Castro en 1955, en el gran privilegio de América, o mejor, en el referente político, económico y sobre todo cultural del continente. Es aún en este contexto (muy distinto al del resto de los países latinoamericanos que no pasaron por un momento revolucionario semejante) que hay que situar el levantamiento tardío, en 1994, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) –que surgiría con la doble herencia de la importantísima, aunque no siempre bien conocida y valorada, Revolución Mexicana; y del muchas veces sobrevalorado movimiento guerrillero de la izquierda socialista de la segunda mitad del siglo XX–, el cual, si bien no ha abandonado del todo el modelo de la vía armada, su debilidad política lo ha obligado a girar hacia otras formas de lucha y organización que se distancian cada vez más de la idea de la “toma del poder”, del Estado y de sus instituciones; hecho que, a nuestro juicio, contribuye aún más a ese debilitamiento y provoca, en consecuencia, que esta singular forma de “zapatismo” diluya casi toda posibilidad de ser una opción política genuinamente popular, masiva, para el grueso de la población mexicana, que es a final de cuentas quien define siempre el curso de las transformaciones sociales, no la izquierda académica –inclinada con frecuencia a pensar lo deseable, pero no lo real y posible– ni los movimientos sociales excesivamente determinados ideológicamente.

Ahora bien, la violencia institucional que los llamados gobiernos neoliberales han ejercido en buena parte de América Latina desde

por lo menos la década de 1970, ha terminado por convertir al Estado en un poder corrupto encabezado por una élite que desde las instituciones establece una relación de dominio sobre las mayorías, ejerciendo así una violencia sistemática (social, política y económica, desde luego, pero también epistémica) que impide el libre y pleno desarrollo de las potencialidades de un pueblo, pero también dificulta (más allá de las dificultades mismas – para nosotros muy obvias– que semejante objetivo entraña) la conformación de una especie de “unidad entre los oprimidos” que sea capaz de aglutinarlos a todos en un proyecto que los satisfaga igualmente a todos. Estamos, en ese sentido, ante una comunidad política fragmentada que, por si fuera poco, no puede nunca dejar de estarlo, más allá de las posibilidades (esas sí reales) de la construcción política de hegemonía.

Desde esta perspectiva, entonces, toda la violencia transformadora o revolucionaria que se despliega cuando un sector del pueblo se levanta en contra de un gobierno que ha hecho del “estado de corrupción” la regla, debe ser pensada en los márgenes de lo político y su lógica interna, en la medida en que toda opción política –en tanto opción genuinamente *aglutinante*, representativa– es siempre una posibilidad que se construye, una opción constituida por un actor político determinado, de un modo y en un momento determinados, y en circunstancias también determinadas. Se trata del pueblo en su conformación mesiánica; pero una conformación que no puede pensarse ni entenderse sino en tanto hecho histórico y político.

1. Reflexiones sobre la violencia en torno a Walter Benjamin

Walter Benjamin, en su ensayo titulado *Para la crítica de la violencia* (1921), distingue entre la “violencia mítica”, es decir, aquella que aplica el Estado para conservar el derecho vigente (la violencia institucional o sistemática de la que hemos hablado antes), y la “violencia divina”, que precisamente consiste en la deposición de ese derecho sin que ello signifique la existencia de un fin u objetivo determinado. En este mismo sentido, en sus muy famosos esbozos conocidos genéricamente como *Tesis de filosofía de la historia* (1940), nuestro pensador trae a cuenta una vez más aquel aspecto revolucionario, transgresor del orden dado, pero ahora bajo la caracterización de un elemento teológico que es el mesianismo, es decir, un tiempo de salvación y liberación que interrumpe el tiempo de la dominación.

Es este elemento mesiánico así entendido el que nosotros deseamos extraer de Benjamin, porque implica, en nuestra particular lectura, la alusión a una concepción paradigmática del actor político de liberación: el mesías. Partiendo de este hecho, y en diálogo abierto con la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, buscamos ampliar la comprensión de una cierta violencia inherente a lo político (la que denominamos mesiánica y de liberación), pero no sólo para pensar la interrupción de aquella violencia que conserva el derecho vigente de un Estado dominador (la ya referida violencia mítica benjaminiana), sino para pensar y proyectar la construcción misma de una política que logre instaurar una "nueva paz" que, sin embargo, *nunca* está exenta de otras formas del ejercicio de la violencia. De esta manera, para nosotros, la concepción misma de la paz exige ser transfigurada, repensada, pues ésta tiene como fundamento aquella irrupción revolucionaria o transformadora que tiene sentido sólo en la medida en que un actor popular que se ha configurado mesiánicamente, está en posibilidad de presentarse como sujeto mismo de la violencia. La paz no es, según esta concepción, un estadio al que se arriba, sino el momento vacilante en el largo y complejo despliegue de la dinámica política.

Nuestra hipótesis es, pues, que el actor mesiánico (que no es mera irrupción fruto del espontaneísmo, sino construcción política) es en realidad el único que puede enfrentarse a la violencia conservadora (mítica) del Estado, y que con su particular violencia (que es popular, liberadora) puede abrir el camino a una paz que no está exenta de enemistad y antagonismo, pues esta implica la consolidación de un nuevo derecho que es en realidad una nueva manera de reportarse con la vida. O dicho de otra manera: el actor de la violencia mesiánica es aquel que al mismo tiempo que se enfrenta y destruye la violencia que conserva un derecho, se halla en la encrucijada de la construcción de uno nuevo y en el proceso de reconstitución del espacio necesario para garantizar las condiciones óptimas de un proceso de paz que ha emanado directamente de una violencia popular y legítima, la cual responde a intereses que no son nunca, aunque se desee, los de la comunidad como un todo. Esta paz, en este sentido, significa una canalización o reconducción de la violencia en su término mesiánico, es decir, es violencia destituyente que logra, en aparente paradoja, constituirse en persistencia sin perder su negatividad, esto es, su elemento crítico o su potencia destructiva de lo viejo: al mismo tiempo que canaliza la violencia destructiva y revolucionaria, intenta no cerrarse en una escatología que en nombre de la nueva

paz ejerza una violencia conservadora, es por ello que busca hacer de lo político el nuevo cauce de la violencia; sin que eso signifique que destierre de sí, en su instituirse, todo ejercicio posible de ella.

La violencia que ejerce el orden y el derecho dominador para su propia conservación, no es de la misma sustancia que la violencia que en su proceso de institución (y nótese claramente aquí que se trata justamente de un proceso, un despliegue, no de una obra acabada a la manera del "orden vigente") puede y, frecuentemente, debe ejercer en su defensa el proyecto liberador que ha irrumpido mesiánicamente.

1.1. Para una apertura a la política latinoamericana

Como indicamos líneas arriba, Benjamin contrapone a la violencia del Estado que conserva el derecho una "violencia divina", que no funda ni conserva derecho alguno, sino que es pura e inmediata. Sin ser medio para un fin la "violencia divina" es pura manifestación fulminante, que no tiene destino jurídico alguno, sino que destruye, interrumpe, la violencia conservadora:

Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye: si aquella establece límites y confines, ésta destruye sin límites; si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquella es tonante, ésta es fulmínea; si aquella es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre [...]. El juicio de Dios golpea a los privilegiados, levitas, los golpea sin preaviso, sin amenaza, fulminantemente, y no se detiene frente a la destrucción (Benjamin, 2012, p. 117).

Pero, ¿qué forma adopta esta violencia divina o pura que se encuentra fuera de todo derecho y que no tiene en este su finalidad? ¿Hacia dónde se conduce? ¿Tiene relación alguna con lo político o está más allá de ello? Como su propia definición lo dice, la violencia divina es la forma paradigmática y extrema de la violencia revolucionaria, no va hacia ningún fin, sino que es pura manifestación en la que medio y fin intercambian lugares. En su *Estado de excepción*, Agamben nos indica:

Esto es lo que Benjamin sugiere inmediatamente después, evocando el tema de la violencia que, en la cólera, no es nunca un medio sino solamente manifestación (*Manifestation*). En tanto que la violencia que

es medio para la posición del derecho no abandona nunca su propia relación con éste y asienta así el derecho como poder (*Macht*) que permanece "íntimamente y necesariamente ligado a ella", la violencia pura, por su parte, expone y corta el nexo entre derecho y violencia y puede aparecer entonces al fin no como violencia que gobierna o ejecuta (*die schaltende*), sino como violencia que puramente actúa y manifiesta (*die waltende*) (Agamben, 2007, p. 118).

¿Qué sería entonces una violencia, una potencia, sin derecho, sin ley, sin *potestas* constituida, que únicamente se manifiesta? ¿Es posible? Según lo dicho, podríamos caracterizar la violencia divina benjaminiana como una forma radicalmente anárquica y nihilista de la insurgencia que supuestamente no exige derecho alguno, ni pretende por principio ser incluida en un nuevo ordenamiento jurídico; es puramente destructiva. En su descripción, Agamben se acerca a una respuesta cuando se remite a una expresión del mismo Benjamin, aquella que indica que "una escritura sin su clave, no es escritura, sino vida"¹, es decir, un acto político que no se traduce en nuevos derechos no es una *potestas*, sino pura *potentia*. La vida después del derecho, sin derecho, anterior e irreductible a él, es lo que en todo caso quedaría expresado en la violencia divina, lo que parece mostrar la misma esencia incumplida del poder que se manifiesta cuando se ejerce la violencia para conservar un derecho vacío de contenido como ocurre en el estado de excepción. ¿Qué sucede entonces con la violencia pura que la violencia divina expropia del derecho? Porque no hay nunca una violencia huérfana, pues la violencia divina surge siempre como fuerza destituyente, destructiva, es decir, en íntima relación a una violencia mítica o conservadora a la cual se opone y se enfrenta; es por eso que se debe de algún modo a ella, porque a ella debe su fuerza y su sentido, se lo expropia.

La política, pues, que sin la presencia del derecho se revela como pura vida o la violencia divina que no tiene ninguna pretensión de instaurar otro derecho, no escapa para nada al ámbito de gravitación de este; por el contrario, postular esta violencia divina o esta vida política sin derecho nos arrastra a la posibilidad de la refundación del derecho mismo desde los ámbitos más orgánicos y materiales siempre presentes antes de su formulación en ley. Cuando Agamben estudia la vida monástica de los franciscanos para mostrar un ejemplo en donde una vida (en este caso la

¹ Véase el tema en Agamben, 2007, pp. 219-221.

vida de Cristo) que entra en conflicto con la ley da lugar a una forma paradigmática en la que la vida se confunde con el derecho en tanto comienza a regirla, a ser *regula*, no hace sino mostrar también de forma indirecta la íntima relación entre la vida y el derecho, relación en la que ambos entran en una dialéctica en la que si bien la vida no suprime al derecho, es posible aspirar a un momento en el que lo refunda, donde la vida misma se vuelve derecho y el derecho una forma de vida. Si esto es correcto, en realidad no existe una vida, y de alguna manera una violencia, que no ronde nunca la constitución de un tipo de derecho:

No podría decirse con más claridad que cuando es una vida (la vida de Cristo) la que provee el paradigma de la regla, entonces la regla se transforma en vida, se convierte en *forma vivendi et regula vivifica*. El sintagma franciscano *regula et vita* no significa una confusión de regla y vida, sino la neutralización y la transformación de ambas en una "forma de vida" (Agamben, 2013, p.153).

Al final, aunque Agamben inserte aquí la precisión de que el sintagma *forma vivendi o regula vivifica* no es una confusión de ambos elementos, la vida y regla el hecho es que ambas se encuentran profundamente implicadas.

Ahora bien, dicho lo anterior, aún debemos remontarnos a un ámbito más fundamental de aquella materialidad que resulta ser la fuente paradigmática de todo posible derecho o regla. Es así que sería prudente cuestionarnos por el actor que reclama o ejerce esa violencia pura que no se inscribe en el derecho vigente y dominador. Si se manifiesta un actor político que expropia la potencia del derecho y es capaz por ello de acceder a una violencia pura con la cual se enfrenta a él, esta violencia se halla siempre ante la posibilidad de una encarnación que convierta la violencia divina en mesiánica. Una encarnación no sólo de la violencia, sino del pueblo de los oprimidos que se identifica con ella y al hacerlo busca a través de esta la posibilidad de transgredir el derecho que, de otra manera, pretende también expropiar la violencia, pero en caso de los oprimidos que la portan de manera negativa en su perjuicio. Esta concepción la planteamos a partir de la alusión que Benjamin hace a la figura del gran criminal:

Y que la violencia, cuando no se halla en posesión del derecho a la sazón existente, represente para este una amenaza, no a causa

de los fines que la violencia persigue, sino por su simple existencia fuera del derecho. La misma suposición puede ser sugerida, en forma más concreta, por el recuerdo de las numerosas ocasiones en que la figura del “gran” delincuente, por bajos que hayan podido ser sus fines, ha conquistado la secreta admiración popular. Ello no puede deberse a sus acciones, sino a la violencia de la cual son testimonio (Benjamin, 2012, p. 104).

Es curioso que Benjamin no haya tratado aquí la cuestión del rebelde político, del partisano², o mejor aún la figura del mesías que en la Palestina del siglo I variaba de líder guerrillero al imaginario del soberano justo. En todo caso, si existe una identificación³ con el criminal por situarse ambos en la exterioridad del derecho, más aún podría existir una canalización de la violencia revolucionaria en un actor político, y no sólo por la transgresión al orden que este comete y que es lo que produce la simpatía de la multitud, sino por la encarnación –en su exigencia de justicia– de la esencia del derecho que el orden injusto y dominador incumple, suspende, en el estado de excepción.

Podemos decir, entonces, que el actor mesiánico, cuando aparece, comienza a recuperar y a encarnar el derecho que ha perdido su cifra, que no es escritura, es decir, que es vida, mera potencia que accede a la violencia pura desde la negatividad del derecho; potencia que clama justicia, que inaugura una relación material más allá del Estado. La violencia mesiánica, en este sentido, es la que ha sido encarnada en un mesías, en un actor político singular-popular, que no está fundada en su relación de constituir derecho (aunque puede o no hacerlo), sino que estrictamente se funda en la relación con un *nomos* encarnado, no con una figura o una persona en particular, sino en la relación misma del pueblo con el catalizador mesiánico en el que se reconoce. Ahí se encuentra el eslabón de la violencia.

² Sobre la cuestión del partisano véase Schmitt (2013).

³ E. Laclau se percató de este aspecto en Benjamin y nos explica en la *Razón populista*: “Walter Benjamin evoca la atracción popular por el criminal, por el bandido. El motivo de esta atracción surge de la posición de exterioridad del bandido respecto al orden legal y de su desafío a este. Como cualquier tipo de sistema institucional es inevitablemente, al menos de un modo parcial, limitante y frustrante, existe algo atractivo en cualquier figura que lo desafíe, cualesquiera que sean las figuras y formas de dicho desafío. Existe en toda sociedad un reservorio de sentimientos anti *statu quo* puros que cristalizan en algunos *símbolos de manera relativamente independiente de las formas de su articulación política*” (Laclau, 2010, p. 156).

La clave oprimida del derecho que es la justicia, debe encarnarse en el actor político de liberación, en el sujeto viviente que se manifiesta. En él derecho y vida entran en una ósmosis y desde él el derecho vigente y escrito debe volverse vida; en este sentido, más que tratarse de otro derecho se trata en realidad de actores que buscan darle otro cumplimiento y otro uso. El Estado y el poder en las circunstancias actuales de América Latina, por ejemplo, teme no tanto a la violencia radical que aparentemente no tiene como fin el derecho (aunque como ya se ha dicho, incluso las posiciones aparentemente más anárquicas orbitan siempre hacia él, incapaces de evitar el momento de institucionalización que a todo proceso político es propio), sino sobre todo al movimiento político –y a la violencia que este puede desplegar, queriéndolo o no– que busca explícitamente fundar otro derecho. El poder se resiste, entonces, a la enemistad que se manifiesta ahí en donde hay quienes amenazan su estabilidad y buen funcionamiento, pero estos no representan realmente un riesgo para sus instituciones cuando no constituyen derecho, ni como aspiración ni como proyecto; este es el caso de la cuestión de las autonomías y las llamadas luchas por el territorio, de los movimientos particulares con reivindicaciones particulares, que son algo así como monasterios dentro de un Estado, dentro de un ordenamiento, pero que no representan una transgresión real para su existencia. Lo que en verdad teme el poder, un gobierno que se ha constituido bajo el signo de la dominación, es la encarnación de la violencia popular en una violencia mesiánica que quiera y busque proceder sobre el todo, sobre la totalidad y transformarla. Se trata de dos consistencias completamente distintas.

De esta manera, el actor político popular que ha logrado, frente a la violencia del Estado dominador, unificar y unificarse como bloque de los oprimidos, genera una organización con la que el pueblo que sufre la opresión se potencia desde sí para adoptar una forma mesiánica del liderazgo (un movimiento, partido u actor singular-popular), con la cual *encarna* las exigencias de los sectores populares y los unifica hacia la construcción del denominado nuevo orden. Este actor mesiánico funciona, como se ha indicado ya, como catalizador de aquella potencia que es la violencia primordial que los oprimidos guardan por ser la excepción originaria al orden. Es decir, antes de que exista manifestación alguna de una violencia que responda a la violencia que viene de las instituciones dominadoras, existe una subjetividad que porta dicha violencia en carne propia; pero para que dicha negatividad pueda desplegarse como violencia

política (violencia revolucionaria) primero tiene que configurarse como actor político y, en consecuencia, la violencia que desata como violencia mesiánica.

Los procesos revolucionarios, en este sentido, son mucho más que meras irrupciones violentas (a la manera de una violencia pura, como la pensaba Benjamin), espontáneas y efímeras; son el proceso de reconfiguración de las fuerzas político-populares que se dirigen hacia la constitución de un bloque hegemónico capaz de llevar a cabo, consolidar y defender los cambios sustanciales deseados colectivamente; esto es, capaz de abrir un cisma en el derecho vigente –que se experimenta injusto– y abrir un horizonte de transformación que prefigure y a su modo consume el surgimiento de uno nuevo. La violencia revolucionaria, desde esta óptica, no puede reducirse nunca a la forma de la violencia pura, pues su forma más acabada está en la violencia mesiánica y en el liderazgo aglutinante que a esta caracteriza. A la idea de la violencia pura, en todo caso, se ajustan las formas particulares de la rebelión y la revuelta, que no es que no aspiren nunca a un nuevo ordenamiento del derecho, sino que por sus propias características nunca lo logran: los que participan en ellas lo anhelan, es cierto, aunque sea al nivel intuitivo de aquel que al padecer directamente la negatividad del sistema, sabe que es preciso, necesario y deseable otra cosa, sea esta la que fuera y se constituya del modo que sea. Las revoluciones, en cambio, es decir, los genuinos procesos de transformación social, se hallan siempre emparentados con la violencia mesiánica, con sus actores y con sus formas particulares de organización para la lucha: el difícil camino de la transformación, exige siempre una forma mesiánica de liderazgo sin la cual no puede desplegarse hasta sus últimas consecuencias.

Reflexionemos, pues, en la especificidad de esa dinámica de constitución de una tal violencia realmente transformadora, mesiánica, así como en las implicaciones y determinaciones que su conformación implica.

2. Sobre la constitución legítima del actor político y su violencia política liberadora

En el comentario que realiza del ya citado *Para la crítica de la violencia* de Benjamin, Enrique Dussel presenta una estructura

de la política que parece inspirarse en las categorías de Antonio Gramsci. Ahí enmarca su comprensión de la violencia:

En el caso de que un "bloque histórico en el poder" ejerza el gobierno hegemónicamente cumpliendo con los intereses de los ciudadanos, el consenso (fundamento de la legitimidad) permite la paz social (al menos en principio y precariamente), y no hay por lo tanto violencia. Cuando un grupo social, del bloque social de los oprimidos (del pueblo), cobra conciencia de que sus intereses no se cumplen en el proyecto político vigente, o que ciertos derechos que van descubriendo los oprimidos no son reconocidos por los grupos dirigentes, entran en disidencia gracias al *consenso crítico* de los oprimidos (o las víctimas). Se rompe así el consenso social y se perturba la paz social. El "bloque histórico en el poder" no conoce (o reconoce) los *nuevos* derechos que los disidentes defienden. Usa entonces la coacción policial contra los *nuevos* derechos y dicha acción es violenta (Dussel, 2015, pp. 214-215).

Para Dussel, según vemos, existe violencia cuando se transgreden o coaccionan los derechos del otro. Frente a esto los oprimidos entran en disidencia contra los dominadores, ejerciendo una "fuerza" que no debe ser entendida, según nuestro autor, como violencia, sino como "coacción legítima de liberación":

Esa acción disidente, con conciencia de ejercer *nuevos* derechos, puede ser aun una coacción (o una "fuerza": *Kraft* la llama Benjamin) con medios proporcionados a la violencia que sufren los oprimidos por los grupos dominantes. La *coacción legítima* de liberación, revolucionaria, no es violenta, aunque en ciertos casos [...] pueda ser armada, y que tampoco todavía es *legal* (porque no se ha instaurado un orden *nuevo* jurídico) (p. 215).

Ante semejantes afirmaciones, nosotros deseamos profundizar en las estructuras en que se inscribe la violencia según el pensamiento de Dussel, sobre todo porque consideramos necesario enriquecer la comprensión política de la violencia. Comencemos esta reflexión. En primer lugar, en el "orden dominador vigente" aquellos derechos por los cuales se levanta el oprimido contra ese poder no existen legalmente, sino que lo que irrumpe en el orden es una exigencia que no tiene la forma de derecho y, en consecuencia, es necesario registrar este momento de negatividad, pues aparece anterior a él y transita entre la forma de exigencia y la disidencia "ilegal"

—sin embargo legítima— frente al orden dominador. El reclamo de derechos aún no reconocidos legalmente, pero exigidos legítimamente, da cuenta de un punto de partida, ciertamente exterior, necesariamente negativo de los derechos mismos, y en donde la legitimidad se encuentra rosando el problema de la violencia. No obstante, la legitimidad no se opone simplemente a la legalidad, pues ambas se encuentran unidas como parte de la dialéctica en la que legitimidad y legalidad son propiedades de una misma lógica política, como Agamben ha afirmado:

Entendemos que legitimidad y legalidad son las dos partes de una única máquina política, que no sólo nunca deben aplanarse la una sobre la otra, sino que además siempre deben quedar de algún modo operantes para que la máquina pueda funcionar (Agamben, 2013b, p. 14).

El tema de la violencia, creemos, va adjunto a esta cuestión. En la estructura más íntima de lo político no es que ocurra una no-violencia y una violencia como tal que se enfrentan, sino dos modalidades distintas de la misma sustancia. Una violencia que se ejerce desde la forma del derecho frente a una violencia expresada en la forma de la legitimidad que, sin embargo, tiene un reporte directo con un derecho otro. Comprendemos, en este sentido, el deseo de Dussel de precisar que la acción liberadora, aun cuando puede ser armada, no es violenta según la acepción negativa del término (como coerción del derecho del otro), pues tiene de fondo el "derecho" del oprimido en cuanto otro. Sin embargo, en este punto tendríamos que precisar que existe, entonces, una confrontación entre dos modalidades del derecho, el vigente y el que reclama desde la legitimidad unos potenciales derechos, y por lo tanto se trata de dos manifestaciones políticas de la violencia.

Además, para nuestro filósofo de la liberación, el nuevo orden que se ha de instaurar no está fundado en la violencia, sino en el "consenso crítico de los oprimidos", pero es necesario reconocer, primero, que existe una "violencia primordial" en todo levantamiento o transgresión política al orden vigente, aun cuando no se incurra necesariamente al acto de tomar las armas y liquidar al enemigo. Y segundo, que esa transgresión, sea cual sea el nivel de violencia que desarrolle, es cierto que lleva implícito un carácter "destructivo" del viejo orden, de su derecho opresor o de alguno de sus aspectos, de sus prácticas injustas, y se despliega como acción para derrotar y replegar políticamente al adversario dominador; pero

también implica un cierto elemento "constructivo" en el que ese "consenso crítico de los oprimidos" se construye no como un ejercicio ideal de la razón, sino como resultado de la pugna entre los diversos actores críticos que se disputan la hegemonía y que, como es natural, también aparecen entre sí como adversarios. Ni el constitucionalismo triunfante de la Revolución Mexicana, ni el Movimiento 26 de julio de Fidel Castro –para citar algunos–, obtuvieron de suyo la hegemonía política que les permitió asumir posteriormente el protagonismo revolucionario que efectivamente alcanzaron, sino que fue fruto del enfrentamiento casi siempre violento –y posterior derrota política, moral o militar– con otras fuerzas igualmente críticas al orden de dominación.

La negatividad de los oprimidos en sus exigencias frente al Estado, entonces, los coloca en una consistencia transgresora del derecho vigente y positivo –en el que se ampara una clase opresora–, por lo que su irrupción misma implica ya aquella "violencia primordial" que hay que comprender en lugar de pretender borrarla como elemento de lo político, lo que ocurre cuando, como lo hace Dussel, la violencia es comprendida bajo una acepción únicamente despectiva, negativa, con respecto a una idea de lo político desde los oprimidos, donde la aparente legitimidad ética de una causa parece borrar del fenómeno de la violencia el carácter antagónico que le aparece al insertarse en lo político. La idea misma de la "coacción legítima", a nuestro juicio, resulta entonces superflua o limitada, en la medida en que la impronta ética –siempre abstracta– que la inspira y que la distingue de la violencia en la concepción dusseliana, corre el grave riesgo de diluir su dimensión amplia y compleja, profundamente política, en cuanto a los medios de los que se echa mano, en un proceso político transformador, para alcanzar los objetivos propuestos, potenciar su fuerza revolucionaria y consolidar una opción de futuro sobre las otras que necesariamente el proceso mismo genera. El levantamiento, la irrupción de los oprimidos en contra del derecho dominador, no se efectúa nunca bajo la forma de un bloque monolítico, y en eso reside justo su dimensión más política.

En la política, pues, se vence al adversario mediante diversas vías en las que la violencia se ve aplicada en diferentes grados, pero cuyos actos no están nunca exentos de ella. No puede existir la política sin esta dimensión. Por el contrario, canalizar la fuerza destructiva de la violencia es el propósito de la política. Ya Chantal Mouffe⁴

⁴ Cfr. Mouffe. (2014).

ha mostrado que la lógica amigo-enemigo, el antagonismo, no puede ser simplemente eliminada, sino más bien sublimada en un *agonismo* en el que se pasa del enemigo a muerte al adversario que es combatido garantizando su derecho al disenso.

La intención de Dussel de no denominar violencia al acto de transformación de los oprimidos, creemos, no niega el carácter destructivo de la irrupción transformadora, pero la perspectiva ética que la motiva limita la comprensión y dificulta aceptar la violencia que subyace al ejercicio político y de la cual surge todo posible actor mesiánico. Semejante procedimiento produce que la concepción de la acción de los oprimidos no esté inserta plenamente en lo político, sino que se coloca desde una exterioridad ética en donde la legitimidad se piensa ya otorgada completamente por el sentido ético que se le atribuye; aunque lo cierto es que una acción política legítima no está *a priori* ya constituida del todo, sino que debe construirse políticamente y, durante su construcción, se despliegan manifestaciones claras de violencia que no tienen siempre como único destinatario al derecho y al orden vigentes. Es sobre todo en este sentido, pensamos, que debe reflexionarse más a profundidad el pasaje de la ética a la política que la obra de Dussel lleva a cabo⁵.

Ahora bien, no se trata únicamente de establecer una distinción entre el acto legítimo de la insurrección popular y la violencia legal con la que el Estado domina, reprime o suspende el derecho del otro (monopolio de la violencia), pues aún en esta distinción el trasfondo es el ejercicio de una *fuerza*⁶, de un poder que en caso de instituir un nuevo orden con pretensión de mayor justicia, violenta los privilegios y el viejo paradigma de gobierno que había generado

⁵ Véase la tesis 9, en Dussel. (2006).

⁶ Dussel no desconoce esta implicación en el concepto alemán *Gewalt* que usa Benjamin, pero lo ha desvinculado de su reporte con la violencia. El término *Gewalt*, tradicionalmente traducido como violencia, expresa lo que podríamos denominar dos modalidades de una única materia. Hay que comprender ambas potencias implicadas en dicha materia: "al traducir el término *Gewalt* únicamente como violencia, pierde la riqueza de su ambigüedad; en alemán no sólo refiere el uso de la fuerza, también a un poder instituido. *Gewalt* deriva del verbo *Walten*. Sin lugar a dudas, alude a la capacidad de disponer y, en consecuencia, al acto de gobernar" Jorge Rodríguez," Para una crítica de la no-violencia. Pensar las contradicciones del pacifismo jurídico y el voluntarismo político" en Dora Elvira García-G. (ed) (2018). En este sentido, la materia que constituye la *Gewalt* es tanto la violencia como una fuerza legítima o un poder constituido y, así, ambas son partes de una misma lógica política que no puede desvincularse sin perder al mismo tiempo su carácter propiamente político, a menos que se hable de una violencia que pretenda poner fin a toda construcción política.

la opresión del pueblo. La cuestión no estriba simplemente en que distingamos entre un acto político legítimo y uno legal, pues ambos pertenecen, como señalamos, a una misma lógica en la que dichos conceptos no son propiamente opuestos, sino constitutivos uno del otro. En dado caso se trata, más bien, de pensar en qué consiste su escisión para que estos conceptos se enfrenten en determinada crisis de legitimidad en el ejercicio del poder.

2.1. En torno al actor mesiánico y la legitimidad de su acción política

La cuestión sería: ¿en qué consiste la legitimidad de un acto político? y ¿por qué la legitimidad es considerada superior a la legalidad? Una coacción de los oprimidos que se considera legítima por ser simplemente ética, justa, parece tener fundada en sí misma su legitimidad y entonces, así considerada, sería portadora de una autenticidad de coacción con la se enfrenta a la legalidad vigente. Sin embargo, si esto fuera así, cada coacción particular de algún afectado por el derecho vigente estaría ya justificada por sí misma y su coacción sería aceptable y simplemente indiscutible. Una tal coacción estaría por eso mismo antes de lo político, en una pura manifestación ética. Pero dicha exigencia ética, particular, al adentrarse en la política, con su legitimidad originaria (por ser una exigencia de justicia), se abre al ámbito de la violencia y el poder donde su legitimidad tiene que hacerse reconocer frente a otras que se consideran a sí mismas de la misma manera, como ya insinuábamos líneas arriba. Cuando la legitimidad ética se adentra en la política esta se descubre incompleta, pues resulta ser una violencia profética que desafía el orden con su reclamo de justicia, pero para expandir su mensaje y conformar la solidaridad de un pueblo en torno a sus exigencias con el fin de lograr la interrupción del orden, tiene que adoptar una forma mesiánica. Parece, de esta manera, que esta violencia ético-política transformadora requiere otro elemento que le permita comenzar a construir como una fuerza legítima hegemónica, en la que una exigencia ética se decante en una materialización que adquiere una forma popular.

La posición de Dussel de colocar el consenso como fundamento de coacción legítima de los oprimidos tiene la intención de desplazar la violencia de su lugar fundamental, pero esto no elimina la enemistad o antagonismo que en lo político antecede al consenso. Este puede darle respaldo y unanimidad a una determinada acción de un movimiento –siempre inscrita, afirmamos, en el ámbito de

la violencia—, sin embargo todo depende de cómo es concebido el consenso crítico de los oprimidos, si como el resultado del llamado de una parte del pueblo hacia una construcción popular hegemónica, o como parece pensar nuestro autor, como un momento procedimental democrático anterior a la hegemonía popular en la que los oprimidos se reúnen y alcanzan acuerdos para tomar una determinada acción política u organización:

Estas comunidades o movimientos oprimidos o excluidos se organizan y cobran conciencia de su opresión [...]. Poco a poco crean consenso crítico que ahora crea disenso ante el antiguo acuerdo vigente [...]. El principio de legitimación crítico o de democracia liberadora [...] podría enunciarse así: debemos alcanzar *consenso crítico*, en primer lugar, por la participación real y en condiciones simétricas de los oprimidos y excluidos (Dussel, 2006, p. 105).

Siendo el caso de que el consenso crítico sea un mecanismo para generar conciencia de la opresión y posteriormente decisiones democráticas al interior de los sectores excluidos, y suponiendo que todos los sectores excluidos efectivamente se reúnen a plantear acciones unitarias, el consenso sólo daría legitimidad y cohesión al interior del encuentro mismo. El consenso es posible imprescindiblemente porque hay una división fundamental en la sociedad, presente incluso entre los movimientos, frente a lo cual es necesario generar acuerdos y pactos que se espera puedan respetarse; pero son acuerdos que se efectúan justamente entre dos antagónicos, lo que implica que cada uno tiene la comprensión del consenso como algo parcial en el que las diferencias están presentes.

El consenso busca, entonces, tratar la violencia que está en el origen de lo político. Si la enemistad, la hostilidad, o si se quiere la existencia de un adversario, no fuera el punto de partida de lo político, entonces no sería necesaria la existencia de la política, pues estaríamos en el paraíso de la amistad y la solidaridad. Incluso dicho consenso de los oprimidos, en su origen, es un acuerdo que en todo caso funciona solamente para la parte de los excluidos, a su interior, y que los enfrenta a otra parte que discrepa. O dicho de otra manera: el consenso crítico de los oprimidos, obviamente, juega un papel dentro de la lógica de la violencia que constituye lo político, porque aunque se haya generado entre los oprimidos dicho consenso, este no alcanza y nunca obliga totalmente a

su contrincante, por lo que incluso se sitúa todavía enfrentando la cuestión del antagonismo. Es necesario, pues, otro nivel del consenso que mire hacia la hegemonía, y en este queda una diferencia antagónica irreductible.

En lo político, insistimos, el consenso se somete siempre a la lógica del antagonismo. De alguna manera hablamos de dos "consensos" que se enfrentan, y el disenso irrumpe con respecto a un poder vigente que puede ir perdiendo fuerza. Dado que la disidencia no puede ser totalmente incluida en un consenso, la legitimidad no puede tampoco ser total, lo que garantiza la permanencia de la negatividad y del fantasma de la violencia que ronda perpetuamente en la política. Esto suscita más cuestionamientos al paradigma del consenso como fuente de la legitimidad de una acción política. Por ejemplo, en un escenario en el que los oprimidos logran un consenso entre sí como pluralidad de movimientos, de exigencias distintas, y pueden de este modo establecer una acción política capaz de enfrentar a su adversario dominador e instituir un gobierno, incluso un poder obediencial del pueblo como el que propone Dussel, ¿cómo enfrentaría esta nueva entidad todas y cada una de las exigencias diversas e incluso opuestas? ¿El ejercicio del poder implica obedecer cada una de esas exigencias populares? ¿Qué sería de los procesos de institucionalización revolucionaria y de las revoluciones mismas si pretendieran actuar de esa manera? ¿Podrían gobernar y echar adelante los anhelos colectivos de transformación? La evidencia histórica muestra (en los casos mexicano y cubano antes citados) cómo es que los actores en los que se condensa hegemónicamente un pueblo, deben una vez constituidos en gobierno dirimir las contradicciones dejando algunas demandas irresueltas o resueltas parcialmente.

Ante eso, podría decirse que el ejercicio del poder obediente no puede proceder nunca bajo ese postulado ético, pues le es inherente una cierta "concentración de la decisión" sin la cual sería inevitable sucumbir al abismo del caos, a la beligerancia perpetua entre lo distinto y, en el peor de los casos, al radical exterminio mutuo. El consenso tiene claramente sus límites, y por sí mismo es incapaz de proporcionar el fundamento de la legitimidad del poder.

Ahora bien, ¿será acaso otro elemento adjunto o suplementario al consenso el que termina de otorgar legitimidad a una acción política? Aquí podemos adelantar una tesis provisional: el denominado

consenso crítico de los oprimidos no puede fundamentar por sí mismo la coacción de los excluidos⁷, sino que más bien da cuenta de un aspecto parcial que respalda la acción política violenta y liberadora. Si basta con que el sector de los oprimidos como parte de un todo (el pueblo) considere o llegue al acuerdo de que una determinada acción coactiva es la que eligen, entonces ésta será legítima y eso significará que una acción, para ser considerada tal, precisa que lo sea para sí mismo, es decir, que sea una decisión interna consensuada por cada grupo. Si esto es así, entonces no sería necesario construir pueblo como una hegemonía generada desde la pluralidad de los excluidos y otros sectores. El resto (la parte oprimida del pueblo) sería el pueblo sin más y así no sería un *resto*, sino que se asignaría *a priori* y *de facto* la función y el interés del todo.

Como vemos, la apelación a un "consenso de los oprimidos" desde el que emana la legitimidad de la coacción legítima parece ser un recurso abstracto que hay que problematizar. Su supuesto es la posibilidad de un consenso entre sectores que a su vez se suponen idénticos, y frente a eso habría que precisar que los oprimidos no son un todo homogéneo y que, por tanto, todo consenso posible se efectúa siempre entre actores diversos con intereses igualmente distintos. La coacción disidente o el acto violento no tendrían su legitimidad ni alcanzaría su estatus verdaderamente político y transformador únicamente con el consenso crítico de los oprimidos; aquí la legitimidad de su violencia estaría sólo generada parcialmente. Además, para que un consenso constituya una acción política legítima y liberadora, en la que va implícita inevitablemente una violencia, se requiere de la concurrencia de otras partes distintas a las que impulsan por principio la violencia, a veces incluso partes del pueblo que no son propiamente miembros de "los excluidos". No hay revoluciones sin "alianzas de clase", para

⁷ Recordemos que Chantal Mouffe había hablado, en su discusión con el pluralismo posmoderno, de la necesidad de discriminar entre demandas legítimas y demandas que son imposibles de incluir sin al mismo tiempo negar lo político mismo: "el enfoque agonista no pretende abarcar todas las diferencias y superar todas las formas de exclusión. Pero las exclusiones son concebidas en términos políticos, no morales. Algunas demandas son excluidas, no porque se las declara "malignas", sino porque desafían las instituciones constitutivas de la asociación política democrática. Sin duda la propia naturaleza de esas instituciones es también parte del debate agonista, pero, para que tal debate tenga lugar, es necesaria la existencia de un espacio simbólico compartido. Esto es lo que quise decir cuando [...] afirmé que la democracia requiere un "consenso conflictual [...]" yo afirmo que el trazado de una frontera entre lo legítimo y lo ilegítimo constituye siempre una decisión política y debería por lo tanto presentarse siempre a la discusión" (Mouffe, 2011, pp. 128-129).

usar un término añejo pero útil, lo que pone aún más de manifiesto que un tal consenso no sólo se efectúa desde la heterogeneidad de posiciones (muchas de ellas irreconciliables, pero a las que se les anteponen ocasionalmente las necesidades coyunturales) al interior del amplio grupo de los oprimidos, sino también a través de una suerte de articulaciones con grupos distintos por su origen, sus intereses y los principios que los impulsan a la lucha. La idea de un consenso de los oprimidos racional y sin contradicciones, sin violencias intra-consenso y cuya fortaleza provenga sólo de su fuerza moral y una organización solipsista que tiene como eje solamente la búsqueda de justicia, es más bien un concepto utópico y contra-fáctico en múltiples sentidos.

La hipótesis sería, entonces, que *lo popular* es en realidad una construcción posterior y no anterior al proceso; no es su fundamento, sino que más bien se constituye por él y en él. Independientemente de que una causa particular sea justa y ética, la legitimidad de la acción liberadora que esta convoca se da precisamente gracias a esta construcción, porque un consenso entre quienes ya son parte de un mismo interés tiene un alcance exclusivamente interno que, incluso si decide efectuar una acción hacia fuera de sí, enfrenta ahora el problema de construir nuevamente su legitimidad con respecto aquella exterioridad en la que se sitúan esos otros que también son actores políticos, lo mismo si son miembros del grupo genérico de los excluidos que si no. Semejante situación evidencia condiciones que son anteriores al consenso y que están implícitas en la política, por las que es posible generar un consenso al exterior y entre los distintos: la principal de ellas, la capacidad aglutinante de un actor político, esto es, el actor mesiánico. Las violencias revolucionarias, en este sentido, no alcanzan la victoria por la justeza de sus causas, ni por la solidez argumental de su discurso (aunque puedan implicar ambos elementos), sino por su capacidad de generar durante su despliegue un actor mesiánico que canalice en una dirección determinada los múltiples anhelos de transformación existentes. Ni Robespierre y el gobierno jacobino de los años 1792-94, ni Lenin y los bolcheviques de los días de octubre, para citar dos ejemplos, irrumpieron a la lucha por un "consenso general de los oprimidos" que legitimara sus acciones políticas, sino que sus *acciones políticas* (violentas unas, argumentales las otras) fueron las que sentaron las bases de ese consenso político: primero en su constitución hegemónica entre los sectores oprimidos y después también como fuerza impulsora,

desde la dirección de las instituciones estatales, de un nuevo ordenamiento social que sustituyera al antiguo régimen.

3. Hacia la violencia mesiánica

En un pequeño lugar de las *20 tesis de política* Dussel afirma lo siguiente, lo cual nos ayuda a seguir pensando cuál es la consistencia de aquel denominado consenso de los oprimidos, y sino más bien lo que hay es un tipo de "conexión sincrónica" entre los sectores populares para lograr la hegemonía:

La acción puramente violenta, por otra parte, es la que no involucra a todo un pueblo en la lucha por sus reivindicaciones, sino sólo a una pretendida vanguardia antiinstitucional, no contando con el apoyo colectivo consensual crítico de nueva legitimidad (Dussel, 2006, p. 122).

En estas palabras parece implicarse un consenso que más bien tiene tintes de hegemonía o de un consenso abstracto, que se amplía hasta alcanzar a la totalidad del pueblo. Como resulta evidente, un consenso tal ya no podría tener la forma procedimental de la discusión y emisión de argumentos racionales. Ante esto y según lo que hemos dicho antes, podemos sostener ahora que la legitimidad de una acción violenta tiene dos partes: una que la vincula con una causa justa, ética, y otra que corresponde a su despliegue en la política para construirse como popular. Del mismo modo, también se pueden distinguir dos momentos de la violencia: por un lado tenemos una violencia particular, que puede ser sectaria, ahí cuando su ejercicio está fundado desde el interior de un particular grupo político (el del grupo que se rebela, el del movimiento con pretensiones revolucionarias que se alza sin aún constituir revolución); y otra cuando dicha acción está respaldada por una construcción popular (y que abre la posibilidad real para la puesta en marcha de las transformaciones revolucionarias). Hay, pues, una violencia sectaria y una violencia popular, hegemónica. Ahora bien, a nuestro juicio, lo que es importante considerar de la concepción dusseliana es la tesis de que la violencia como fenómeno no es el fundamento del poder que instituye nuevo derecho y un nuevo orden:

...el *nuevo orden* (y todo orden fue al comienzo un nuevo orden) no es fruto necesario de la violencia como fundamento de un poder instituyente, porque la coacción legítima de los oprimidos que

organizan dicho *nuevo* orden no fue violenta. El fundamento de la *legitimidad* (no digo de la legalidad, que viene después) es el *consenso crítico* de los oprimidos, y no la violencia instituyente (Dussel, 2015).

Es necesario detenernos en este punto. En efecto, la simple violencia no es el fundamento ni de la irrupción transformadora ni del nuevo orden, pero no simplemente porque el acto de dicha violencia sea una coacción legítima emanada del consenso crítico de los oprimidos y por ende no violenta según la distinción semántica de Dussel, sino porque la violencia, incluso manifiesta, armada, es *sólo una de las formas* que una lucha política, la violencia o el antagonismo, puede adoptar. Lo que Dussel pretende es afirmar que la violencia no es el fundamento del poder instituyente y del orden político, pero simplemente porque él opta por no denominar violencia a aquella acción política que ejerce su *potencia*. De este modo, una vez más, el tratamiento profundo de la problemática de la violencia se evade en una presunta solución a nivel nominal, en el que al dejarle de llamar violencia al “uso legítimo de la fuerza” por parte del actor político liberador, esta deja de aparecer como un aspecto constitutivo de lo político en clave de liberación.

Para nosotros, sin embargo, la violencia constituye lo político no sólo ahí cuando es una táctica –cuando se recurre a las armas, por ejemplo–, sino en la estructura misma que la conforma: la lógica amigo-enemigo o su sublimación como amigo-adversario. En este sentido, si bien estamos de acuerdo con Dussel en que un principio material, de afirmación de la vida, es una de las últimas referencias de la política, también consideramos cierto que el antagonismo está presente y siempre de forma simultánea. En el antagonismo la vida está en juego, y la vida no sería la fuente de toda valoración en el campo político si ella no estuviera expuesta y amenazada permanentemente por la posibilidad de la hostilidad, el conflicto, la guerra. Pensar en la amistad y en la solidaridad como el ámbito originario que posibilita el desarrollo de la vida de la humanidad, de toda organización humana, implica de igual modo que la solidaridad tuvo lugar ante la posibilidad misma de la hostilidad: se constituye la amistad, se define al amigo, con respecto a un enemigo. De este modo, la violencia está presente en lo político como aquello frente a lo cual la solidaridad y la hospitalidad misma advienen. Es en esta perspectiva que nos parece contundente el argumento de Chantal Mouffe:

Esto no significa, por supuesto, que esta relación sea necesariamente antagónica. De hecho, muchas relaciones nosotros/ellos son meramente una cuestión de reconocer las diferencias. Pero significa que siempre existe la posibilidad de que esta relación "nosotros/ellos" se convierta en una relación de amigo/enemigo. Esto ocurre cuando los otros, que hasta el momento eran considerados simplemente como diferentes, comienzan a ser percibidos como cuestionando *nuestra* identidad y como una amenaza a *nuestra* existencia. A partir de este momento, como señaló Carl Schmitt, toda forma de relación nosotros/ellos –ya sea religiosa, étnica o económica– se convierte en el *locus* de un antagonismo. Lo que resulta importante aquí es aceptar que la condición misma de la posibilidad de la formación de las identidades políticas es, al mismo tiempo, la condición de imposibilidad de una sociedad libre de antagonismo (Mouffe, 2014, pp. 24-25).

La transformación y el acto de liberación contra la violencia dominadora ha de ser un acto por definición violento, y por esto no debemos entender el momento épico de la guerra, las armas y la muerte del otro, sino asumir que la liberación es por definición un acto violento porque suprime el viejo orden y pretende *ponerle un fin al ejercer un poder que frene al opresor*. Podríamos usar otro término para designar dicho fenómeno político o insistir en su legitimidad, pero serían cuestiones que circundan al surgimiento de una fuerza que se hace valer con poder, con *potencia*, pues aunque tenga la legitimidad de un consenso de los oprimidos, de las mayorías, y ejerza un poder obediente de sus bases populares, existe una facción (los dominadores) que frente a la fuerza popular es derrotada. F. Engels veía en el cristianismo primitivo a un movimiento originalmente no armado, un contenedor de las masas profundamente transgresor y destructivo de la vieja estructura dominadora⁸. En este sentido, tal es la dimensión apocalíptica que el cristianismo primitivo portaba, que al mismo tiempo que convocaba a una reconciliación solidaria con el otro llamaba también a una confrontación; lo que no significa una contradicción en dicho movimiento, sino el carácter apocalíptico que implica la reconciliación mesiánica que no ha de suceder sin hacer pasar por la destrucción los pilares de la vieja sociedad.

Pues bien, asumiendo nuestra tesis de que existen dos momentos que conforman la legitimidad de una acción política (la causa justa originaria de una exigencia y la adscripción de otros sectores populares hacia la conformación de una hegemonía), debemos

⁸ Véase Marx, K. y Engels, F. (1974).

insistir en que esta composición no es posible sin el actor que realiza la tarea de aglutinar y canalizar los anhelos populares. En el origen, entonces, hallamos un actor político como agente de una fuerza, el cual se va constituyendo como catalizador de toda una serie de fuerzas destructivas que en lo popular se encuentran dispersas. Hemos denominado mesiánico a este actor y mesiánica a la violencia que ejerce, para distinguirla con respecto a la violencia mítica y la violencia divina de las que nos habla Walter Benjamin. Consideramos, así, que la violencia liberadora es sólo aquella que adopta una forma mesiánica, en cuanto depende de un actor político que permite que una energía destructiva tenga un cause político específico, es decir, que sea una violencia canalizada de una singular forma transformadora y por lo tanto también constructiva. Mientras que la violencia mítica conserva el derecho y la violencia divina no tiene reporte con él, la violencia que denominamos mesiánica es destructiva como la divina, pero implica explícitamente la construcción de algo nuevo; construcción que emerge cuando una fuerza destructiva persiste y se adentra en el despliegue de un *gobierno*, en donde propiamente se desarrolla su carácter transformador. Al acto de destrucción del viejo orden le antecede la constitución de un actor político que ha logrado unificar aquel bloque social de los oprimidos y le es inherente ejercer una *fuerza* hegemónica emanada de la legitimidad popular, que en este nivel ya no es solamente un consenso de los oprimidos sino el consenso del pueblo con la que ha de ejercer su potencia avasallante sobre su disminuido adversario.

La violencia como fenómeno en sí mismo no funda al actor político transformador, es cierto, pero es el actor político el que asigna un carácter transformador a la mera violencia y el que permite, en consecuencia, que esta devenga legítima para las mayorías populares. El actor político de liberación antecede embrionariamente al consenso de los oprimidos, y en su desenvolvimiento se va reconfigurando como portador de la "autoridad" para ejercer la *fuerza* que permita destituir la maquinaria de la violencia del Estado que conserva su derecho. Esta violencia sublimada en la encarnación de las exigencias populares por medio de un término que funge como unificador del pueblo de los oprimidos y conductor de un proceso de transformación, permite transfigurar la violencia de la enemistad a muerte, el carácter destructivo absoluto, en una destrucción creativa que gobierna destruyendo lo viejo y manteniendo la violencia en el terreno de lo político. Es en este sentido que Gramsci piensa el

antagonismo como constitutivo de lo político, en donde se han transfigurado fuerzas enemigas del ámbito de la guerra:

En el arte político ocurre lo mismo que en el arte militar: la guerra de movimiento se vuelve cada vez más guerra de posición y se puede decir que un Estado vence en una guerra en la medida que la prepara minuciosa y técnicamente en tiempos de paz. Las estructuras macizas de las democracias modernas, tanto como organizaciones estatales que como complejo de asociaciones operantes en la vida civil, representan en el ámbito del arte político lo mismo que las "trincheras" y las fortificaciones permanentes del frente en la guerra de posición; ellas tornan sólo "parcial" el elemento del movimiento que antes constituía "todo" en la guerra (Gramsci, 2011, p. 374).

En este sentido, parece que Dussel difiere de Gramsci cuando indica que la violencia corresponde simplemente a una posición de lo político, al dominador que transgrede el derecho del otro oprimido; mientras que el oprimido es sustraído de dicha lógica, siendo desprovisto de la guerra sublimada en la política (como Gramsci y Mouffe han pensado la cuestión) y elevado a la condición de la violencia divina:

Por ello, en la guerra hay que definir la finalidad de la acción de cada ejército (porque hay al menos dos). El ejército que *agrede* al Otro, que lo invade, que ocupa agresivamente el territorio extranjero, se opone a otro ejército que *defiende* al pueblo inocente y sufriente que es oprimido por el agresor. El primer ejército es violento, por ello injusto; el segundo es heroico, y por ello justo [...]. Los grupos, clases, movimientos, naciones oprimidas que se levantan contra la dominación cumpliendo una praxis (o fuerza o coacción) de liberación legítima ejerce lo que Benjamin denomina "violencia divina" (Dussel, 2015, p. 216).

Por un lado, tenemos que la naturaleza de la acción de los oprimidos no pertenece, según nuestro filósofo, a la lógica política de la violencia, sino a un acto justo desprovisto de toda violencia. En segundo lugar, eleva a rango de violencia divina el levantamiento de los oprimidos, por lo que ya no queda del todo claro si la acción de los excluidos está o no fuera de la violencia política y más bien no ha salido del ámbito ético. Sabemos que Dussel piensa en la necesidad de nuevos derechos y nuevas instituciones, lo que implica que el actor político emanado del pueblo de los excluidos

se adentre en el ejercicio del poder, aun cuando se trata del poder obediencial, lo que lo aleja del ámbito de la violencia divina benjaminiana (que no funda derecho alguno). Por esto resulta prudente repensar la cuestión de la violencia para la filosofía de la liberación, para comprender la naturaleza de la acción política liberadora, pues en las reflexiones de Dussel frente a la crítica de la violencia de Benjamin, resulta problemático el desfase que existe entre la sustracción de la acción liberadora del ámbito de la violencia y la necesidad de construir un nuevo orden institucional y una nueva modalidad del ejercicio del poder que, aunque novedoso y obediente, no podría colocarse fuera o más allá de un tipo de violencia o coacción.

Para nosotros, la violencia y el conflicto tienen un espacio garantizado en la política. Es en ella donde, a través del actor mesiánico que pueda encarnar las fuerzas destructivas, esta tiene una salida y es canalizada, pero sin eliminar en absoluto la enemistad y la violencia misma. Por el contrario, el actor que de forma transformadora pueda contener la violencia tiene también que tratar con ella, porque aún lograda la hegemonía esta no elimina toda posibilidad de divisiones sobre las que el actor político canalizador tendrá que decidir y ejercer, cuando se requiera, una coacción en el ejercicio del gobierno. La violencia, por lo tanto, no es algo que pueda simplemente eliminarse de la política, sino que es en la política donde esta puede ser encausada y delimitada. El actor político de transformación, para ser tal, tiene que desplegarse en un *gobierno* en el que se ejecute su acción transformadora y, en consecuencia, no puede ejercer una mera violencia divina o pura que simplemente destituya todo poder y derecho; pero tampoco su acción, cuando se ha "instituido", corresponde del todo a un mero impulso de conservación del derecho vigente (a la manera de la violencia mítica), pues no defiende algo ya dado, acabado, sino un proceso de transformación que, en acto, conduce la vida de la comunidad hacia nuevas formas de reportarse con el poder y el derecho.

La violencia que denominamos mesiánica, entonces, es la versión realmente profana de la violencia divina, pues se realiza en este mundo con el despliegue de su reino, sometido a la contingencia y a lo provisorio de la política, en la que un actor político es el sostén y encarnación de su acción transformadora. El actor político constituido en este término mesiánico (contraído en la

singularidad y expandido en lo popular, destructivo y constructivo a la vez) parece surgir embrionariamente en el "comienzo" del proceso político liberador, en el antagonismo, la producción de movimientos, experiencias, consensos, en la construcción hegemónica, y advenir muy posteriormente en su forma mesiánica como elemento bisagra de la acción política legítima, destructiva, al igual que si el fundamento apareciera en la inflexión del viejo y la posibilidad del nuevo orden.

Desde la exigencia de los oprimidos el actor político que emerge desde sí, es decir, los oprimidos que se han constituido desde sí mismos en un actor político, se coloca en un ámbito antagónico al derecho desde un ámbito que no puede ser comparado al derecho, aunque en el fondo su exigencia tenga la intención de cristalizarse como "nuevo derecho". Es por esta excepcionalidad al orden, de la cual el oprimido es portador, que para el derecho vigente y dominador es hostil y constituye una presencia de potencial violencia. En este momento tenemos un actor político que transita entre el pre-derecho y el derecho, entre una violencia transitoriamente divina (destituyente del derecho) y una violencia fundacional de un nuevo derecho. Esta posición que obviamente no es la de una violencia que conserva derecho, pero tampoco la plenitud final de la violencia divina de un más allá del derecho, es la que juega una violencia que hemos de denominar mesiánica, es decir, como la "encarnación" y sublimación de la violencia divina en una redención, propiamente humana y profana –y por eso apenas una transformación limitada– que, precisamente al canalizar la exigencias de los oprimidos y la potencial violencia destituyente, puede oponerse al derecho vigente al mismo tiempo que lo remite a su momento originario de la fundación del derecho. La violencia mesiánica va del pre-derecho de la exigencia de los oprimidos (por lo que se sitúa fuera del derecho divisando por un instante la violencia sin derecho) a la contracción de esta visión, cayendo a la generación de un derecho nuevo y, por eso mismo, en el riesgo de su futura decadencia.

Bibliografía

Agamben, G. (2007). *Estado de excepción*. Argentina: Adriana Hidalgo.

———. (2013). *Altísima pobreza*. Reglas monásticas y forma de vida. Argentina: Adriana Hidalgo.

———. (2013b). *El misterio del mal*. Benedicto XVI y el fin de los tiempos. Argentina: Adriana Hidalgo.

Benjamin, W. (2012). *Angelus Novus*. Granada: COMARES.

Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI/CREFAL.

———. (2015). *Filosofías del Sur*. México: Akal.

García-G. D. E. (Ed). (2018). *Hacia un amable vivir. Claves para la filosofía de la paz*. México: Porrúa.

Laclau, E., (2010). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.

Marx, K. y Engels, F. (1974). *Sobre la religión*. Salamanca: Sígueme.

Mouffe, C. (2011). *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE.

———. (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: FCE.

Schmitt, C. (2013). *Teoría del partisano*. Madrid: Trotta.

La ficción del objeto:

una crítica a la función sacrificial del deseo en el mercado

Anabel Muñoz Trejo

Resumen. Las sociedades capitalistas contemporáneas muestran, entre sus principales ejes, una violencia perpetua derivada de relaciones de competencia y de eliminación de la alteridad. Contrario a lo planteado por autores como Hobbes y Marx, estas relaciones pueden explicarse como un sucedáneo de la naturaleza mimética de los deseos; no así por la escasez o la acumulación de los objetos. Sin embargo, bajo la ilusión del objeto se articula el orden moderno que elimina –física o simbólicamente– a todo aquel incapaz de adecuarse a sus parámetros. El mimetismo que define a las sociedades capitalistas contemporáneas puede advertirse en la estructuración del sistema mercantil y de la organización democrática, que al incentivar la competencia encarnizada por la satisfacción de los deseos generan las condiciones para procesos de exclusión sin parangón histórico.

Palabras clave: violencia, deseo mimético, objeto, Hobbes, Girard, Marx.

Abstract. Contemporary capitalist societies show, among their main lines, a perpetual violence derived from relations of competition and the elimination of alterity. Contrary to what has been proposed by authors such as Hobbes and Marx, these relations can be explained as a substitute for the mimetic nature of desires; not so by the scarcity or accumulation of objects. However, under the illusion of the object is articulated the modern order that eliminates -physically or symbolically- all those incapable of adapting to its parameters. The mimicry that defines contemporary capitalist societies can be seen in the structuring of the mercantile system and the democratic organization, which by encouraging fierce competition for the satisfaction of desires generate the conditions for processes of exclusion without historical comparison.

Keywords: violence, mimetic desire, object, Hobbes, Girard, Marx.

En el capítulo XIII del *Leviatán*, Thomas Hobbes afirma que la condición natural de los hombres está definida por una igualdad en cuanto a las facultades del cuerpo y de la mente. Asimismo, señala que existe una igualdad de esperanza "respecto a la consecución de nuestros fines", a la que distingue como la fuente del enfrentamiento y la aniquilación. Dicha igualdad implica la concurrencia de los deseos sobre los mismos objetos y, por tanto, la causa del conflicto humano, pues los recursos son limitados y su disfrute nunca está garantizado para todos (Hobbes, 2001, p. 101).

En ese contexto cada hombre teme la agresión del otro, capaz de desposeerle de sus objetos, de su libertad o, incluso, de su vida. Hobbes define tal escenario como un *estado de guerra* que, más que una batalla real, evoca la disposición de cada uno a luchar contra el resto y la inseguridad que eso representa. Pero, en ese primer momento, no reconoce a la hostilidad –el *homo homini lupus*– como una disposición innata ni como una consecuencia de la sociabilidad, sino como el resultado de la coincidencia del deseo sobre objetos comunes y concretos –definidos en un carácter puramente material. Dicho de otro modo, el autor procura vincular el conflicto humano, exclusivamente, con la escasez o con la naturaleza del objeto de deseo –no susceptible de ser disfrutado por más de uno a la vez. A ello atribuye el que los hombres, ya por sobrevivencia o por mero disfrute, se enrolen en dinámicas de competencia o de conquista que generan violencia y desigualdad –dominio– entre ellos (Hobbes, 2001, p. 101).

Sin embargo –en otro de los puntos clave de su exposición–, el propio Hobbes admite la naturaleza ilimitada del deseo, de manera particular, del deseo ilimitado de poder, como el medio para asegurar la satisfacción de los deseos futuros. Más aún, profundiza y reconoce a dicho deseo como esa particularidad humana que inclina a "la lucha, a la enemistad y a la guerra":

...de este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte. Y la causa de esto no siempre es que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado; o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no pueda asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar actual, sino adquiriendo otros nuevos [...]. La pugna de riquezas, placeres, honores u otras formas de poder inclina a la lucha, a la enemistad y a la guerra. Porque el medio que un competidor utiliza

para la consecución de sus deseos es matar y sojuzgar, suplantar o repeler a otro (Hobbes, 2001, pp. 79-80).

Este sesgo otorga un fundamento más sólido a la premisa hobbesiana del estado de guerra como amenaza continua, pero también representa un punto ciego para el conjunto de su teoría. Pese a que Hobbes justifica a la institución del Estado sobre un anhelo colectivo y prioritario de seguridad¹, a lo largo de su obra tropieza con el carácter infinito de los deseos individuales.

El autor asegura que en situación de desconfianza mutua los hombres buscan protegerse a través del dominio, y añade que algunos disfrutan acrecentar su poder más allá de lo que su seguridad requiere. El objeto de deseo, desde esta perspectiva, rebasa el marco de lo material y engarza con aspectos como el poder por sí mismo, la reputación o el reconocimiento. La conquista y la invasión son asumidas, entonces, como mecanismos de defensa, como el medio más eficaz para protegerse frente a la amenaza del otro (Hobbes, 2001, p. 101). El dominio de posesiones y la rivalidad se articulan como dos fenómenos complementarios, la competencia es desplazada por la supervivencia.

En esta argumentación se formula un vínculo directo entre la conservación de la vida y la acumulación: a mayor acumulación de poder, mayor aseguramiento del futuro. Así que en la medida en que el otro se asume como una amenaza o una limitación a lo propio, el poder radica en despojarlo. Su vida, su libertad y sus propiedades se convierten en objetos acumulables. Esta tendencia multiplicada es lo que representa para Hobbes un estado de guerra, al que sólo cree factible contener mediante la instauración de un estado civil, pues éste último determinaría, mediante normas concretas, qué bienes –propiedades– corresponden a cada quien y castigaría a aquellos que infrinjan dichas reglas.

¹ A decir del filósofo, la causa final de los hombres es la conservación y, en consecuencia, una vida más armónica, por lo que deciden abandonar voluntariamente la condición de guerra –producto de sus pasiones, para ceder su libertad y su poder a la autoridad soberana del Leviatán-Estado. En adelante será él quien procurará la paz y la defensa común, aunque por supuesto, limitando las pasiones individuales y ejerciendo el castigo si es necesario. Un poder tal no existe antes de la instauración del Estado; así, este es una persona artificial que representa la condición de posibilidad para la transmutación del hombre en ciudadano (véase Hobbes, 2001, pp. 137-141).

No obstante, parece poco plausible que los hombres que se encuentran en un enfrentamiento permanente –llevados por deseos ilimitados– superen la crisis a causa de una sincronía de fines, de una distribución deliberada o a través de límites institucionales. En tal caso, la justificación hobbesiana para la existencia, permanencia y omnipotencia de un Estado-tutor resultaría inconsistente. Es probable que dicho escollo argumentativo sea el motivo por el que el autor recaiga, en repetidas ocasiones, en el objeto como la fuente del enfrentamiento. Apuntar, en cambio, a la variable de los deseos posibilitaría entender al Estado más que como un solucionador de crisis, como su gestor; y sin embargo, es cierto que ninguna de las opciones alcanza para explicar por qué los deseos de los individuos corresponden con la eliminación del otro física o simbólicamente.

Intuiciones y dificultades semejantes son atravesadas por las reflexiones marxistas, en las que, por el contrario, la necesidad del Estado es rechazada. Pero la referencia al binomio objeto-deseos como centro del conflicto humano se mantiene.

Desde el párrafo inicial de su obra clave, *El Capital*, Karl Marx señala: "...la mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced de sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran. La naturaleza de esas necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema" (Marx, 2005, p. 43). En tal afirmación establece un vínculo directo entre los objetos, las necesidades y los deseos.

Para profundizar en dicha idea, Marx recupera una reflexión de Nicholas Barbon: "...el deseo implica necesidad; es el apetito del espíritu, y tan natural como el hambre al cuerpo [...]. La mayor parte (de las cosas) derivan su valor del hecho de satisfacer las necesidades del espíritu" (Barbon, 1696, citado por Marx, 2005, p. 43). Esto sugiere que en la tesis marxista el valor de las cosas como satisfactores del deseo ocupa una posición prioritaria respecto a su implicación práctica. En el mismo sentido, la utilidad estaría determinada por la intensidad con la que se le desea, más que por las cualidades de la cosa en sí.

El paralelismo con la reflexión hobbesiana queda al descubierto, pues del mismo modo se presenta a un individuo que busca acumular los medios necesarios para asegurar un deseo ulterior y mayor, lo que explica, en esta tesis, la tendencia del empresario

capitalista por extraer del obrero toda la fuerza de trabajo – creadora de mercancías– que le sea posible, a fin de traducirla en ganancias futuras dentro del mercado. Acumular los medios necesarios para satisfacer un deseo de riqueza.

La determinación de la riqueza derrochadora, inactiva y entregada sólo al goce, cuyo beneficiario actúa, de una parte como un individuo solamente efímero, vano, travieso, que considera el trabajo de esclavo ajeno, el sudor y la sangre de los hombres, como presa de sus apetitos y que por ello considera al hombre mismo (también a sí mismo) como un ser sacrificado y nulo (el desprecio del hombre aparece así, en parte como arrogancia, en parte como la infame ilusión de que su desenfrenada prodigalidad y su incesante e improductivo consumo condicionan el trabajo y, por ello, la subsistencia de los demás), conoce la realización de las fuerzas humanas esenciales sólo como realización de su desorden, de sus humores, de sus caprichos arbitrarios y bizarros (Marx, 1980, p. 166).

Igual que en Hobbes, subyace una visión antropológica negativa que postula una tendencia a la dominación y a la autodestrucción: la explotación del hombre por el hombre, como un paragón del *homo homini lupus*. Es importante notar que aunque Marx distingue un deseo profundo de ganancias/poder como la causa de esta explotación, la fuerza de su argumento recae, también, en la realización del deseo como apropiación de los objetos –entre los que enfatiza el trabajo del obrero y el dinero.

Si las sensaciones, pasiones, etc., del hombre son no sólo determinaciones antropológicas en sentido estricto, sino verdaderamente afirmaciones ontológicas del ser (naturaleza) y si sólo se afirman realmente por el hecho de que su objeto es sensible para ellas, entonces es claro: 1) Que el modo de su afirmación no es en absoluto uno y el mismo, sino que, más bien, el diverso modo de la afirmación constituye la peculiaridad de su existencia, de su vida; el modo en que el objeto es para ellas el modo peculiar de su goce [...]. 4) Sólo mediante la industria desarrollada, esto es, por la mediación de la propiedad privada, se constituye la esencia ontológica de la pasión humana [...]. El dinero, en cuanto posee la propiedad de comprarlo todo, en cuanto posee la propiedad de apropiarse todos los objetos es, pues, el objeto por excelencia (Marx, 1980, pp. 176-177).

Los individuos, además de instrumentalizar a los demás, mediante la apropiación de los objetos-mercancías creen afirmarse ontológicamente. En este sentido, Marx escribe: "... lo que mediante el *dinero* es para mí lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar, eso soy yo, el poseedor del dinero mismo. Mi fuerza es tan grande como lo sea la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis –de su poseedor–cualidades y fuerzas esenciales" (Marx, 1980, p. 178). En otras palabras, la mercancía dineraria es la que transustancia los deseos del individuo, la que los transforma de representaciones a existencia real. La imposibilidad de la clase proletaria para proveerse de los objetos necesarios para su conservación material y biológica dentro de las sociedades capitalistas –debido a la división del trabajo–, convierte al dinero –vía relación salarial– en el deseo principal que condiciona a todos los demás.² Por ello es natural, como señala el autor, que éste funcione como una piedra angular en las relaciones de dominación.

Tal hecho sustenta la narrativa de la lucha de clases como un conflicto en el que la clase oprimida busca desmontar la dominación y la acumulación de los medios de producción por parte de la clase capitalista; lo que recuerda que, en la obra marxista, el conflicto se asocia con la naturaleza materialista del ser humano. Por ello, su horizonte de reconciliación plantea, como principio fundamental, la abolición de la propiedad privada.

No obstante, ¿cómo negar la existencia de deseos que escapan a la causa puramente económica y utilitarista? La reflexión marxista dedicada a las necesidades del espíritu como determinantes del valor de las cosas, convoca a plantearnos un conflicto originado en la búsqueda de la satisfacción de los deseos. Una búsqueda en la que incluso el hombre aparece dispuesto como medio. ¿No es eso, acaso, un guiño a una causa más profunda que determina incluso lo económico? Sin duda, cuando menos se trata de algo que

² Para Marx esta cualidad casi alquímica de la "mercancía dineraria" es derivada de un proceso de extrañamiento de la mercancía respecto a su productor. "Para hallar una analogía pertinente debemos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo, no bien se los produce como mercancías y que es inseparable de la producción mercantil" (Marx, 2002, p. 89).

cuestionaría profundamente la resolución del conflicto a través de la dictadura de una clase y que podría dar cuenta de la reconfiguración de los deseos frente a una nueva distribución de los objetos.

En este sentido, para el antropólogo francés René Girard, los puntos ciegos señalados en la reflexión de Hobbes y Marx responden a su fascinación por el objeto de deseo. Aunque ambos lograron identificar el papel de los deseos en la configuración de la historia y de la sociedad, fueron cautivados por la forma en que éstos se relacionan con los objetos sensibles y relegaron su determinación para la constitución de los individuos; lo que para Girard (además de dar cuenta de las crisis abordadas por ambos) explica la imposibilidad alrededor de sus tesis resolutorias.³ Desde una perspectiva alternativa, Girard desarrolla la teoría mimética. Su punto de partida es antropológico: todo proceso de hominización implica una dinámica mimética que se extiende hasta el terreno de los deseos.⁴ A decir de Girard, los deseos del individuo nunca surgen de sí mismo, son la imitación de los deseos de alguien más. El deseo siempre es mimético. La relación que implica puede explicarse mediante una estructura triangular en la que los vértices son ocupados por un sujeto imitador, el mediador –o modelo– y el objeto. En dicha estructura no existe un vínculo directo entre el deseo y el objeto. El otro-mediador es quien, de manera inconsciente, selecciona el objeto de deseo a partir de su propio deseo o de la posesión; quien dirige el deseo del sujeto y determina la naturaleza e importancia del objeto. Paralelamente, y en tanto menos le pertenece, el sujeto deseante se encuentra plenamente convencido sobre la espontaneidad y legitimidad de su deseo y, por tanto, sobre su derecho absoluto a satisfacerlo.

A partir de ese momento el modelo deviene rival, es identificado como el obstáculo que se interpone entre el objeto y la satisfacción propia. El sujeto procurará eliminar física o simbólicamente a ese

³ Con esto en ningún sentido se pretende poner en duda la importancia ni la prioridad de las necesidades puras y primarias –ajenas a los efectos del deseo mimético–, pero sí se advierte sobre los peligros derivados de un proceso en el que cada vez resulta más complicado distinguir qué es lo más esencial para existir (Girard, 2006, p. 75).

⁴ Si la estructura psíquica y la estructura social revelan que el aprendizaje, el habla, la técnica, etc., tienen su raíz en la figura de la otredad, no hay nada que debiera hacernos concebir al deseo como una entidad absolutamente autónoma. El deseo sólo puede observarse como esa proyección interminable de las necesidades constitutivas del ser en el otro, como un eslabón más de la larga cadena mimética que nos constituye como humanos.

otro que identifica como la causa de su frustración. Por efecto de la propia mimesis, este conflicto se reproduce en todas las relaciones sociales hasta que cualquier tipo de orden se vuelve imposible. Esta particularidad arroja luz a eso que Hobbes habría dejado irresuelto. Girard señala:

El rival desea el mismo objeto que el sujeto. Renunciar a la primacía del sujeto y del objeto para afirmar la del rival, sólo puede significar una cosa. La rivalidad no es el fruto de una convergencia accidental de los deseos sobre el mismo objeto. *El sujeto desea el objeto porque el propio rival lo desea*. Al desear tal o cual objeto, el rival lo designa al sujeto como deseable. El rival es el modelo del sujeto, no tanto en el plano superficial de las maneras de ser, de las ideas, etc., como en el plano más esencial del deseo (Girard, 2005, p. 152).

A diferencia de las reflexiones de Hobbes y Marx, para la teoría mimética la importancia del objeto sólo es secundaria. Una vez que el individuo logra poseerlo, ve a su deseo desplazarse hacia un objeto distinto; hacia un nuevo objeto designado por el deseo de su mediador. Si el sujeto busca aprehender el objeto es porque cree que en ello reside la posibilidad de su satisfacción, pero en realidad el objeto del deseo mimético es siempre metafísico⁵ y, como tal, mantiene una naturaleza escurridiza. Su promesa de un gozo absoluto es desmentida.

Sin embargo, el sujeto no se percató de las verdaderas causas de su fracaso y se entrega gustosamente a una nueva ficción a la que puede llamar riqueza, bienestar, poder, gloria, reputación, etc. No advierte –cegado por una concepción lineal del deseo– que al interior de la dinámica triangular el objeto solamente representa una ficción que disimula su arrojo natural sobre el ser del mediador. El objeto material es sólo el pretexto del conflicto.

Una vez que sus necesidades primordiales están satisfechas, y a veces incluso antes, el hombre desea intensamente, pero no sabe

⁵ Lo que para Girard se ilustra perfectamente en algunos de los mitos védicos que Sylvain Lévi ha expuesto en *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, donde "los dioses y los demonios se pelean por bienes fáciles de compartir. Los mismos bienes que los hombres, especialmente en la India védica, se disputan también con rudeza: el ganado, por ejemplo. Pero, igualmente en ese caso, se hace imposible compartir, pues todo lo que codician no es una pequeña cantidad de ganado, y ni siquiera una gran cantidad, sino el ganado en sí, la idea abstracta de ganado" (Girard, 2005, p. 58).

exactamente qué, pues es el ser lo que él desea, un ser del que se siente privado y del que cualquier otro le parece dotado. El sujeto espera de ese *otro que le diga* lo que hay que desear, para adquirir este ser. En pocas palabras, el deseo mimético es un *deseo de ser*. El individuo desea apropiarse del deseo de su modelo, un deseo vinculado directamente a la constitución ontológica de aquel y, en consecuencia, imposible de satisfacer. El *otro* nunca podrá ceder, por ejemplo, lo que su *ser* representa de más esencial a ojos de quien lo imita –o aquello que en términos puramente materiales le resulta irrenunciable–, pero eso es algo que el imitador no comprende y que, por el contrario, refuerza el impulso de su deseo. La imposibilidad y el deseo crecen aparejadamente. La frustración representa, entonces, la base de un enfrentamiento que eventualmente demandará una víctima a la que se responsabilice de la crisis general y a la que se sacrificará buscando retornar el estado de normalidad. Aunque, en realidad, sólo constituya el mecanismo catártico del fracaso mimético.

La libre mimesis se arroja ciegamente sobre el obstáculo de un deseo concurrente, engendra su propio fracaso y este fracaso, a su vez, reforzará la tendencia mimética. Aparece ahí un proceso que se alimenta a sí mismo, que constantemente se exaspera y simplifica. Cada vez que el discípulo cree tener el ser delante de sí, se esfuerza en alcanzarlo, deseando lo que el otro le señala, y encuentra cada vez la violencia del deseo adverso. Por una reducción a la vez lógica y demencial, debe convencerse rápidamente de que la propia violencia es el signo más seguro del ser que siempre le elude. A partir de entonces, la violencia y el deseo van mutuamente unidos. El sujeto no puede sufrir la primera sin sentir despertarse al segundo (Girard, 2005, p. 154).

La violencia contra el otro-rival se revela, pues, como la búsqueda de afirmación de la identidad propia. A decir de Girard, el marxista no es capaz de aceptar esta verdad porque está enganchado a la ilusión del objeto sensible;⁶ imagina que suprimiendo cualquier forma de propiedad privada puede disipar la organización jerárquica de la sociedad y, en consecuencia, el conflicto entre las clases. No

⁶ Aunque, de manera puntual Girard también admite que: “es evidente que en tiempos de escasez las clases inferiores tienen, sobre todo, necesidades y apetitos que satisfacer... De modo que los marxistas tienen razón en parte, y si la teoría mimética negase el papel de la necesidad pura y simple, sería una concepción falaz. Aunque no deja de ser verdad que el mimetismo puede florecer incluso en medio de una miseria extrema, en seres que se hallan ‘especialmente dotados’ para él” (Girard 2006, p. 76).

advierte que el dinamismo del deseo metafísico siempre encontrará un nuevo pretexto capaz de detonar la crisis social. "Cuando las diferencias concretas desaparecen o pasan a segundo plano, aparece la competencia abstracta" (Girard, 1961, p. 199). La peligrosidad en torno a la igualdad, señalada por Hobbes, se reestructura en torno a nuevas ficciones. En el lugar de la clase opresora estará el vecino, el compañero de aula o el rival profesional.

Pero la ficción del objeto no sólo embelesó al marxismo y a la reflexión hobbesiana, sino prácticamente a todas las construcciones teóricas contemporáneas. Más aún, se ha convertido en uno de los ejes de la organización democrática y mercantil que en la actualidad predomina en el mundo. No es fortuito que las relaciones sociales, hoy, se asuman supeditadas a las relaciones de los hombres con los objetos.

En una época en la que el ideal de la autonomía y la autenticidad del ser se articulan con el principio de igualdad entre los hombres, el conflicto mimético sólo puede agudizarse. Ambas condiciones, aparentemente discordantes, se habían gestado desde hace siglos y cristalizaron exitosamente en las sociedades capitalistas contemporáneas. Desde el siglo XVII, el principio del igualitarismo y los procesos democratizadores deslegitimaron toda estratificación simbólica dentro del mundo occidental. El desplome de las jerarquías sociales, base del honor, y las referencias trascendentales, replegaron a los hombres sobre sí mismos. Para Charles Taylor este antecedente explica que, a partir del siglo XVIII, la identidad individual correspondiera con el ideal de una fidelidad al sí mismo, de autenticidad (Taylor, 2009, p. 55).

Se da un salto de la organización heterónoma de la vida hacia una de tipo autónomo, como una expresión de la ruptura con la religión. Lo que exigió, en términos formales, la igualdad entre los individuos y la afirmación de su autonomía.⁷

⁷ Marcel Gauchet identifica este tránsito a partir de 3 vectores primordiales –que también, afirma, lo distinguen de la democracia antigua–: 1) La aparición del Estado, ya no como poder mediador entre "el orden humano y su fundamento trascendente", sino como "condensador de la autosuficiencia del aquí abajo, (en lo que) residía la esencia de la política moderna."; 2) La invención de una nueva forma de vinculación entre los individuos, "que remplazaba la jerarquía que reunía a los seres sobre la base de su desigualdad, de su diferencia natural [...] por el igual derecho y por el contrato suscripto entre ellos sobre la base de su igual libertad original [...]. La fuente de Derecho estaba en Dios; se deslizaba hacia la naturaleza y, más precisamente, hacia el estado natural, hacia el derecho que originalmente poseían los individuos, a partir de su independencia primordial."; y 3) La transformación en la orientación

Ya en el siglo XIX, Tocqueville observó que esa doble exigencia se cumplía en las democracias modernas, pues la igualdad que enarbolan es una *igualdad de condiciones*, no una igualdad real y ni siquiera jurídica. En ese sentido, sostenía que la democracia es un estado social que sitúa a los individuos unos juntos a otros, pero los mantiene independientes y aislados.

Para Tocqueville, la igualdad de condiciones refiere al *sentimiento* de semejanza con los otros, a pesar de la prevalencia de diferencias reales (Dupuy, 1998, p. 36). Dicho sentimiento contiene las acciones de dominio de unos sobre otros y hace que los individuos se replieguen, voluntariamente, sobre sí mismos –aislándose de la vida pública. Por eso, para él, la democracia representa el reino del individualismo; un individualismo que, no obstante, coexiste con el espíritu de competencia y un deseo mimético fascinado por los otros (Dupuy, 1998, p. 38). Como escribe Girard, “entender el deseo es entender que su egocentrismo es indiscernible de su altercentrismo” (Girard, 2009, p.26).

No va en ello ninguna contradicción, pues el sentimiento de semejanza funciona como una condición propicia para la concurrencia de los deseos y la rivalidad. Libre de toda sujeción divina, el individuo se asume como una singularidad, pero la naturaleza mimética de sus deseos lo impulsa hacia el prójimo que le parece poseer un *ser* pletórico que a él se le niega. A propósito, Girard apunta: “los occidentales se sienten impelidos a actuar en cualquier caso, de modo que cuando ya no pueden imitar a los héroes y a los santos se ven arrastrados al círculo infernal de la futilidad mimética. Incluso en ese nivel –especialmente en este nivel– el estatus del número uno sólo puede alcanzarse mediante una esforzada y feroz competición” (Girard, 2009, p. 24). Los individuos se inscriben en distintas dinámicas de competencia para satisfacer sus ansias de singularidad, y aunque, como observa Sloterdijk (2002), las sociedades contemporáneas han materializado escalas de valores, rangos y jerarquías para saciarlas, las rivalidades encuentran novedosos pretextos a los cuales abrazarse.

temporal de la vida colectiva. “La autoridad original, fuente del orden inmutable llamado a reinar entre los hombres, era remplazado por la autoconstitución del mundo humano en la perduración, en dirección hacia el futuro, en lo que podemos denominar la orientación histórica [...], a través de ella la humanidad llegaba a producirse deliberadamente a sí misma en el tiempo” (Gauchet, 2008, pp. 16-18).

Perseverando en la ficción del objeto, Jean-Pierre Dupuy y Paul Dumouchel afirman que la economía mercantil –triumfante con la democracia– también ha creado condiciones para desactivar la “explosión” de rivalidad. En su opinión, la producción serializada de objetos de consumo y el fácil acceso a ellos serían suficientes para evitar la competencia mimética. Sin embargo, como Girard replica, son esas mismas características las que, eventualmente, los vuelven poco atractivos (Girard, 2006, p. 79).

A pesar de no comprenderlo a profundidad, puede advertirse que el mercado mundial hoy gira en torno al mimetismo. La industria capitalista ha sabido explotar las exigencias del deseo, y aunque este se engancha de manera natural con esa industria publicitaria que le oferta singularidad,⁸ su fin metafísico siempre queda frustrado. Lo que se juega realmente en el mercado es un intercambio de signos constitutivos para el ser. Dupuy identifica al capitalismo como el más espiritual de los mundos, pues considera que está basado en la envidia y no en la mera promoción material. Los objetos “son los signos de esa misma envidia en los que el papel del mediador o del otro siempre está presente” (Dupuy, 1982, p. 105). Así, el consumo y la acumulación de dichos signos se manifiestan como la versión actual de la conquista hobbesiana.

Existe toda una industria especializada para promover pautas de comportamiento y preparar “...a las personas como paquetes: organizaciones destinadas al asesoramiento para seguir carreras profesionales que construyen la identidad del sujeto de un modo que sea comercializable” (Gergen, 1997, p. 236). Asimismo, se oferta una interminable serie de productos que sugieren que la única manera de *ser uno mismo* es ser joven, atlético o productivo; hacer tales o cuales cosas. Pero la ficción del objeto sólo ha convertido a los sujetos en realidades evanescentes.

Lo cierto es que detrás de todos esos estilos de vida y de todos los objetos ofertados como principio diferencial, lo que nos seduce es el ser ajeno impeliéndonos a imitarlo. La alienación, desde esta pers-

⁸ Girard cita a Warhol: “lo genial de este país es que los Estados Unidos han iniciado la tradición según la cual los consumidores más ricos compran casi siempre lo mismo que los más pobres. Cuando se ve un anuncio de Coca-Cola por la tele, uno sabe que el presidente bebe, que Liz Taylor bebe Coca-Cola y que, por supuesto, uno mismo también bebe Coca-Cola. Una botella de Coca-Cola es lo que es, y no por tener más dinero podéis adquirir una mejor que la que se bebe el mendigo de la esquina” (Girard, 2006, p. 56).

pectiva, opera como la base de los deseos y no como la consecuencia de ciertas condiciones históricas o materiales. Inmersos en el frenesí de *ser otros* y de la adquisición, no alcanzamos a sospechar que sólo reproducimos los vacíos ajenos y agravamos el malestar ontológico del que pretendemos huir.⁹ Este fracaso representa la paradoja central del deseo mimético, que Stéphane Vinolo identificó como una contra-productividad racional de la diferencia: “el desear la diferencia siempre nos lleva a imitar a los demás porque todo el mundo quiere ser diferente” (2010, p. 16). Por lo que, irremediablemente, el deseo concluye en términos de esa mismidad que constituye la simiente del conflicto generalizado.

Como es lógico, el fracaso no logra eclipsar ni el deseo ni la dinámica relacional que este activa, y a medida que el individuo se *indiferencia* del resto –hecho que padece, pero no percibe–, su deseo crece y la carga de su violencia también. Paulatinamente la exigencia de apuntalar lo propio acentúa su relación disyuntiva con la alteridad que asume como obstáculo y, también, se radicaliza hasta el punto de la oposición. Los mecanismos dispuestos para diferir el conflicto interno resultan insuficientes. A partir de cierto momento, la fórmula afirmativa “yo soy” se sostiene sobre la fórmula excluyente de todo lo que “yo NO-soy”.

En el paroxismo mimético, la diferencia se vuelve insoportable, y los grupos en los que mayormente se identifica son aquellos que a lo largo de la historia han sido marginados del discurso progresista impulsado por Occidente. Son los otros que incomodan, los inasimilables a dicho discurso. Esos *otros* que, bien podría decirse, han funcionado como el repositorio de víctimas sustitutas para aliviar el fracaso de la modernidad; útiles para encarnar la alteridad de todos los modelos rivales.

Se excreta a toda figura que ponga en jaque las certezas del discurso globalizante, que encarne una limitante para el anhelo metafísico que quiere controlar los “principios primeros”, agotar en sí todas las

⁹ La violencia se agudiza en la misma medida en que las aspiraciones y el cumplimiento de las expectativas difiere. Como bien apunta Lidia Girola: “el cobrar conciencia de que uno no es como las estrellas de cine, el darse cuenta de la distancia infranqueable entre la vida común y la de esos personajes, puede llevar a pensar que uno es un fracasado, que uno no puede disfrutar, porque lo que tiene no amerita ser disfrutado. Asociado con el sueño de fama y éxito, con la valoración del éxito en cuanto a construir una identidad originalmente brillante, está el sentimiento de angustia y de fracaso” (Girola 2005, p.249).

posibilidades y absolutizar su posición: desempleados, indígenas, lisiados, miserables, "inadaptados", extranjeros, inmigrantes, religiosos y varios grupos más que, por una u otra característica, se consideran un obstáculo para la narrativa deseada. Pero a falta de estos cualquiera puede ocupar el lugar del relegado.

De esta manera, los teólogos de la liberación emplazan la teoría girardiana a profundizar en el hecho de que el deseo mimético tiene consecuencias estructurales y concretas (Assmann, 1991, p. 102). El mecanismo de la "mano invisible", sostienen, ha sido incapaz de producir el orden que suponía, pues la búsqueda del interés egoísta no ha generado un ensimismamiento que evite el contagio de las pasiones violentas y, por tanto, contribuya al bienestar colectivo. Por el contrario, el principio de la ganancia individual ha funcionado como la vía para satisfacer los deseos de otro orden gloria, dominio, explotación, ambición, conquista, etc. En este sentido, Franz Hinkelammert apunta:

La armonía de Adam Smith no es una sociedad sin sacrificio, sino que es una armonía que se establece por las leyes del mercado, a partir del incentivo del interés propio, dejando morir a aquellos que consiguen vivir según las leyes del mercado. [...]. La armonía consiste en dejar morir a aquellos que no entran en armonía. Y el equilibrio de los intereses es el equilibrio de "nuestros intereses". El "nosotros" de Adam Smith es aquellos a los cuales no toca morir (Hinkelammert, en Assmann, 1991, p. 66).

El conflicto hoy deriva en una violencia ejercida sobre millones de personas y a la que se normaliza como parte de una lógica de la utilidad. Ni siquiera hay necesidad de la eliminación física. Las víctimas pueden sobrevivir mientras se les haya destruido como interlocutor válido y puedan alimentar la pasión antagonista. Basta con demostrar su condición de "subhombres", con desproverles y negarles toda identidad a través de "una repugnante animalización de sus condiciones de supervivencia" (Crettiez, 2009, p. 21). Hoy más que nunca se ha hecho claro que la muerte física no es la única ni la peor violencia que un ser humano puede sufrir. A esos otros se les priva hasta del reconocimiento como sujetos de derecho y de respeto ético; su vida, como cree Agamben, es reducida a la condición de *zoé*, una condición puramente animal.

La producción del desperdicio es tan moderna como la clasificación y el diseño del orden. La maleza es el desecho de la jardinería,

los barrios bajos el desecho del urbanismo; la disidencia, el de la unidad ideológica; la herejía, el de la ortodoxia; la extrañidad, el de la formación Estado-nacional. Son desperdicios, ya que desafían la clasificación y rompen el trazado de la cuadrícula. Son la combinación prohibida de categorías que no deben mezclarse. Merecen la sentencia de muerte por resistir a la separación. El tribunal moderno no consideraría válido el hecho de que no se situarían al otro lado de la estacada de no haberse construido primero esta. El tribunal está así para preservar la estabilidad de las murallas construidas (Bauman, 2011, pp. 36-37).

Enrique Dussel, en este sentido, denuncia la enorme concentración de esta clase de víctimas en el mundo periférico.¹⁰ A lo largo de su obra, identifica los procesos de exclusión que, históricamente, se han ejercido sobre ellas como contraparte del dominio occidental; se trata de las víctimas de una violencia permanente que, además, les responsabiliza de su condición (Cfr. Dussel, 1998, p. 309). La narrativa de un individuo "autónomo y auténtico" reposa sobre la significación negativa de los demás: el otro es el bárbaro, el *hostis*, el extranjero, el invasor y el paria.

Se tolera al *otro* de las tradiciones y las costumbres folclóricas y se excluye al de carne y hueso con sus prácticas cotidianas. En realidad, no existe un amor moderno por la diferencia si ésta no funciona como las aguas que reflejan a Narciso. Al otro se le vacía de contenido y se le convierte en una especie de *souvenir* fascinante que el gran turista, sujeto mimético, tiene la posibilidad de consumir.¹¹ Lo que no se comprende es que esa lógica de ensimismamiento sólo garantiza una crisis mayor. En este sentido, para Girard el fenómeno de la globalización representa el momento apocalíptico, no porque anuncie un fin del mundo inminente, sino

¹⁰ A propósito de la violencia contra las colonias, señala: "los indios ven negados sus propios derechos, su propia civilización, su cultura, su mundo... sus dioses en nombre de un "dios extranjero" y de una razón moderna que ha dado a los conquistadores la legitimidad para conquistar. Es un proceso de racionalización propio de la modernidad: elabora un mito de su bondad ("mito civilizador") con el que justifica la violencia y se declara inocente del asesinato del Otro" (Dussel, 1994, p. 56).

¹¹ Cristina Peñamarín comparte un relato muy ilustrativo de esta actitud: "en el comienzo de la guerra de Irak, en 2003, un experto de Estados Unidos, cuestionado por los objetivos de guerra, declaró a la cámara de Al Jazeera que pretendían que Irak fuese un lugar pacífico y seguro al que poder ir con la familia (¡el turismo de nuevo!). No cabe el escándalo en nuestro ámbito ante una mirada incapaz de ver el mundo del otro más que como prolongación funcional del propio" (Peñamarín, en García, 2006, p.134).

porque el despliegue de la violencia ha llegado a su cúspide. A diferencia de aquellos que lo asumen como el resultado de fuerzas productivas hegemónicas, lo distingue como el producto de la indiferencia mimética gestada desde el inicio de la modernidad.

La disolución de las diferencias no ha desembocado en un *fin de la historia hegeliano*, sino en la multiplicación y en la explosión de nuevas formas de violencia contra la otredad. En la era del capital y de la fascinación del objeto, la práctica sacrificial es justificada como parte de un equilibrio social distributivo. No se reconocen víctimas, sino excedentes. Frente a esta escalada destructiva, la única salida demanda reconocer a la víctima en su plena humanidad. Para afirmar su alteridad –como diferencia y exterioridad– no basta con escucharla, es preciso que aquel que la oye pueda ser “conmovido en la misma centralidad de su mundo: ser descentrado”. Lo que, evidentemente, implica una renuncia al fin metafísico del deseo mimético que se ha expuesto. “El grito de dolor del que no podemos ver significa a alguien más que a algo. El alguien significado, por su significante: el grito, nos exhorta, nos exige hacernos cargo de su dolor, de la causa de su grito” (Dussel, 1985, p. 174). Algo que nos convoca a asumir frente al otro nuestra responsabilidad, a romper con la guerra adquisitiva por el objeto y a colocar en el centro relaciones de solidaridad.

Bibliografía

Assmann, H. (Ed.) (1991). *Sobre ídolos y sacrificios: René Girard con teólogos de la liberación*. San José, Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Bauman, Z. (2011). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Ediciones Sequitur.

Crettiez, X. (2009). *Las formas de la violencia*. Argentina: Waldhuter editores.

Deguy, M., Dupuy, J.P. (1982) *René Girard et le problème du mal*. Paris: Grasset.

Dupuy, J.P. (1998). *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*. Barcelona: Gedisa editorial.

Dussel, E. (1985). *Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora.

———. (1994). *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural editores/Centro de Información para el Desarrollo.

———. (1998). *Ética de la Liberación: en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.

Gauchet, M. (2008). *La democracia: de una crisis a otra*. Buenos Aires: Nueva visión.

Gergen, K.J. (1997). *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. España: Paidós Ibérica.

Girard, R. (1961). *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset.

———. (2005). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

_____. (2006). *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pier Paolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*. España: Trotta.

_____. (2009). *La anorexia y el deseo mimético*. España: Marbot ediciones.

Girola, L. (2005). *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*. España: Anthropos/UAM.

Malinowski, B. (1985). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Planeta.

Marx, K. (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza editorial.

Marx, K. (2005). *El capital. Crítica de la Economía Política. El proceso de producción del capital*. México: Siglo XXI.

Peñamarín, C. "La violencia de las representaciones: Políticas de la indiferencia y la hostilidad". En García, Selgas. F.; Romero, Bachiller. C. (Eds.) (2006). *El doble filo de la navaja: violencia y representación*. España: Trotta.

Sloterdijk, P. (2002). *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. España: Pre-textos.

Taylor, Ch. (2009). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Vinolo, S. (2010). "Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: La identidad como diferencia". En *Universitas Philosophica*. Núm. 55, año 27. Colombia. [En línea].

2.

***Globalización, modernidad y violencia.
Problemas y horizontes***

Arquitectura, violencia, justicia y paz

La participación en la producción social del espacio

Omar Alejandro Gómez Carbajal

Resumen. En el presente trabajo se establece la relación entre la producción social del espacio (en particular de la arquitectura y la ciudad) y el eje de reflexión filosófica: violencia, justicia y paz. Se estructura en tres partes: en la primera, se plantea la estructuración de la violencia a diferentes niveles a través de una mirada crítica del sistema vigente. La segunda muestra interpelación legítima de los oprimidos como primer acto de justicia. Y, el tercer apartado consiste en plantear a manera esencial la consistencia de la participación en la producción social del espacio con miras a una ciudad y hábitat más democráticos y justos.

Palabras clave: violencia mítica, violencia divina, participación, arquitectura, producción del espacio, justicia social, paz.

Abstract. This paper establishes the relationship between the social production of space (in particular of architecture and the city) and the axis of philosophical reflection: violence, justice and peace. It is structured in three parts: In the first, the structuring of violence is proposed at different levels through a critical view of the current system. The second shows legitimate interpellation of the oppressed as the first act of justice. And, the third section consists in essentially raising the consistency of participation in the social production of space with a view to a more democratic and fair city and habitat.

Keywords: mythical violence, divine violence, participation, architecture, space production, social justice, peace.

Entendemos la producción (social) del espacio (social) o de la espacialidad en su sentido amplio: producción que va desde el sentido literal de realización material como también los procesos de significación, representaciones, prácticas, apropiaciones, usos a diferentes escalas (multiescalaridad) y atravesadas por distintos campos del saber (multidimensionalidad) de la realidad humana: lo político, lo económico, lo socio-cultural y lo ambiental que acontecen de manera simultánea.

En la geopolítica neoliberal del sistema mundo moderno colonial, la guerra, dirá Antonio Negri, se presenta como un agente central del "modelo de un poder adecuado a la regulación global del mundo contemporáneo" (2003, p. 15). El siglo XX fue estructurado por la lógica de dos guerras mundiales y decenas de conflictos bélicos en diferentes partes del planeta dirigidos por las naciones del Norte global. No obstante a aquella evidencia, el Estado-nación moderno parecía realizar su autonomía en mayor parte a través del disciplinamiento de los sujetos por dispositivos esenciales ocultos (como lo indicaba Michel Foucault) y por medio de instituciones sociales como los *mass-media* (crítica de la Escuela de Frankfurt), el mercado, la escuela, la medicina, los modos de producción y de consumo (señalados por Iván Illich), incluso el modelo de las ciudades en las que se vive (tema apuntado por Henri Lefebvre y desarrollado por los geógrafos marxistas).

Hoy en día se plantea en otras teorías críticas cercanas a mostrar las lógicas con las que opera el sistema (cfr. Žižek, 2003; Boltanski & Chiapello, 2002), que el dispositivo disciplinar cambió, o mejor, se renueva, siendo que ahora, más que la restricción, el mandato del sistema es el goce (*jouissance*) del síntoma incorporado a la lógica del mismo. Desde el psicoanálisis lacaniano y la filosofía política, Slavoj Žižek (2009b) explica que se trata de la figura de un "gran Otro" que opera en el nivel simbólico de la sociedad capitalista que le da sentido, dirige y controla sus actos. Este gran Otro lacaniano, cuando se articula con el fundamento del sistema (convertido en ideología) constituye el fundamento de las prácticas humanas; en el capital la reproducción de la ganancia. El goce, ideologizado por la moral sistémica (*superyó*) es caracterizado por una obsesión irracional, remite a la fantasía que sostiene la identidad con el sistema y, entonces, tiende hacia una repetición compulsiva; deviene en ímpetu consumidor que realmente no encuentra satisfacción alguna. Según Žižek (1992, p. 122), "la

ideología sostenida por el goce no sirve para nada más allá de sus propios objetivos, y se convierte en un fin en sí misma". Es un goce por el goce (plus-de-goce) consumista, incrementado de todo tipo, objetos materiales, experiencias, relaciones interpersonales al infinito en el cual el sujeto pierde su libertad.

La guerra de unos contra otros, tomada como modelo real de regulación global entre los Estados-nación por parte del Imperio (llámese Estados Unidos y la OTAN) parece haber entrado en el juego del goce que sostiene a la ideología moral del sistema dominante: el crecimiento del valor en la lucha por los recursos geoestratégicos (agua, gas, petróleo) y por la alineación de los países que se resisten al mercado global, pero también, por la continua dominación del hombre blanco occidental macho y burgués sobre el pobre, la mujer, el mestizo, el negro y el indígena.

Marx mismo señala que el capital tiene la necesidad vital de reproducirse en la circulación al infinito como un *perpetuum mobile* (Marx, 2011); y aquí se encuentra una articulación entre lo subjetivo y el sistema, pero dicha interrelación no es de uno hacia otro en única dirección, sino es dialéctica: el sistema sujeta a los sujetos y los sujetos crean y reproducen al sistema, el fundamento es el que subordina. El sistema se realiza en sus actos y deseos infinitos del sujeto con una apariencia de libertad, de libre albedrío, mientras se pueda acceder a las particulares figuras del deseo sin importar los medios. Pero el sujeto es social e históricamente construido, no es mera naturaleza, sus necesidades concretas cambian.

Es desde esta articulación del aspecto subjetivo (psíquico) y las instituciones sociales (culturales, políticas y económicas) que las teorías de un consumo dirigido y sus modalidades toman sentido. Un gran agente para lograrlo es la figura de la macroinstitución que es el Estado, que por sí fuera poco dirige ese modelo de patrón bélico que llamamos guerra hacia afuera y hacia adentro de sus fronteras. Trataremos de reconstruir una totalidad concreta desde el aspecto subjetivo que el psicoanálisis focaliza a partir de las estructuras psíquicas y el aspecto meramente macro-estructural institucional al que marxistas como Antonio Negri apelan con el concepto de Imperio y que prácticamente, según este autor, anula el papel de los Estados-nación. El problema es multidimensional y multiescalar. Es la guerra que somete a los pueblos a nivel global como macro-violencia de un sistema mundial, a la vez sostenida por los Estados-nación modernos,

encarnados en una comunidad política y sujetos que la ejercen hasta el nivel de micro-violencias que pueden ser a nivel racial, de clase, género o de religión; aspectos estos que atañen en lo más concreto del día a día del ser humano: la vida cotidiana.

Es en la vida cotidiana que la inmanencia del espacio social es evidente. En nuestra propuesta, la arquitectura y la producción del espacio social es guiada por el eje *violencia-justicia-paz*, a través de un materialismo que observa las estructuras psíquicas en las prácticas cotidianas y por lo tanto concretas, como también da cuenta de la *estructura-estructurada-estructurante* de las grandes instituciones. Veremos que la arquitectura tiene que ver con una totalidad concreta de la vida, que se incluye en diferentes campos del conocimiento (incluyendo lo político, económico, ambiental y cultural) y de manera multiescalar, que va desde el nivel geopolítico hasta la ciudad y el espacio doméstico como el barrio y la vivienda. También implica diversos actores y agentes de producción. La arquitectura y en general el espacio social, permea esa realidad concreta que llamamos vida cotidiana. Se plantea que la articulación de la producción del espacio, en particular de la arquitectura y la ciudad, articulada con el eje temático violencia-justicia-paz nos podrá dar nuevos elementos para actuar frente a dichas cuestiones tan actuales en nuestros países latinoamericanos y a nivel mundial.

Entendemos que campos como la política, la economía y lo social son los grandes determinantes de la vida humana, término en que el espacio social o espacialidad queda como un telón de fondo. Sin embargo, la espacialidad contiene de sí elementos que retroactúan en la vida social, los mismos que si bien no son determinantes, plantean condicionantes que ejercen un efecto sobre la reproducción o sobre la posibilidad de transformación de un modo de vida y orden distintos. Los diferentes modelos de ciudad históricos como la ciudad medieval (amuralladas), las ciudades mesoamericanas (cósmica teocrática), las ciudades renacentistas (antropocéntricas), la ciudad colonial (estratificada concéntrica), modernas (funcionalistas) o contemporáneas (fragmentadas, dispersas), son claros ejemplos de la espacialización de los modos de vida en consonancia a un régimen establecido. En este sentido, la *forma* o morfología de las ciudades y la arquitectura tienen un agenciamiento (afectación) en la vida social que no ocurre como mero reflejo, sino como un coprotagonista en la producción y reproducción del orden establecido.

1. Arquitectónica o estructuración de la violencia en el espacio social del sistema-mundo moderno, capitalista y colonial

Nos señalaba el filósofo Bolívar Echeverría, en su sentido general abstracto:

Podría definirse a la violencia afirmando que es la calidad propia de una acción que se ejerce sobre el otro para inducir en él por la fuerza –es decir, *à la limite*, mediante una amenaza de muerte– un comportamiento contrario a su voluntad, a su autonomía, que implica su negación como sujeto humano libre (2014, p. 106).

Pero dicha acción que se ejerce sobre otro presenta distintas formas de fuerza ejercida sobre el prójimo que no necesariamente es directa. Las formas de violencia más arraigadas en una sociedad son las violencias normalizadas y por ello invisibles ante la cotidianidad de nuestras acciones y discursos tanto a nivel de la subjetividad como a nivel de las instituciones del Estado; por ello guardan un aparente comportamiento que no viola la voluntad del otro.

A partir de Walter Benjamin, Slavoj Žižek (2009a) distingue dos tipos de violencia que nos son útiles, la violencia subjetiva y la violencia objetiva. Estas consisten en lo siguiente:

Violencia subjetiva: es directa y visible, practicada por un agente que podemos identificar al instante; sin embargo, Žižek sostiene la necesidad de percibir los contornos del trasfondo que generan los arrebatos. Por ello la violencia subjetiva es parte de un triunvirato que incluye también dos tipos de violencia objetiva.

Violencia objetiva: consiste en el tipo de violencia que se inscribe en el nivel social y se caracterizan dos formas: a) violencia simbólica encarnada en el lenguaje y sus formas; b) violencia sistémica consecuencia de las lógicas del sistema económico y político dominantes (el capitalismo y el neoliberalismo).

Lo interesante del planteamiento de Žižek está en que tanto la violencia subjetiva como la objetiva no pueden percibirse desde el mismo punto de vista, porque mientras la violencia subjetiva se ve como una perturbación o anomia de un estado "normal" o normalizado de cosas (una violencia ejercida directamente, verbal o física, para causar daño a otra persona), la violencia objetiva es una violencia inherente

Arquitectura, violencia, justicia y paz. La participación en la producción social del espacio como dispositivo de diálogo y consenso desde los oprimidos

a un estado de cosas "normal" y "pacífico". Así, el filósofo esloveno plantea que la violencia objetiva es invisible y se sostiene de una normalización, puesto que parte del orden establecido. Para poder continuar con el tema, sin embargo, es preciso ir más allá de Žižek.

Según Immanuel Wallerstein, a finales del siglo xv y principios del xvi nació un nuevo tipo de sistema social que el mundo no había conocido anteriormente y que constituye el carácter distintivo del moderno sistema mundial. Este sistema, siguiendo al autor, es una *unidad económica* pero no política, al contrario de los imperios, las ciudades-Estado y las naciones-Estado:

Es un sistema «mundial», no porque incluya la totalidad del mundo, sino porque es mayor que cualquier unidad política jurídicamente definida. Y es una «*economía-mundo*» debido a que el vínculo básico entre las partes del sistema es económico, aunque esté reforzado en cierta medida por vínculos culturales y eventualmente [...] por arreglos políticos e incluso estructuras confederales [...]. Por lo contrario, un imperio es una unidad política [...] un medio primitivo de dominación económica (Wallerstein, 2011, pp. 21-22).

Desde esta perspectiva, entonces, el *sistema mundo* es inherentemente moderno, dejando atrás el imperio como unidad política del antiguo tipo de sistema social. Este *sistema mundo* nació moderno, es y siempre ha sido *economía-mundo* nacida también capitalista, que estructuró, según Wallerstein, el moderno sistema-mundo contemporáneo estando en sus orígenes localizado en sólo una parte del globo, en partes de Europa y América hasta expandirse por todo el mundo.

La «hipótesis» de un *World-System* surgió como contrapartida de un primer eurocentrismo, que pensó que Europa, desde sus pretendidos orígenes griegos y medievales latinos, produjo «desde dentro» los valores, los sistemas instrumentales y políticos (posiciones de Hegel, Marx, Weber o Sombart) que se universalizaron en los últimos siglos, en el tiempo de la modernidad (Dussel, 2009, p. 143).

Por el contrario, la visión derivada del *sistema-mundo* que es *economía-mundo* (mercado mundial), demuestra que desde finales del siglo xv, a partir de la invasión de América por Europa, comenzó a desplegarse este nuevo sistema mundial, comenzando por el Imperio-mundo ibérico.

Los latinoamericanos Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez, han hecho evolucionar la idea de patrón de poder de dominación mundial mono-estructurado—bien por la idea de raza, bien por el sistema económico capitalista— a una idea de estructura múltiple; abogan por un pensamiento heterárquico —concepto tomado del sociólogo griego *Kyriakos Kontopoulos*— que de cuenta de la *heterarquía* (jerarquía heterogénea) del patrón de poder dominador mundial que se configura a partir de tres horizontes: la clase, el racismo y el patriarcado. Esto podría modificar y complementar tanto los análisis iniciales de las teorías decoloniales y de los estudios postcoloniales anglosajones, como también los análisis del sistema-mundo enfocados a una estructura de *economía-mundo* que rige y subsume también al concepto de geocultura desarrollado igualmente por Immanuel Wallerstein.

El pensamiento heterárquico es un intento por conceptualizar las estructuras sociales con un nuevo lenguaje que desborda el paradigma de la ciencia social eurocéntrica heredado desde el siglo XIX [...]. Por el contrario, necesitamos un lenguaje capaz de pensar los sistemas de poder como una serie de dispositivos heterónomos vinculados en red. Las heterarquías son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas. En una heterarquía, la integración de los elementos disfuncionales al sistema jamás es completa, como en la jerarquía, sino parcial, lo cual significa que en el capitalismo global no hay lógicas autónomas ni tampoco una sola lógica determinante 'en última instancia' que gobierna sobre todas las demás, sino que más bien existen procesos complejos, heterogéneos y múltiples, con diferentes temporalidades, dentro de un sólo sistema-mundo de larga duración (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p.18).

Aquí se plantea entender que el orden vigente dominante no es sólo un sistema económico (paradigma de la economía política o el marxismo ortodoxo), ni sólo un sistema cultural (paradigma de los estudios postcoloniales), pero tampoco es una mera racialización de la humanidad (paradigma del giro descolonial).

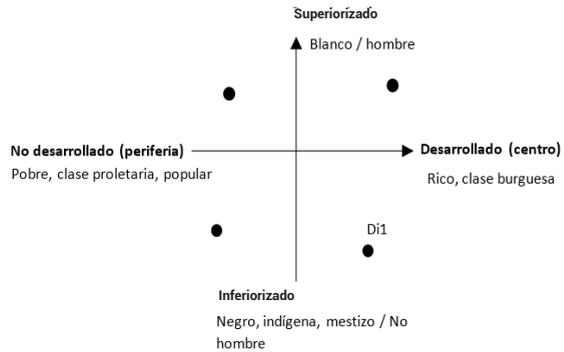
Aunque no negamos que con anterioridad hubo otros conflictos, invasiones y batallas, ahora, a escala global, el primer acto de

Arquitectura, violencia, justicia y paz. La participación en la producción social del espacio como dispositivo de diálogo y consenso desde los oprimidos

violencia en este sistema-mundo moderno capitalista, colonial, patriarcal, cristiano-céntrico es del hombre blanco, occidental, ya regido bajo una lógica del capital mercantil. La primera violencia, ya moderna, le acontece a América Latina bajo un patrón heterárquico de poder mundial.

Fig. 1. Coordenadas del patrón heterárquico del poder global.

Los puntos negros muestran la "localización" ontológica del sujeto inscrito en el patrón de poder mundial. Entre más cercano se esté a las flechas, mejor posicionado se encuentra el sujeto en la estructura social. Así, una persona puede ser capitalista pero mestizo o negro y además mujer lesbiana y, por ello, en el centro global ser inferiorizada como el punto Di1.



Fuente: elaboración propia

2. De la colonialidad del ser, poder y saber a la espacialidad del ser, poder y del saber colonial

Colonialidad no significa lo mismo que *colonialismo*. Colonialismo es una práctica de dominación administrativa, política y económica a nivel territorial, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación y esto constituye a la nación dominante como un imperio. Un ejemplo histórico, que marca pauta en el concepto, es el colonialismo de los siglos XIX y XX en África y Asia ejercido por los países europeos. Esta práctica recurrente por los Estados-nación modernos en el poder mundial como es el de Estados Unidos de Norteamérica y sus aliados europeos y del Medio Oriente, en especial Israel, se ha denominado contemporáneamente como imperialismo.

Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo,

el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente (Maldonado-Torres, 2007, p. 130).

La *colonialidad* se concibe como la lógica operativa que crea una *subjetividad dominada* y genera una matriz de dominación a partir de la idea de raza, importante en la lectura de la conformación de la estructura social de Latinoamérica hasta nuestros días (cfr. Quijano, 2014). No obstante, a la importancia teórica que ha tenido para el *giro descolonial* la crítica a la idea etnocéntrica de raza, nos mantendremos bajo la propuesta de Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez acerca de la idea de *estructura heterárquica* como patrón de dominación mundial, en la que se incluyen no sólo la crítica al concepto de raza y su impacto en América Latina, sino también de las lógicas del capital, del cristiano-centrismo, del machismo y otras formas de dominación.

Esto da cuenta del proceso histórico que es constitutivo de la modernidad refiriendo a múltiples aparatos de poder (*heterarquía*), donde las diversas jerarquías globales (capitalismo, racismo y patriarcado) se co-determinan y articulan entre sí. Empezando por Aníbal Quijano y luego Walter D. Mignolo, Nelson Maldonado-Torres y otros que construyen tres categorías de análisis que permiten identificar estas formas de dominación: 1) la colonialidad del ser, 2) la colonialidad del poder y 3) la colonialidad del saber.

La ***colonialidad del ser*** se asume como **el control, estigma y desvaloración sobre otros modos de ser en el mundo**, de estar en el mundo en cuanto prácticas, costumbres, tradiciones y hábitos distintos a la cultura occidental; cuestión esta que constituye el eurocentrismo. Ya que se trata de un nivel de subjetividad, el eurocentrismo puede ser efectuado por europeos y no europeos. Frantz Fanon advertía:

Arquitectura, violencia, justicia y paz. La participación en la producción social del espacio como dispositivo de diálogo y consenso desde los oprimidos

Todo pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad de la cultura local, se posiciona frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado habrá escapado de su sabana en la medida que se haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli (Fanon, 2016: 50).

Desde la colonialidad del ser (europeo, blanco, capitalista, patriarcal) que se impone como un ser absoluto autorreferente, se advierte una lógica individualista de la anulación del Otro/a.

La **colonialidad del poder** se estima como el **aparato de dominación subjetiva que se expresa en el *sentido común***. No hay colonialidad del poder más eficaz que el no tener que usar los aparatos de violencia física del Estado (fuerza pública), en el que las personas por sí mismas obedezcan órdenes y sean subordinadas a decisiones de los grupos en el poder.

La **colonialidad del saber**, al igual que la colonialidad del ser, **anula los otros saberes** sobre la vida práctica y otras estructuras de pensamiento y conocimiento distintas a las europeas y norteamericanas.

Ahora, el pasaje a la espacialidad en este caso es sencillo y funciona por simple analogía:

La espacialidad del ser colonial. Al modo de ser le es propio un estar, es decir, le es constitutiva una espacialidad. Es el modo más general que expresa el *modo de estar* en el mundo moderno/colonial. Este modo de estar correspondería al proceso de subjetivación del territorio dentro del imperio de la negación del otro. La espacialidad del saber y del poder colonial son dos modos desglosados de la espacialidad del ser.

La espacialidad del poder colonial. Expresa *el modo de organizar el espacio social* y a los seres que habitan el planeta a través de diversos mecanismos de dominación y control socio-espacial con base en la subjetividad colonizada e instituciones fetichizadas.

La espacialidad del saber colonial. Se trata del espacio abstracto cartesiano concebido por la modernidad/colonialidad y expresa *el modo de conocer* (concebir, significar) el territorio, la naturaleza, la

ciudad y la arquitectura. A través de la lógica de la anulación del Otro se imponen las jerarquías de la producción del conocimiento a nivel sistema-mundo entre Norte y Sur. Se nulifica a los saberes locales y ancestrales basados en su territorialidad o arraigo, sea en el campo o la ciudad, lo cual manifiesta la imposición de los criterios estéticos, funcionales y tecnológicos en la producción social del espacio ejercido desde la cultura occidental:

La colonialidad del saber territorial [que aquí llamamos espacialidad del saber colonial] ha sido establecida en las propias prácticas profesionales donde ciertos saberes dominan en las decisiones respecto a cómo concebir y habitar el territorio, la ciudad y la arquitectura [...]. Muestra de ello son [...] la exportación de los patrones occidentales de vida urbana [...] o la subvaloración que la enseñanza del diseño urbano-arquitectónico generalizada hace de lo tradicional, vernáculo o popular. (Farrés Delgado & Matarán Ruiz, 2014, p. 349).

Desde 1492, por ejemplo, la idea del “descubrimiento” de América conlleva ya una convención de cierta geopolítica del conocimiento colonizadora. Sostener esto no es mera terminología, sino que implica el contenido de un discurso crítico descolonizador. La espacialidad del saber colonial, además, conlleva un discurso de pretendida racionalidad científica, donde la Tierra, la naturaleza y los mismos humanos que habitan las diferentes espacialidades han sido convertidos en meros objetos cognoscibles, medibles, manipulables y sus territorios en tabula rasa; la producción del conocimiento como mercancía. También supone la realización del conocimiento en los espacios del Norte global superior, por lo que resulta inferiorizada la producción de conocimiento de otras espacialidades: el Sur global.

Aunque en diversas partes del mundo ya había rasgos de desigualdad social, patriarcales o de dominación masculina, así como afectaciones al medio ambiente por los modos de vida, la economía, la política, la moral y la religión que finalmente se impusieron a los diversos pueblos del mundo de manera global, fue y ha sido la del hombre blanco occidental, burgués, macho, cristianocéntrico que, si bien no originó los problemas ya existentes en el mundo, impuso un tipo de sistema que los exacerbó. Por ejemplo, la Modernidad y su ciencia occidental impusieron un tipo de racionalidad que entra en dicotomía con lo emocional, afectivo,

sensible y corporal, dándole incluso a estos últimos una referencia peyorativa con lo irracional, incluyendo lo femenino y la naturaleza. Mientras en otras culturas no occidentales (que también tuvieron rasgos patriarcales) pudo coexistir la adoración por la naturaleza y lo femenino (como en el caso de nuestros pueblos originarios), para la racionalidad moderna fueron convertidos en objetos de dominación.

3. Legitimidad de la violencia divina: el uso del espacio público y el monumento en el estado de rebelión. La interpelación de los oprimidos como primer acto de justicia

Tal como afirma Bolívar Echeverría (2014), en el reino de la sociedad civil (que ya es moderna y burguesa), "la opinión pública civilizada no cree posible la existencia de ningún caso de empleo de la violencia contra la entidad estatal que pueda ser justificado. Al Estado, en sus dos versiones complementarias, es decir, como institución nacional y como institución transnacional, le correspondería el monopolio total y definitivo del uso de la violencia"; en caso contrario, continúa el autor, la violencia sería empleada (según la opinión pública dominante) "por movimientos disfuncionales, "antinacionales", de la sociedad civil –los famosos "sectores" marginales o informales–, como por Estados nacionales "espurios" o mal integrados en la entidad estatal transnacional del neoliberalismo –reacios a sacrificar su identidad religiosa o ideológica a la *gleichschaltung* exigida por la globalización del capital" (p. 97). Ante esta violencia social "salvaje" frente a la violencia "civilizadora" del Estado neoliberal, se postula una utopía política hipócrita:

Según ella, el triunfo de la "sociedad justa" y el advenimiento de la "paz perpetua" no dependen de ningún acto voluntario de la sociedad como "comunidad natural" o "comunidad política" sino exclusivamente de la velocidad con que la "sociedad burguesa", sirviéndose de su supraestructura estatal, sea capaz de "civilizar" y modernizar (Echeverría, 2014, p. 98).

De esta manera, en el Estado autoritario neoliberal, parece darse por entendido que las instituciones no son violentas dada su naturaleza de ser "instituciones" portadoras de la misión civilizatoria. En nombre de la democratización y la paz se autoproclaman las únicas con el derecho a ejercer el uso de la

fuerza; parecido al discurso de Estados Unidos cuando interviene en Estados soberanos provocando golpes de estado, guerras civiles o justificando invasiones militares.

En colación a esto último, Walter Benjamin señala que existen dos tipos de violencias: la **violencia mítica** y la **violencia divina**.

La **violencia mítica** se trata de la violencia fundacional del orden vigente; una violencia que pudo ser revolucionaria en sus orígenes (porque transformó un orden anterior a través de una posible pretensión de justicia), pero con el tiempo y el desvío de los principios y objetivos iniciales se fue fetichizando, es decir, fue perdiendo referencia o relación con aquello que lo fundó: el pueblo y su voluntad de vivir. Por lo tanto, es una violencia fundacional que se sigue ejerciendo reproduciendo el sistema vigente.

Al respecto apunta Žižek:

La palabra alemana *Gewalt* significa tanto «violencia» como «autoridad» o «poder establecido» (un vínculo similar puede encontrarse en la frase inglesa «reforzar la ley», que sugiere que es imposible pensar acerca de la ley sin referirse a cierta violencia, tanto en los orígenes cuando la ley se crea por primera vez, como cuando la ley se «aplica») (2009a, p. 234).

La *entidad nacional y transnacional* (Echeverría, 2014) llamada Estado, parece concretar y asegurar el disciplinamiento y goce (irracional) de los sujetos incluyéndolos en la lógica de la guerra. Esta se presenta como un recurso de violencia reproductora o refundadora del sistema, una *institución* de dominio fundamental de los países del Norte global, asociada al acoso político y financiero que se guían por la máxima de hacer cumplir la globalización del capital, la valorización del valor. Para ilustrar aquella máxima del capitalismo y la modernidad, basta con citar algunos ejemplos actuales de conflictos en Medio Oriente y América Latina en donde países como los Estados Unidos tienen sus intereses sobre los recursos geoestratégicos (gas y petróleo) de estas regiones. Los intereses del país norteamericano se dejan ver detrás del golpe de Estado por el litio en Bolivia (2019) o los intentos golpistas por las reservas de petróleo de Venezuela, o bien, de países del Medio Oriente como Irak e Irán provocando y encausando conflictos bélicos que cada día escalan preocupantemente en el correr del siglo XXI.

De esta manera la democracia liberal socava la paz. La violencia funda el derecho y la ley que, una vez perdida su referencia al pueblo, se han fetichizado; así queda expuesto que la violencia funda al derecho. Pero, ¿qué funda a la violencia?

El monopolio estatal de la violencia no puede ejercerse de otro modo que como salvaguarda de una esfera de circulación mercantil en la que las leyes de equivalencia, fundidas y confundidas con las necesidades de valorización del valor de la mercancía capitalista, sirven de máscara a la expropiación del plusvalor, es decir, a la explotación de una clase social por otra, y en la que el "proyecto" de supraestructura política o Estado nacional propio de una fracción de la sociedad –la ejecutora (y beneficiaria) de las disposiciones del capital– se levanta como si fuera el de la sociedad en su conjunto (Echeverría, 2014, p. 103).

La violencia en el siglo XXI tiene un fundamento: la valorización del valor, es decir, la expropiación del plusvalor creado por el trabajo vivo convertido en ganancia. Bolívar Echeverría introduce la crítica de la economía política de Marx a la crítica de la violencia de la entidad estatal, y podemos agregar que atraviesa las esferas de clase, etnia y género que a su vez retroactúan como co-determinaciones de la realidad social. En Marx esto es lo concreto: la reunión de múltiples determinaciones sin última instancia. Así podemos sostener que el patrón de dominación se constituye de una heterojerarquía compleja de determinantes articuladas (clase, etnia, género y religión) que se concretan en la vida cotidiana a escala de la violencia subjetiva (local y visible) y la violencia objetiva (global e invisible).

En nuestros términos, una taxonomía o tipología propuesta de la violencia institucional consistiría: a) uso de la fuerza pública (la policía). Se presenta como la violencia más burda y directa. Los desalojos ilegales, las detenciones arbitrarias, la represión, hostigamiento y hasta ejecuciones ilegales; b) abuso del poder político (corrupción). Consiste en una violencia más disimulada que se establece en las prácticas y formas de relacionarse. En este caso la persona que tiene un cargo público toma provecho chantajeando, manipulando, amenazando, corrompiendo, persiguiendo, explotando o ejecutando por la vía institucional acciones deliberadas para perjudicar a otra persona o grupo que no está alineado al interés personal del funcionario; c) exclusión social de los derechos. Sucede cuando el Estado o sus instituciones son

indiferentes o ignoran deliberadamente las demandas sociales de los afectados de sus propias políticas. Deviene en un aislamiento que crea un mayor resentimiento social; d) violación de acuerdos o participación por "ausencia" estatal, traducida a una vuelta al conflicto posiblemente más agudizado.

Paralelo a esta violencia estructural (sistémica), acontece también la violencia subjetiva de manera directa y como forma más burda de violencia (en términos físicos), pero también en términos simbólicos y concepción del mundo (de lo que es y debe ser el mundo, por ejemplo, desde el patriarcado) expresado a través del lenguaje y prácticas corporales que imponen una acción por la fuerza. Por otro lado, la **violencia divina** aparece en la filosofía de Benjamin como una figura que *interrumpe* el orden vigente, el curso de la historia. La figura de la violencia divina encuentra su síntesis en dos imágenes: ruptura y redención. Se trata de una violencia que es al mismo tiempo interruptora del tiempo cronológico, del *continuum* histórico. En la praxis social crítica consiste en un *estado de rebelión* en el que el pueblo oprimido, violentado por el orden vigente, manifiesta su voluntad de vivir con una fuerza muchas veces violenta pero legítima, porque el soberano del poder es el pueblo y es el que funda o refunda las leyes y pone o quita a los representantes del gobierno. En esta manifestación del pueblo en estado de rebelión acontece una *violencia instituyente* que apunta su praxis a superar el sistema dominador.

El espacio privilegiado en esta disputa e interrupción de la historia es y ha sido el espacio público, que inicia en la relación entre la casa y la calle, en la banqueta, en un parque o plaza, siempre resguardado por el poder coercitivo del Estado, pero vivido por la gente. Se torna un espacio de tensión social, de la contradicción, de disputas; es el lugar en el que la historia efervese, el colectivo y la comunidad aparecen, su rostro, grito y exclamación de justicia se hacen escuchar. El Otro/a tiene un tipo de espacialidad, el espacio público ocupado por la manifestación materializa la interpelación del Otro/a oprimido por el sistema, ya sean jóvenes estudiantes (como los 43 normalistas desaparecidos de Ayotzinapa), la mujer por el patriarcado (decenas de casos de feminicidios), el trabajador por el capital (incluyendo activistas perseguidos por enfrentar megaproyectos del capital) o incluso relaciones más complejas: la mujer trabajadora, pobre, indígena, una figura que articula muchas luchas. La sociedad civil deja su papel pasivo y se reapropia del

espacio público administrado por el Estado convirtiéndose de mera sociedad civil a pueblo como autor colectivo de la historia.

Ahora bien, el monumento, siendo un elemento emblemático de la ciudad y fuertemente visible, en su ocupación, incluso en su transgresión con pintas (como nos enseñan los colectivos feministas), recupera, o bien actualiza su carácter histórico y su función social. Siendo el monumento un "acontecimiento" en el *continuum* de la ciudad, su transgresión actualiza y visibiliza con su presencia la irrupción de la historia, donde la mujer consciente y crítica exclama "¡nos están matando!" "¡ni una menos!", voz que interpela legítimamente por la vida, principio de todo, anterior al monumento o patrimonio. El monumento, por ejemplo, en el caso del Ángel de la Independencia (intervenido ya en diversas ocasiones por las manifestaciones de mujeres en la Ciudad de México durante el 2019), antes de ser intervenido con pintas lo que representa es la independencia y la libertad, transgredidas con anterioridad al violar el derecho de las mujeres y el pueblo mexicano en general de vivir en paz. La disputa en el monumento y el espacio público tiene fuerte carga simbólica, lo que hace su "transgresión" y lo que exaltan las pintas es recordarnos que la paz, la democracia, la libertad y la vida misma ya fueron violentadas de antemano.

Otra interpelación que nos hacen los colectivos feministas como Latesis, ahora en Valparaíso, Chile, ha sido a través de una genialidad performativa llamada "Un violador en tu camino", que en noviembre de 2019 en el marco de protestas contra feminicidios y violencia de género, irrumpió en el espacio público no sólo con gran creatividad sino profundidad de contenido: "el patriarcado es un juez [...] y nuestro castigo es la violencia que no/ya ves". Evidencia de un sistema de justicia que sólo responde a lo que sí le importa, no a la libertad y bienestar del pueblo; a las prácticas de encubrimiento y corrupción que redundan en proteger a una clase social de hombres blancos que finalmente responden a los intereses económicos, no de la vida. Benjamin expresaba que:

Toda institución de derecho se corrompe si desaparece de su conciencia la presencia latente de la violencia. Valgan los parlamentos como ejemplos de ello en nuestros días. Ofrecen el lamentable espectáculo que todos conocemos porque no ha sabido conservar la conciencia de las fuerzas revolucionarias a que deben su existencia (Benjamin, 2001, p. 33).

Con esto, los colectivos y Benjamin nos recuerdan que la ley y sus instituciones son fundadas, no son fundamento, el fundamento es el pueblo y como tal es fuente viva que en estado de rebelión pueden destituir una ley o institución fetichizada. Benjamin afirma que la violencia es fundadora o conservadora del derecho, no obstante no se puede permanecer siempre en las calles o la plaza. Para hacer efectivas las demandas habrá que institucionalizar los mecanismos para ejercerlas. Este "violador es tu camino" como sujeto que encarna en cuerpo al sistema, no tendrá oportunidad de tomar conciencia y control de sus actos, de no existir como tal, en caso de ser un sujeto de clase baja, sobre todo si también sigue violentado por la desigualdad y la falta de oportunidades, la pobreza y marginación; o bien, un sujeto de clase media o alta que goza de los privilegios patriarcales del capital, mismos que lo pueden hacer sentir con todo poder y autoridad para violentar en cualquier nivel desde el acoso, violaciones o asesinato. El hombre autocrítico tendrá que buscar, además de otro tipo de relación económica, otro tipo de masculinidad alternativa. La mujer consciente de su propia lucha por la equidad en un sistema no sólo patriarcal, sino capitalista y racista, tendrá que buscar un posicionamiento que no replique las viejas prácticas con nuevos discursos.

La complejidad de la política y conflictividad global-local exige pensar con categorías que alcancen una mayor amplitud y profundidad, y que por eso mismo toquen diversos campos del conocimiento todavía poco explorados en distintas dimensiones y escalas. Uno de ellos es la relación entre el espacio social y la violencia, la justicia y la paz; relación está aún más extraña en el terreno de la arquitectura. En este sentido, quizá la reflexión de prácticas cotidianas en otro tipo de escalas más locales, pero reproducidas ampliamente en el tiempo y el espacio, pueda aportar pistas en la búsqueda de alternativas ante las diferentes violencias estructurales. Tal parece ser que aquel Estado-nación moderno nos da una lección, aunque por vía negativa, de cómo reproducir un sistema: la construcción de una subjetividad que responda a los intereses comunes por medio de distintos dispositivos que envuelvan la vida cotidiana y prolonguen el tiempo y el espacio de la transformación crítica en la instauración de un nuevo orden político y social.

Respecto al nivel geopolítico global, responder de manera frontal las agresiones de un país tan poderoso militar y tecnológicamente

hablando como Estados Unidos, podría suceder sólo si tal acción viene de otra potencia nuclear, lo cual significaría una devastación del planeta entero. La estrategia de los débiles tendrá que ir explorando vías alternativas a una tercera guerra mundial o a conflictos bélicos regionales prolongados, sin que esto signifique dejar de luchar por la dignidad y soberanía de un pueblo o grupos de oprimidos (campesinos, indígenas, mujeres o gobiernos legítimos) cuando buscan liberarse a través de la violencia como último recurso de sobrevivencia.

La geografía social crítica, más que cualquier otra ciencia del espacio, ha contribuido a un pensamiento que aboga por lo que algunos han llamado *justicia espacial*. Edward W. Soja y David Harvey son unos de los geógrafos contemporáneos que la proponen ante las injusticias que ocasiona el capital. Soja, por ejemplo, define que la justicia espacial se trata de un punto central del análisis empírico y un objetivo para la acción social y política; sostiene que la justicia tiene consecuencias geográficas, pues la espacialidad es un componente integral y formativo de la propia justicia (cfr. Soja, 2014, p. 33). Su llamada reestructuración ontológica consiste en incorporar la dimensión social a la tematización del espacio, sin embargo esta reflexión queda limitada a eso, a una ontología que no hace una crítica del ser, es decir, del fundamento del orden vigente; no va más allá del concepto de "desarrollo desigual", el cual no es una causa sino una consecuencia de la lógica de la transferencia de plusvalor del trabajador vivo al propietario capitalista a diferentes escalas: entre los habitantes de una nación (contradicción capital-trabajo) o entre naciones (contradicción capital-capital).

En su parte más crítica, desde la segunda mitad del siglo XX la arquitectura viene explorando a partir de otros saberes (epistemologías) y estrategias metodológicas, la construcción del vínculo entre el diseño y la participación social y comunitaria; a estas estrategias críticas realizadas en América Latina y otras partes del mundo se les ha llamado diseño participativo y a las experiencias en su conjunto, proyectos asistidos o no asistidos técnicamente a nivel comunitario, se les ha denominado producción social del hábitat (vgr. Romero, 2004). En dichas experiencias la participación ha sido ya crítica al sistema vigente, pero todavía en aspectos de relativo corto alcance, aunque no por eso menos valiosos, tales como la lucha por la vivienda digna alternativa a los modelos mercantiles.

Ahora planteamos la participación en la producción de arquitectura y ciudad como un dispositivo que accionaría desde el ámbito de lo cotidiano y la inmanencia del espacio social –en conjunto a la filosofía política vinculada con la producción del espacio social–, la búsqueda de justicia y paz desde la posición de los oprimidos por el sistema.

4. La espacialidad del buen gobierno y la producción de arquitectura y ciudad para la paz. Antifetichismo en la producción del espacio social

La reacción del pueblo que clama justicia y Estado de derecho –que se puede desatar en forma de violencia divina–, se pone por fuera de la ley para instaurar la nueva ley. Sin embargo, un acontecimiento es temporal, momentáneo. No puede sostenerse por mucho tiempo, incluso aunque aconteciera de manera pacífica. El acontecimiento redentor tiene que institucionalizarse necesariamente. Pasa algo similar con la participación en la autogestión, se pone momentáneamente por fuera del orden institucional y se hace presente y efectiva la comunidad. La participación de cierto modo tendría que institucionalizarse y la institución (llámese Estado) que se piense antifetichista, tiene que articularse con la participación cada vez más efectiva de los miembros de la comunidad y para la construcción de una ciudad que en su proceso contenga la reflexión sobre los modos de vida y hábitat.

Desde el horizonte de la filosofía política de la liberación no se restringe su sentido óptico, sino que es crítica del nivel ontológico (el fundamento de la ley: violencia mítica fundacional del derecho que se ha fetichizado), va más allá y la define en un nivel metafísico. Entiéndase metafísico como aquello que parte de Otro/a (más allá de la ontología está la metafísica) y no como un mero prójimo sino Otro/a radicalmente Otro/a oprimido por el sistema vigente. Rota la referencia del Otro como otro, como un ser que se le ha negado vivir bien, entonces la pretensión de justicia debe incluir la responsabilidad por el Otro/a (Dussel, 2009, p. 517).

La participación finalmente es un medio de legitimación; lo legítimo es lo perteneciente al pueblo, a la comunidad política. Una decisión, un proyecto que cuente con la aprobación y consenso de la mayoría, se dice que es legítimo. En la práctica efectiva de la participación

en la arquitectura los métodos o estrategias metodológicas son variados, van desde la implementación del diálogo dirigido o guiado (cercano al psicoanálisis y empleado por el arquitecto argentino Rodolfo Livingstone) hasta el reconocimiento de patrones culturales especializados (cercano a la fenomenología; aplicados al diseño por el austriaco Christopher Alexander), además del método "generación de opciones" desarrollado por los norteamericanos Michael Pytok y Hanno Weber, el cual permite una relación y diálogo con habitantes que puede complementarse con la "Investigación Acción Participativa" (con sesgo marxista) y la pedagogía de Paulo Freire. Estos arquitectos ya advertían desde entonces que ante la violencia estructural del sistema se tenía que tomar una postura consciente de la práctica del arquitecto:

Los profesionales que pasan por neutrales, o por tener en mente los mejores intereses de la sociedad, son muy a menudo inconscientes de esos controles, que pesan sobre sus modelos de la realidad y sobre sus reglas del diseño (Pytok & Weber, 1976, p. 5).

En colación, en su sentido óntico (el mundo de las cosas regidas por un fundamento), la justicia aparece como el cumplir con la ley y el derecho del orden establecido. Cuando la ley responde a los intereses del pueblo y se aplica, la ley es operativa para el mismo pueblo, pero prácticamente esto es una excepcionalidad y no la regla. Con razón dice Benjamin (2008) en su tesis VIII sobre la historia:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el "estado de excepción" en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra (p. 43).

Este estado de excepción que se vive realmente como regla, sucede de manera general en dos casos: 1) cuando la ley responde al pueblo, pero el ejercicio del gobierno y de los representantes no. Entonces la política y el poder se han fetichizado; y 2) cuando la ley no responde a los intereses y demandas legítimas del pueblo y su referencia a este, pero en cambio sí al de las élites gobernantes y señores del capital; estamos ante una ley y un derecho que se han fetichizado.

Hacer justicia está en la responsabilidad con el Otro/a, nos dice Dussel (2009) en su política de la liberación que rota la primigenia igualdad entre los semejantes:

Es necesario hacerse cargo del Otro destituido, procurar por su vida. En este último caso, «justicia» no es ya un mero cumplir con la ley, con el derecho, con lo exigido por el orden establecido. Ahora [...] es cumplir con las exigencias del Otro en tanto digno de irrenunciable solidaridad por el hecho de ser «alguien», la subjetividad sensible de la corporalidad sufriente del necesitado (efecto negativo del accionar del orden político vigente) (p. 517).

5. Reflexiones finales

Tenemos consciencia que para interpretar y en su caso transformar el proceso de producción social del espacio, necesitamos herramientas de análisis multiescalar (que puede ir desde el análisis geopolítico del sistema mundo hasta el barrio y el espacio doméstico) así como multidimensional, que abarque distintos campos de la realidad social como lo económico, lo político, lo ambiental o el género.

En el proceso de producción del espacio, de la arquitectura y la ciudad en particular, podemos hablar de que existe violencia espacial en tres vertientes: 1) en las prácticas por uso (como la calle dominada por el hombre o el Estado cuando es opresor), 2) en las prácticas por el poder (de inclusión o exclusión) que visibiliza quién o quiénes toman las decisiones de lo que se realiza en el territorio, ciudad o barrio, y 3) por ideología que se lleva a la práctica, que tiene que ver con los procesos de significación del espacio, quién debe estar o no ahí, qué debe hacer, cómo lo debe de hacer; p. ej., la mujer en el patriarcado que es juzgada y culpabilizada por estar en un lugar que supone la sociedad “no le corresponde”.

La participación es formadora de subjetividad y también paulatinamente puede ir transformando a las instituciones tendiendo hacia una estructura más democrática, no sólo de la producción de la ciudad y la arquitectura, sino de la vida social. La participación parte de la base del consenso de los oprimidos. El consenso primigenio por asamblea de la comunidad excluida.

Arquitectura, violencia, justicia y paz. La participación en la producción social del espacio como dispositivo de diálogo y consenso desde los oprimidos

La participación es una herramienta teórica-metodológica que se puede desarrollar en distintos ámbitos: académico-pedagógico, el político institucional, el autogestivo social. El institucionalizarlo tendría que ver con una práctica autocrítica permanente de un buen gobierno y la construcción de una ciudad y un hábitat verdaderamente más democráticos. Elementos susceptibles a medir en estudios cualitativos y cuantitativos sobre la habitabilidad y el bienestar social a través de indicadores que den seguimiento a los procesos de diálogo, reconociendo los disensos, generando consensos y evaluando los resultados de manera participativa.

Bibliografía

Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca-UACM.

_____. (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.

Boltanski, L. y Chiapello, È. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.

Castro-Gómez S. y Grosfoguel, R. (2007). "Prólogo. Giro descolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico" (pp. 9-23). En Castro-Gómez S. y Ramón Grosfoguel (Edits.) *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana.

Dussel, E. (2009). *Política de la liberación. Volumen II*. Madrid: Trotta.

Echeverría, B. (2014). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.

Fanon, F. (2016). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

Farrés Delgado, Y. y Matarán Ruíz, A. (2014) "Hacia una teoría urbana transmoderna y descolonial: una introducción". En *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 13, núm. 37, pp. 339-361. Santiago de Chile.

Harvey, D. (2015). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.

Marx, K. (2011). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) pp.1857-1858, t. 2*. México: Siglo XXI.

Negri, T. (2003). *La multitud y la guerra*. México: Era.

Maldonado–Torres, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Castro–Gómez S. y Ramón Grosfoguel (Edits.) *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 127-167. Colombia: Siglo del Hombre/Universidad Central/ Pontificia Universidad Javeriana.

Pyatok M. y Weber H. (1976). "Reaprendiendo a diseñar en arquitectura. Una alternativa educativa frente al cambio". primera parte. En *Revista Arquitectura Autogobierno*, núm. 1, octubre 1976, Escuela Nacional de Arquitectura/Autogobierno/UNAM.

Quijano, A. (2014) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, pp. 777-832. Buenos Aires: CLACSO.

Romero, G., et al. (2004). *La participación en el diseño urbano arquitectónico en la producción social del hábitat*. México: Cyted/Habyted/Red xiv.

Soja, E. (2014). *En busca de la justicia espacial*. Valencia: Tirant Humanidades.

Wallerstein, I. (2011). *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. México: Siglo XXI.

Žižek, S. (2009a). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Argentina: Paidós.

_____. (2009b). *Sublime objeto de la ideología*. Argentina: Siglo XXI.

Artivismo y liberación:

la función del arte urbano en procesos de pacificación
en contextos de violencia extrema

Luis Rubén Díaz Cepeda

Resumen. En este trabajo me aboco a mostrar la utilidad política del ethos liberador del arte en contextos de violencia extrema. Con la finalidad de demostrar esta tesis me apoyo en la filosofía latinoamericana y en la opción decolonial, específicamente en los trabajos de Enrique Dussel y de Walter Mignolo. Argumentaré que el artivismo puede contribuir a la pacificación mediante dos funciones liberadoras. La primera función es motivadora e inspiradora de la acción colectiva y la segunda como liberación en sí misma. Sitúo este estudio en Ciudad Juárez por ser una ciudad que desafortunadamente en los últimos años ha sido considerada una de las más violentas del mundo.

Palabras clave: artivismo, opción decolonial, Ciudad Juárez, arte, violencia, aisthesis, liberación.

Abstract. In this article, I demonstrate the political service of the liberating ethos of art in contexts of extreme violence. In order to demonstrate this thesis, I rely on Latin American philosophy and the decolonial option, specifically on the works of Enrique Dussel and Walter Mignolo. I argue that activism can contribute to pacification through two liberating functions. The first function is motivating and inspiring of collective action and the second as liberation in itself. I place this study in Ciudad Juárez because it is a city that unfortunately in recent years has been considered one of the most violent in the world.

Keywords: activism, decolonial option, Ciudad Juárez, art, violence, aisthesis, liberation.

La violencia del capitalismo se manifiesta en diferentes formas, algunas de ellas son legales, como la violencia económica, aunque evidentemente no legítimas, pues van en contra de la dignidad de las personas; otras más ocultas se revelan en actos criminales en perjuicio de la población más desfavorecida. Aquella violencia demanda la rebelión del pueblo. La resistencia al capitalismo se puede dar desde diferentes frentes, tales como instituciones éticas, partidos políticos o los movimientos sociales, esta la más directa de todas. El repertorio de estos últimos es variado y puede ir desde peticiones por Internet, protestas pacíficas o actos disruptivos, y puede tener mayor o menor impacto dependiendo de varios factores como el nivel de represión, de organización, de concientización, etc. En todo caso, en mayor o menor grado el arte es frecuentemente parte integral de la movilización política, al punto que en el artivismo ambas actividades se fusionan a favor de las demandas del pueblo.

En este trabajo me aboco, entonces, a mostrar la utilidad política del *ethos* liberador del arte en contextos de violencia extrema. Con la finalidad de demostrar esta tesis, me apoyo en la filosofía latinoamericana y en la opción descolonial, específicamente en los trabajos de Enrique Dussel y de Walter Mignolo. Argumentaré que el artivismo puede contribuir a la pacificación mediante dos funciones liberadoras: la primera función es motivadora e inspiradora de la acción colectiva y la segunda como liberación en sí misma. Sitúo este estudio en Ciudad Juárez, por ser una ciudad que en los últimos años, desafortunadamente, ha sido considerada una de las más violentas del mundo.

1. Contexto

Ciudad Juárez se encuentra en el norte de México, justo donde empieza nuestra América Latina. Junto con su vecina ciudad, El Paso, Texas, y sus casi 3 millones de habitantes combinados, forman la zona binacional más poblada de ambos países, y una de las más grandes del mundo. Esta posición geográfica de ser frontera la ha convertido en un espacio privilegiado para la pluriculturalidad; en esta zona conviven no sólo mexicanos y estadounidenses, sino también personas de otros grupos culturales. Así, en El Paso viven y conviven diariamente poblaciones caucásicas, afroamericanas, asiáticas, mexicanas y mexicoamericanas. De manera similar,

debido en parte a la demanda de mano de obra de la industria maquiladora, en Ciudad Juárez se puede observar un número diverso de grupos culturales y migrantes tanto nacionales como extranjeros. Los primeros, en su mayoría migrantes del sur del país, ocupan empleos precarios y condiciones laborales adversas, mientras que en el caso de los extranjeros, estos por lo general ocupan puestos gerenciales. Dentro de esta diversidad cultural, evidentemente, el mayor intercambio se da entre las familias mexicanas y mexicoamericanas, quienes desde ambos lados de la frontera siguen sosteniendo estrechos lazos de cooperación e identidad a pesar de la existencia del muro fronterizo.¹

Dentro de este contexto de unidad y convivencia existen también grandes contrastes económicos y sociales, pues los grandes capitales oprimen y excluyen a las clases económicamente desfavorecidas. Así, en El Paso podemos ver cómo a los mexicanos se les ha segregado y obligado a reubicarse fuera de sus comunidades, bajo la excusa de construir infraestructura a favor del desarrollo económico de la ciudad. El mismo fenómeno se ha dado en Ciudad Juárez, donde bajo el sistema neoliberal se ha privilegiado el desarrollo de la industria maquiladora y se ha expandido la mancha urbana alrededor de estas fábricas sin mayor consideración hacia las necesidades de la población emergente. Este modelo de crecimiento ha causado que existan vastas zonas de la ciudad que no cuentan con condiciones mínimas para la convivencia social, tales como servicios de drenaje, iluminación, espacios públicos o acceso a la educación.

A la par de la abierta y legal, que no legitima, violencia económica, los grandes capitales violentan también a la población en la forma del crimen organizado. La misma situación de frontera que facilita el intercambio cultural ha causado que sea un lugar de tránsito de armas y dinero hacia el sur y de drogas hacia el norte. Es posible afirmar que dicho tráfico ha sido al menos permitido por la corrupción de las autoridades locales, estatales y federales de ambos países, que ha facilitado la impunidad tanto de delincuentes comunes, como de grupos delictivos organizados. Sin embargo, algunos activistas como Gero Fong, integrante de la Liga Socialista, sostienen la tesis de que no se trata sólo de un problema de corrupción de algunos agentes del Estado, sino que es una situación de guerra auspiciada por el capitalismo.

¹ Para más sobre la relación binacional, véase *Identidades Fronterizas* (Vila, 2007).

Una de las más graves manifestaciones de esta violencia permitida por el Estado han sido los feminicidios, un fenómeno que inició en 1993 y que a la fecha no se ha detenido debido a la negligencia, desinterés y en algunos casos, complicidad de las autoridades. Ya desde el 2002, la académica Julia Monárrez Fragoso documentaba varias fallas del Estado en la búsqueda de justicia para las víctimas, entre las cuales se encuentran el no permitir el acceso a los expedientes de los crímenes, cambios constantes en la Fiscalía Especializada para las Mujeres, descalificación moral de las víctimas y detenciones cuestionables de presuntos culpables (2002, p. 282). Evidentemente estas limitaciones promovieron la impunidad y han causado que el número de feminicidios no se haya abatido.

A pesar de las numerosas denuncias de feminicidios, tanto públicas como en el ámbito legal, no hubo una toma de responsabilidad del Estado mexicano sino hasta la sentencia resolutoria de la Corte Interamericana de Derechos Humanos del caso González y otras (campo algodonerero), que en 2009 lo condenó a reparar el daño a las víctimas (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2009), ordenándole, entre otros puntos, conducir eficazmente el proceso penal, investigar y sancionar a los funcionarios acusados de irregularidades y a los responsables de hostigamiento de los familiares de las víctimas, levantar un monumento en memoria de las víctimas, y documentar y hacer público el número de casos de femicidios. Sin embargo, una década después la sentencia no ha sido cumplida en su totalidad. Más aún, como ya mencionamos, los feminicidios no se han detenido.

Evidentemente la violencia no toca sólo a las mujeres, sino que Ciudad Juárez se convirtió en una zona de una violencia que trastocaba la cotidianidad de sus habitantes, hasta el punto en que de hecho se convirtió en parte de ella. Sin embargo, esta situación de violencia vendría a agravarse a partir de la llegada de Felipe Calderón Hinojosa a la presidencia de la república para el periodo 2006-2012, quien como una forma de legitimar su poder inició los Operativos Conjuntos que básicamente consistieron en la militarización de la seguridad pública.

Para el aspecto que nos concierne, esta estrategia del poder ejecutivo federal se ejecutó en Ciudad Juárez con el inicio de la Operación Conjunta Chihuahua el 27 de marzo de 2008, la cual consistió en el despliegue de 2 026 soldados de la Secretaría de la

Defensa Nacional (SEDENA) y de la Secretaría de la Marina (SEMAR). La presencia de fuerzas federales aumentó en los años siguientes, alcanzando en 2010 un despliegue de 10 000 soldados de la Armada, el Ejército y la Policía Federal Preventiva con la misión oficial de combatir el crimen organizado. Sin embargo, lejos de disminuir los índices de delincuencia, esta aumentó con la presencia militar, ya que como Pereyra (2012), explica: "la violencia militar y la violencia criminal se confunden porque ambas fragmentan severamente los lazos sociales y cada una es un replicador de la otra" (p. 452).

Esta estrategia de militarización, aunque menos publicitada, continuó durante la administración de Enrique Peña Nieto (2012-2018), manteniendo resultados muy similares. A nivel federal existen alrededor de 300 000 muertos y 60 000 desaparecidos desde el 2008. A nivel local, sólo este año hubo 980 personas asesinadas. Es importante hacer notar que la mayoría de estas son pobres, cuerpos colonizados que no importan al gran capital, son el *homo sacer* del que nos habla Giorgio Agamben (1998), jóvenes que al no tener capacidad de consumo son irrelevantes para el capital, y por ende, le son prescindibles, sacrificables y sacrificados.

Más allá de las estadísticas, como profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ), día a día atestiguo en mis estudiantes cómo la generación que creció en los así llamados años de la violencia (2008-2012), presenta un *stress post traumático* y enfrenta serios problemas de depresión y ansiedad. Esta situación se ha incrementado y manifestado con más fuerza porque ese periodo de violencia que se había pensado como ya terminado ha vuelto a resurgir en el último par de años. Desafortunadamente, los actos violentos han tocado a estudiantes de la Universidad. Además de las víctimas universitarias, se han dado también fenómenos inéditos de ataques a la sociedad civil como la quema de autobuses de transporte de personal de las fabricas maquiladoras, con trabajadores dentro de las unidades. Tan agresivo como pueda parecer este dato es imprescindible dar cuenta de él, ya que nos da una dimensión de cuán alto ha escalado el poder del crimen, así de como de un cambio de *modus operandi* que ya no parece conocer límites, pues ni siquiera en los puntos más altos de la violencia se atacó a la industria maquiladora.

En resumen, en el estudio que ahora nos ocupa, el uso de la violencia no está dirigida únicamente por agentes estatales actuando bajo la excusa de hacer respetar la ley, sino que también

es realizada por agentes no estatales con igual o mayor capacidad de fuego y coerción que el Estado. Esta capacidad de fuego se manifiesta en las decenas de miles de personas que han sido y continúan siendo asesinadas en la ciudad bajo, prácticamente, una total impunidad. Evidentemente, estas condiciones materiales no permiten el desarrollo de una vida digna en comunidad, sino que, por el contrario, han empujado a la mayoría de la ciudadanía a aislarse, fomentando así un individualismo donde cada persona vela y se preocupa sólo por los intereses propios.

En añadidura a la violencia, la indiferencia de la ciudadanía en general es otro obstáculo para la creación de condiciones materiales que permitan el desarrollo de la vida. Al ser una ciudad industrial, la gran mayoría de las personas trabajan y es poco el tiempo o interés que tienen en participar en asuntos de la comunidad, provocando que el sentido de comunidad sea prácticamente inexistente. Sin embargo, dentro de esta indiferencia pública han existido varios grupos y organizaciones sociales que han luchado por lo colectivo.²

1.1. Resistencia

En el apartado anterior se mostró que con la llegada de las fuerzas federales se incrementaron los fenómenos de asesinatos, extorsión, impunidad, abusos de los derechos humanos e intimidación sistemática de la población. Esta situación llevó a que la gran mayoría de las personas abandonaran los pocos espacios públicos con los que cuenta la ciudad y se refugiasen en la esfera privada, incrementando así el desapego a la colectividad.

Las y los activistas sociales han sido una importante excepción a esta tendencia de aislarse de la comunidad y de preocuparse sólo por lo individual. Desde antes del incremento desmedido de la violencia y la militarización de la ciudad ya existían varias organizaciones –por ejemplo, Pacto por la Cultura, el colectivo Palabras de Arena, el colectivo de arte urbano Rezizte, entre muchos otros– que a través del arte y la cultura buscaban tanto denunciar y resistir las condiciones de violencia y desigualdad de la ciudad, como de contribuir a la construcción de un sentido de comunidad entre ellas y sus habitantes; especialmente entre los sectores más vulnerables.

² Para más sobre el tema ver: *Courage, Resistance and Women in Ciudad Juárez: Challenges to Militarization in Ciudad Juárez* (Staudt & Mendez, 2015).

Las organizaciones sociales ya existentes fueron el núcleo que permitió el desarrollo de una resistencia contra la militarización de la ciudad. Se movilizaron lidiando con los altibajos, los desacuerdos y las contradicciones que son comunes en los movimientos sociales. En trabajos previos, me he enfocado más en el análisis de organizaciones sociopolíticas³, por lo que en este trabajo analizaremos el papel de las organizaciones y colectivos artísticos en la resistencia contra la violencia en Ciudad Juárez.

2. Estética, arte y liberación

Ciertamente el reconocimiento de la función liberadora del arte no es nuevo, ya desde el siglo pasado se pueden encontrar antecedentes de esta relación. En temporalidades y coordenadas cercanas a la intención de este escrito podemos mencionar el trabajo de Herbert Marcuse (1898-1979), quien en continuidad con los análisis teóricos de la Escuela de Frankfurt criticó la racionalidad tecnológica que predomina en las sociedades modernas. Su crítica se basa en la promoción que el capitalismo avanzado de la segunda mitad del siglo XX hace de una subjetividad unidimensional donde todas las actividades del ser humano están dirigidas por la razón instrumental que facilita la reproducción del capital a costa de perder la noción amplia del eros, del placer.

Es importante hacer notar que desde el siglo pasado la mutabilidad del capitalismo le ha permitido esquivar críticas de estandarización excesiva y falsamente establecerse como un promotor de la diversidad, escondiendo la explotación y alienación no sólo de las masas o de las clases populares, sino también de las clases medias. Esta alienación se puede observar fácilmente en la forma en que el arte es utilizado para el control de la población, al punto en que producen y consumen expresiones artísticas apologéticas del narcotráfico, el mismo que ha causado la muerte de cientos de miles de personas y la desaparición de decenas de miles de conciudadanos y migrantes. En consecuencia, era necesario formular una nueva estética liberadora que si bien no abandonase lo avanzado por la Escuela de Frankfurt, respondiese al nuevo orden mundial y a las condiciones del Sur Global, Latinoamérica en

³ Ver *Activists' Motivations and Typologies: Core Activists in Ciudad Juárez* (Díaz Cepeda & Castañeda, 2019) y *Breve análisis de la relación Estado-movimientos sociales en contextos de violencia extrema: los años de militarización en Ciudad Juárez* (Díaz Cepeda, 2015).

particular. Encontramos este avance en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel y más recientemente en la opción decolonial propuesta por Walter Mignolo.

Si bien ambos movimientos –la filosofía de la liberación y el giro decolonial– guardan algunas diferencias, ciertamente comparten conclusiones en común, a saber, el circuito del Atlántico, la exterioridad, la auto invención de Europa y su modernidad como la fórmula única a seguir para un supuesto desarrollo pleno de los pueblos. Ambas tradiciones también ofrecen categorías y caminos para borrar la diferencia colonial. En la siguiente sección desarrollaré dicho aspecto, iniciando por el trabajo desarrollado por Walter Mignolo (2010) y continuando por la estética de la liberación de Enrique Dussel (2006).

2.1 *Aiethesis* decolonial

Continuando con los fundamentos de mi argumentación, paso ahora a explicitar algunos aspectos de la propuesta de estética dentro de la opción descolonial presentados por Walter Mignolo en *Aiethesis Decolonial* (2010). En este texto Mignolo documenta que la palabra *aiethesis*, originada en el griego antiguo, tenía en su acepción original una referencia a las sensaciones, p.ej. sensación auditiva, sensación gustativa, etc. Es hasta a inicios del siglo XVII con Immanuel Kant, que el concepto se restringe a la “sensación de lo bello”. Con esto nace la estética como teoría y el arte como práctica. Una distinción donde lo que se aprecia como bello sería definida por una comunidad particular –europea, blanca, heterosexual, propietaria– que haría de su particular concepción de lo bello el criterio universal al que habrían de ceñirse el resto de las comunidades.

Esta práctica de dominación colonial presenta dos aspectos en su lógica: la opresión y la negación. El primero evidentemente denota una posición jerárquica desde la cual un individuo o un grupo obligan a otro a obedecer su voluntad. El segundo aspecto es la negación, donde la mera existencia y ser de ciertos grupos o personas es ocultado. Se les niega su ser. En palabras de Mignolo (2010), “la retórica de la modernidad crea las expectativas de lo que debe ser. Son estas expectativas naturalizadas las que operan en la colonialidad del ser, del sentir (*aiethesis*) y del saber (epistemología)” (p. 18).

En este sentido –continuando la idea de la escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, que afirma que cuando se tiene

una historia única esta se convierte en hegemónica—, Mignolo argumenta que la aceptación de esta creencia hegemónica puede evitar que cuestionemos a los autores del relato y que esa narrativa se convierta en ontología. El filósofo argentino propone el museo como una historia y un espacio de otra narración, argumentando que el boom económico de Asia Oriental y de Oriente Próximo ha permitido que el concepto occidental de museo sea “utilizado para el resurgir y la recuperación de historias de civilización que el mismo modelo ahora empleado había descalificado y anexionado” (Mignolo, 2015, p. 416). Los cuantiosos presupuestos con los que cuentan algunos museos, como por ejemplo el Museo de Arte Islámico de Doha, les permite adquirir obras de arte, así como invertir en la promoción del arte en la región con la finalidad de recobrar el orgullo por la identidad propia.

Tan importante y vital como es descolonizar la historia desde los museos, considero que en contextos de violencia extrema esta acción tiene un alcance limitado en la función liberadora que puede tener el arte, ya que en estos contextos no es un público masivo el que acude a ellos. Por ende, la narrativa que desde ahí se impulsa tiene potencialmente un restringido coeficiente de permeabilidad y apropiación entre la población en general; en consecuencia, es necesario explorar otras alternativas de expresión artística más cercanas al pueblo. Considero que dicho paso es dado por el filósofo argentino nacionalizado mexicano, Enrique Dussel.

2.2 Estética de la liberación

Como uno de los fundadores de la filosofía de la liberación la obra de Enrique Dussel es muy vasta, por lo que es imposible exponerla en este corto espacio, además de no ser necesariamente relevante para el tema que nos ocupa. Es por eso que me concentraré en su artículo “Siete hipótesis para una estética de la liberación” (2018). En este texto, el filósofo mendocino presenta las primeras hipótesis de lo que serán dos obras mayores tituladas *Para una Estética de la Liberación* (2018) y *Hacia una estética decolonial* (2017), textos en los que trabajará en el siguiente par de años. En las “Siete hipótesis para una estética de la liberación” inicia su investigación mostrando el primer momento de la experiencia humana de apertura ante las cosas reales que nos ocupan; a ella le llama *áisthesis* (αἴσθησις), que es diferente al arte (τέχνη, *tékhnē* en griego, *poiesis*). Dussel (2018), explica que:

La *áisthesis* es la facultad subjetiva que constituye la cosa real desde el criterio de la afirmación de la vida de quien observa la cosa real, en tanto es inteligida-sensible y emotivamente (el momento de la fricción o alegría) aquello que se manifiesta en el mundo (en tanto fenómeno mundano) como poseyendo propiedades reales que hacen posible la afirmación de la vida (p. 6).

La *áisthesis* es un abrirse al mundo, constituirle en un sentido estético –no político, ni cognitivo–, no es aún un descifrar ni un construir. En este primer momento existe sólo asombro, un maravillarse ante la posibilidad de la vida. Es darle un sentido fenomenológico al cosmos, hacerlo mundo mediante la intencionalidad de la experiencia estética; aquí no existe aún la producción de obra alguna, es pura belleza natural. El segundo momento se da cuando la estética natural se transforma en una estética cultural, es decir, cuando el mero comer –donde la estética se daba en el llamado de la belleza de la manzana– se transforma ahora en un arte culinario donde él o la cocinera hacen uso de sus habilidades para hacer el platillo más atractivo, ya sea por el olor, el color, el sabor.

El paso de la *áisthesis* a la *poíesis* (ποίησις) se da con la creación de la obra de arte (expresión de etimología latina). Este paso se da por el actuar del técnico (en el sentido antiguo de la palabra, donde por ejemplo Fidias era un técnico-artista que esculpía figuras para el Partenón). Esta articulación de la estética con la *poíesis* es denominada *aisthesis* poiética por el filósofo argentino. El artista, al ser parte de la colectividad, producía obras que eran una manifestación cultural reflejante de la identidad de la comunidad donde las producía. Así, la estética hindú no es la misma que la mexicana, por dar sólo un ejemplo. Sería hasta la modernidad, con Kant, donde el artista se separa del mero técnico, donde el primero elabora las bellas artes y el segundo sólo produce artefactos sin valor de belleza. Considero que esta división de estética en arte y arte en bellas artes para las élites, causó también una separación entre lo que acontecía en la comunidad y las representaciones artísticas; la estética podría ya no representar los intereses y saberes de la comunidad donde el arte era creado, y en cambio servir a los intereses de una élite económica o los de la comunidad de vida de las y los oprimidos.

No es que el arte tenga una función política, sino que ciertamente presenta el acontecimiento revestido de la aureola de la belleza

que el artista sabe objetivar. El arte produce en el espectador la experiencia del *áisthesis* que, emotivo-intelectualmente o sensible-cognitivamente, refuerza con la belleza la relación afirmativa de la vida (Dussel, 2018, p. 19).

Cuando el artista usa su capacidad creadora para fomentar la vida y obedece los mandatos de la comunidad, él o ella estaría realizando una estética obediencial, de manera similar al poder obediencial presentado por Dussel en las *20 tesis de política* (2006). Aquí la obra de arte es consensuada con el pueblo, es comprensible para este. Se habla entonces de una *potentia aesthetica* creativa, es decir, del arte que se pone al servicio del pueblo, de las víctimas que son colocadas en la exterioridad del sistema. Se sirve así no al sistema vigente de los poderosos, sino a la exterioridad.

Es precisamente en este punto en el que creo que Dussel y su estética de la liberación superan al proyecto descolonizador de Mignolo. En palabras del primero, "descolonizar encubre una negatividad (negar la colonialidad estética); liberar, en cambio, indica el momento positivo, crear la nueva obra de arte, la nueva estética" (Dussel, 2018, p. 28). La estética de la liberación es el momento de la afirmación de la negación (la exterioridad) donde el artista obedece los mandatos de la comunidad. Es la comunidad quien inspira y dictamina lo que se debe plasmar, no el supuesto genio solipsístico de la estética kantiana. No es un mandato autoritario, sino un querer comunitario.

Recapitulando, el arte puede cumplir varias funciones, algunas de ellas pueden ser antiéticas y servir como herramienta para facilitar la opresión de los condenados de la tierra. Sin embargo puede ser también un poderoso aliado en la liberación de los pueblos. Esta contribución, como Mignolo argumenta, puede ser desde las instituciones si el arte desplegado en los museos representa el ser de los pueblos, ya que así permite la recuperación y promoción de la verdadera historia de los pueblos colonizados; sin embargo, consideramos que en contextos violentos es necesario ir más allá. En ese sentido, si entendemos que una estética de la liberación es, ante todo, "la interpretación de toda la estética desde el criterio de la vida (como belleza) y de la muerte (como criterio de fealdad)" (Dussel, 2018, p. 7), se puede fácilmente deducir que las fronteras de la estética no se encuentran en una obra de arte para ser exhibida en un museo, sino que su función puede ser también en la calle, en la protesta como arma de lucha y resistencia. Esto no significa que ambas manifestaciones del arte –en los

museos y en las calles— sean fenómenos excluyentes, sino que por el contrario son fenómenos que se pueden complementar y alimentar mutuamente en favor de las causas de las y los más desfavorecidos, ya que el artivismo se puede, y de hecho se da, en ambas dimensiones.

3. Artivismo

En el apartado anterior vimos que en la modernidad la estética ya no se refiere a lo sentido o percibido, sino al arte creado como bello, donde lo bello es definido por la comunidad de los poderosos para afirmar e imponer sus valores. En ese sentido es posible inferir que, como explica Pratt (1992), el arte tiene poder político que puede apoyar el *statu quo*, actuar como una válvula de seguridad para el descontento (y por lo tanto de beneficio para el opresor), o servir como una fuerza emancipadora, desafiando a las instituciones dominantes y reforzando la subversión de los sistemas. Vimos también que la estética de liberación argumenta en favor de este último uso y recupera la noción de la estética, de lo bello, como aquello que promueve la vida, en especial la de las y los más desfavorecidos.

En esta sección, desde la estética de la liberación, buscaremos aportar elementos en defensa de la valía del arte urbano, con el fin de mostrar que este es bello no en términos técnicos artificialmente impuestos por una elite económica, sino porque sirve a la defensa de la vida de las víctimas del sistema al denunciar y resistir a la violencia que termina con ellas. Entramos ahora ya de lleno al tema central que nos ocupa, el arte como práctica de liberación en contextos de extrema violencia como en Ciudad Juárez.

Al ser Ciudad Juárez una ciudad de medianas dimensiones existen en ellas varias manifestaciones artísticas, alguna de ellas de consumo masivo o asistencialistas, otras de franca apología del crimen. En este trabajo, evidentemente, no nos interesa el análisis de estas manifestaciones, sino de aquellas que son hechas con la intencionalidad manifiesta de resistir a la opresión del sistema. Nos referimos entonces al artivismo. El primer paso para un correcto análisis es la definición del término, ya que como veremos no está exento de controversias.

Al avanzar en esta dirección nos encontramos con que existe una amplia literatura al respecto. Para Claudia Gianetti (2004) la característica definitoria del activismo es la inmersión directa en el espacio público y el contacto directo con los receptores. Por su parte, Lucy Lippard (1984) considera que el activismo no es necesariamente oposicional, sino que se define por trabajar con imágenes alternativas que desafían los cánones de lo que es un objeto estético. Por el contrario, Ernst H. Gombrich (2003) lo define como un movimiento artístico-político capaz de reestablecer la función social del arte. Joseph M. Esquirol, por su lado, hace una distinción entre dos tipos de activismo: el clásico, donde el artista hace un monólogo y la única opción del público es adoptarlo o dejarlo; y el activismo estructural en que el artista no transmite un mensaje, sino que ofrece una serie de herramientas a la colectividad para que sean ellas las que expresen sus opiniones políticas (2002, p. 327). Por su parte, la académica juareense Brenda Ceniceros (2019), afirma que:

El activismo no busca espacios de confinamiento, es esencialmente vital y callejero, transcurre en el ámbito de la vida colectiva y siembra en ella el objeto artístico, transgrediendo la idea formal de difusión. Su problemática se asocia a la vida en las ciudades: represión, deportación, miseria, elitización, postración y violencia económica, entre otros. (p. 174).

Ahora bien, a pesar de las diferentes definiciones y alcances que se le da al activismo, es posible identificar algunos elementos mínimos definitorios como el uso de elementos y materiales disruptivos de la estética hegemónica, la presencia en el espacio público y la búsqueda en la colectividad de una audiencia abierta. En esta última característica se juega el alcance del activismo, ya que algunos teóricos y artistas colocan a la audiencia en la posición pasiva del observador, mientras que otros buscan activamente la participación de la comunidad en la creación de la obra de arte. Por nuestra parte, nos decantamos por esta última posición y consideramos que un activismo obediencial es aquel en el que la comunidad forma parte vital de la obra, ya sea porque ayuda a crearla directamente o porque se apropia del mensaje plasmado en la manifestación artística. En ese sentido, consideramos que el arte urbano puede servir como un dinamizador para la movilización social al cumplir con las funciones que a continuación presentamos.

3.1. Funciones

El origen del artivismo como tal se sitúa en los movimientos contraculturales de mediados del siglo XX –los hippies en los Estados Unidos, los *provos* en Holanda, o la *spassguerrilla* en Alemania. De igual manera, en Latinoamérica sus antecedentes se pueden rastrear a la década de 1960 con los movimientos de resistencias a las dictaduras. Desde esa década, el artista brasileiro Ferreira Gullar (1964) abogaba por los artistas que participan en el proceso de restauración de lo social: para él, la manera de participación varía de acuerdo con las necesidades y posibilidades de cada contexto donde se establezca la resistencia. En este trabajo, nos concentraremos en las funciones que cumple el artivismo en Ciudad Juárez.

Concientización. Ciertamente, una de las principales funciones que se han adjudicado las y los artistas de Ciudad Juárez es la de promover la concientización de la comunidad. Al decir concientización no nos referimos a que la población de la ciudad no estuviese consciente de la violencia –evidentemente esto es un absurdo, pues la violencia ha trastocado la vida cotidiana de todos los habitantes–, sino a que no necesariamente estaban conscientes de las causas profundas de la violencia ni de que la violencia que sufre la ciudad es un fenómeno colectivo. El artivismo ha ayudado a que algunos segmentos de la población tomen conciencia de esto y de esta manera “aquellas narrativas de carácter activista que se aproximan al gran público, haciéndole participe de la propuesta, permiten una lectura de concientización colectiva frente a las situaciones de riesgo e injusticia social” (Ortega Centella, 2015, p. 103).

En el caso de Ciudad Juárez, las y los artistas han apoyado e impulsado este proceso de concientización de varias maneras. Algunas de ellas han sido mediante performances en las marchas contra la militarización que se dieron entre los años del 2008 al 2012. En estos performances algunos de ellos se disfrazaban de militares y representaban una ejecución extrajudicial, algunos otros –como los miembros del Comité Universitario de Izquierda (CUI)– marchaban con su ropa llena de pintura roja que simulaba ser sangre, para representar a todas y todos aquellos jóvenes que eran asesinados diariamente. La resistencia en contra de la militarización se vio acompañada por grupos musicales de rock y de protesta tales como *Botellita de Jerez*.

Estas expresiones artísticas ayudaron a que el entendimiento que ya tenían las y los activistas de la relación entre el capitalismo, la nulificación de la vida de los pobres y la violencia, permeara a sectores menos politizados de la población. Concebiblemente este proceso de concientización puede ser una de las causas de que hacia el 2012 se diera un movimiento ciudadano –ya no sólo de activistas– en contra de la militarización de la ciudad, así como de la paulatina recuperación del espacio público por parte de la población general. Algunos de los efectos de este proceso continúan, como por ejemplo en el Bazar del Monu, que cada domingo se lleva a cabo en el Parque del Monumento a Benito Juárez, reuniendo a decenas de personas en un mercado no capitalista con actividades culturales.

Creación de significados. Sin duda alguna, como Ernesto Laclau y Chantal Mouffe argumentan en *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia* (2004), la lucha por la hegemonía se da en la arena de los significados. Las personas van a actuar de acuerdo con lo que ellas consideren que es el caso. Así, si una persona cree que tal sistema económico es favorecedor, lo apoyará a pesar de que exista evidencia de lo contrario. Esto se debe a que la aprehensión de los hechos está mediada por el lenguaje, y a su vez este se ve influenciado por una ideología que los enviste de cierto significado. De esta manera, un sistema opresor y corrupto buscará ocultar su responsabilidad de las condiciones materiales negativas con un discurso que las presente, ya sea como positivas o como un paso necesario y finito para alcanzar las condiciones ideales.

Evidentemente, esta estrategia tiene la intención de despolitizar a la población y evitar la movilización social, por lo que la misma movilización es la que debe combatir una narrativa engañosa en favor del sistema capitalista. Así, las y los activistas sociales “enmarcan, o asignan significados e interpretaciones, de eventos y condiciones relevantes con la intención de movilizar adherentes y participantes potenciales, para así obtener el apoyo de los espectadores y desmovilizar a los antagonistas”⁴ (Snow & Bedford, 1988, p. 198). En este sentido, las obras de las y los activistas de Ciudad Juárez ha sido imprescindibles para disputar la narrativa

⁴ La traducción es nuestra: they frame, or assign meaning to and interpret, relevant events and conditions in ways that are intended to mobilize potential adherents and constituents, to garner bystander support, and to demobilize antagonists.

al gobierno. El arte desarrollado en esos momentos era reflejo y protesta sobre las condiciones de muerte que imperaban en la ciudad. Podemos observar, por ejemplo, la obra *El Sicario* de Yorch Otte.⁵ El personaje representa la figura en negro contra un fondo blanco de un sicario. Él nos comentó que el color negro de la figura representa lo oscuro de los momentos que la ciudad vivía en ese entonces.

Creación de memoria. En un mundo capitalista donde se privilegia el futuro y un supuesto progreso, como Walter Benjamin (2008), muestra en *Sobre el concepto de historia*, es imprescindible observar y tener en mente el pasado, ya que "comporta un índice secreto por el que se remite a la redención" (p. 305). La redención viene de escuchar las voces de los otros, de aquellos que el sistema pretende ocultar y sobre cuyos cuerpos se ha edificado la modernidad. Una modernidad capitalista y unidiscursiva que no permite discusión alguna sobre su dogma de anteponer la ganancia material a la vida. Es decir, los grandes capitales no buscan que se haga justicia, sino que las víctimas sean ocultadas en el olvido.

El mantener la memoria nos permite escuchar que las calles están diciendo cosas, nos dicen del dolor de los muchos sobre los cuales se ha construido la riqueza de los pocos. Así, la cruz de clavos que se ha apostado en el puente internacional Santa Fe que cruza del centro de Ciudad Juárez al centro de El Paso, Texas, grita a sus usuarios sobre los casi 2000 feminicidios que se han dado en la ciudad desde principios de la década de 1990, momento en el cual los asesinatos de mujeres por razones de género fueron reconocidos como feminicidios gracias a la lucha de las organizaciones sociales. Obras como esta, la pinta de cruces rosas en la ciudad, o de murales en memoria de las víctimas de feminicidio, rompen el cerco de silencio que se busca imponer desde el capital.

Creación de comunidad. Los filósofos políticos latinoamericanos argumentan que las comunidades se forman primero y que los individuos se configuran en torno a su cultura nativa. Para mostrar esto, me referiré al trabajo de Miguel León-Portilla (1980), *Toltecáyotl. Aspectos de la Cultura Náhuatl*, donde explica que en el antiguo náhuatl la palabra ciudadanía, *toltecáyotl*, se remonta a la identidad

⁵ Yorch Otte es miembro fundador del colectivo Rezizte y autor de la escultura "El ser fronterizo".

colectiva y *yuhcatiliztli* como "la acción que nos impulsa a vivir de una manera determinada" (p. 17). Vivir juntos significa preservar lo que pertenece para nosotros, un equivalente a morar en la filosofía de Hegel. Sin embargo, esta similitud indica sólo el impulso humano universal de vivir en comunidades unidas por una memoria colectiva, no que la forma de vivienda europea sea universal. Podemos ir más allá y ver que las raíces de la estabilidad y el cambio social se encuentran dentro de las comunidades de las víctimas del sistema. En palabras de Frederick Mills (2016), "uno sólo puede comprender la verdad práctica desde la experiencia vivida de solidaridad con una comunidad política que desafía las estructuras económicas y sociales que generan tantas víctimas"⁶ (p. 57).

Siendo Ciudad Juárez-El Paso la zona binacional más grande del mundo, el arte ha servido también para buscar hermanar a ambas comunidades, en especial las comunidades de las y los oprimidos. En este sentido, algunos promotores del arte como el profesor Manuel Robles Flores, quien fundó el Museo Regional del Valle de Juárez, y el profesor universitario y cineasta León de la Rosa, buscan resueltamente el que aquellas comunidades que son generalmente ignoradas sean conocidas y tomadas en cuenta. En sus palabras, "en cada trabajo que yo llevo, pido que también se haga en el Valle de Juárez". El valle de Juárez es una zona al sureste de la ciudad que tradicionalmente se ha dedicado a la agricultura. Sin embargo, la violencia por el narco ha sido particularmente intensa en esta área, lo que ha ocasionado que la población haya disminuido notablemente en esta zona de la región. Estos esfuerzos han permitido que se fomente un sentido de comunidad tanto en los habitantes mismos de Ciudad Juárez como con los residentes de El Paso.

Más allá de estas funciones que sirven para incentivar la movilización social, el arte puede ser en sí mismo un movimiento social que permite crear espacios y colectivos que agrieten el sistema. Esto es un ejemplo de la vida diaria, donde el activismo no se da como una esfera separada de la vida cotidiana, sino que forma parte de la identidad de las personas donde no sólo se demanda la acción del Estado y la ciudadanía, sino que en un ejercicio de autonomía los colectivos crean espacios propios donde otra subjetividad es desarrollada.⁷

⁶ La traducción es nuestra: one can only apprehend practical truth from a lived experience of solidarity with a political community that challenges the economic and social structures that generate so many victims.

⁷ Ver Díaz Cepeda & Castañeda, 2019.

Esto es, en esta propuesta el artivismo no es sólo un medio para facilitar la movilización social, sino un fin en sí mismo donde el artista resiste y se libera del sistema opresor. En el artivismo como liberación se da una relación bidireccional en la que mi persona es el Yo para el otro que es oprimido, a la vez que en sí mismo es oprimido: es decir, una persona puede ser víctima del sistema a la vez que liberador del otro. Así, un activista puede vivir bajo condiciones materiales desfavorables, pero utilizar el coraje que le da la digna rabia para utilizar su talento y vivencias para crear espacios de solidaridad y libertad fuera de una lógica mercantilista.

Contrario a la idea de lo bello en la modernidad, en la que el arte pareciera ser para una élite y no cumplir ninguna función vital, el arte de protesta recuerda la vida y se funde con la causa del pueblo. El artivismo sirve como una estética liberadora en tanto lucha contra la lógica colonial que oprime y niega a las víctimas del sistema. Lucha contra la opresión cuando permite mediante actos culturales el que los de abajo recuperen el dominio de su voluntad mediante la expresión de su ser. El artivismo es luchar contra la negación en cuanto reivindica la identidad de los oprimidos, aquella que le es negada o de la cual se le ha dicho que debe avergonzarse. Esta resistencia no ha sido fácil.

A pesar de los esfuerzos de las y los activistas durante los años más álgidos de la violencia, los espacios públicos fueron cerrados por un toque de queda no oficial, pero que de facto existía, ya que por miedo a quedar presas de un tiroteo las personas no salían, salvo a sus trabajos, por lo que las calles de la ciudad se encontraban desiertas. Ciertamente, esta falta de vida colectiva afectó y disminuyó al mínimo el espacio público y por ende las actividades artísticas. A partir del 2011 la tasa de homicidios bajó de un promedio de 8.3 personas diarias a 2.4 actualmente, lo cual generó la equivocada idea de que la violencia había terminado. En palabras de Yorch Otte:

No veo o no siento de la misma manera la ciudad que hace por decir hace diez años, que también se me hace mal que estemos medio impuestos a la situación porque casi digo en ratos prefiero la sicosis, porque sé que lo estoy viviendo y me orilla a hacer otras cosas que sé que no son las normales o estar pensando, a tratar de hacer algo para alivianar la situación (carta, 2 de enero de 2020).

4. Conclusiones

En este trabajo argumentamos en favor del artivismo como una forma válida, necesaria y efectiva para disminuir la violencia en contextos de violencia extrema como el que existe en Ciudad Juárez. El artivismo cumple este papel a través de varias funciones que promueven y fomentan la movilización social, así como por virtud de su mera existencia, ya que los artistas crean espacios de solidaridad donde relaciones otras del mercado son posibles.

En muchas de las ocasiones, el artivismo se apoya en el arte urbano cuya valía no parte de una estética colonialista que mide lo bello en su relación con supuestos valores universales (que en realidad son la particularidad dominante), sino en su función de promover la vida a través de obedecer a la *potentia aesthetica* del pueblo.

Cuando el arte se pone al servicio del pueblo refleja lo que está aconteciendo, ampliando así la voz de las y los oprimidos. A medida que las personas perciben que los problemas de violencia son sociales y no individuales, se fortalece un proceso de concientización social que genera movilización social. Esta movilización se puede manifestar tanto en presión al Estado como en la creación de espacios autónomos donde se fomentan formas de relacionarse otras que las capitalistas instrumentales. Ambas prácticas han ayudado a la disminución de la violencia, la primera al influir en el cambio de políticas públicas de seguridad, y la segunda al crear espacios libres de violencia que muestran a la población en general que otro mundo es posible.

Bibliografía

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. (D. Heller-Roazen, trad.). California: Stanford University Press.

Benjamin, W. (2008). "Sobre el concepto de historia". En *Obras. Libro I*, vol. 2. Madrid: Abada Editores.

Ceniceros Ortiz, B. I. (2019). "El artivismo en la frontera Ciudad Juárez-El Paso: Hacia el derecho a la ciudad". En *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 123 (diciembre), pp. 167-200. Recuperado de https://www.corteidh.or.cr/casos_sentencias.cfm

Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2009). *Sentencia del caso González y otras (campo algodonero) vs. México*. [En línea].

Díaz Cepeda, L. R. (2015). "Breve análisis de la relación Estado-movimientos sociales en contextos de violencia extrema: los años de militarización en Ciudad Juárez". En *De la democracia liberal a la soberanía popular: Articulación y crisis en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Díaz Cepeda, L. R., & Castañeda, E. (2019). "Activists' Motivations and Typologies: Core Activists in Ciudad Juárez". En *Interface. A journal for and about social movements*, 11(1). Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/334635243_Activistsmotivations_and_typologies_core_activists_in_Ciudad_Juarez

Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI/CREFAL.

_____. (2018). "Siete hipótesis para una estética de la liberación". En *Praxis. Revista de Filosofía*, 77(1). Costa Rica: Universidad Nacional.

Esquirol, J. M. (Ed.). (2002). *Tecnoética: Actas del II Congreso Internacional de Tecnoética*. Barcelona: Biblioteca de la Universitat de Barcelona.

Gianetti, C. (2004). "Agente interno. El papel del artista en la sociedad de la información". En *Inventario*, 10, pp. 1-5.

Gombrich, E. H. (2003). *Los usos de las imágenes. Estudios sobre la función social del arte y la comunicación social*. México: FCE.

Laclau, E., & Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.

León-Portilla, L. (1980). *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México: FCE.

Lippard, L. (1984). "Trojan horses, activist art and power". En B. Wallis (Ed.), *Art after Modernism. Rethinking representation*. New Museum of Contemporary Art.

Mignolo, W. (2010). *Aiesthesia decolonial*. Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Recuperado de <https://repository.udistrital.edu.co/handle/11349/23916>

Mignolo, W. (2015). "Activar los archivos, descentralizar las musas: El Museo de Arte Islámico de Doha y el Museo de las Civilizaciones Asiáticas en Singapur". En F. Carballo & L. A. Herrera Robles (Eds.), *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (antología, 1999-2014)*. México: CIDOB/UACJ.

Mills, F. (2016). "The Development of Human Life in Enrique Dussel's Politics of Liberation". En *Inter-American Journal of Philosophy*, 7(1), pp. 56-72. Texas: Texas A&M University.

Monárrez Fragoso, J. (2002). "Feminicidio sexual serial en Ciudad Juárez: 1993-2001". En *Debate Feminista*, 25 (abril), pp. 279-305. México: UNAM.

Ortega Centella, V. (2015). "Del activismo como acción estratégica de nuevas narrativas artístico-políticas". En *Revista Calle 14*, 10(15), pp. 100-111. Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Pereyra, G. (2012). México: Violencia criminal y "guerra contra el narcotráfico". En *Revista mexicana de sociología*, 74 (3), pp. 429-460. México: UNAM

Pratt, R. (1992). *Rhythm and Resistance. Explorations in the Political Uses of Popular Music*. Westport: Praeger.

Snow, D. A., & Bedford, R. D. (1988). "Ideology, frame resonance, and participant mobilization". En *International Social Movement Research*, 1, pp. 197-217.

Staudt, K., & Mendez, Z. (2015). *Courage, Resistance and Women in Ciudad Juárez: Challenges to Militarization in Ciudad Juárez*. Texas: The University of Texas Press.

Vila, P. (2007). *Identidades fronterizas. Narrativas de religión, género y clase en la frontera México-Estados Unidos*. México: El Colegio de Chihuahua/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Yorsh O. (2020, enero 2). *Entrevista a Jorge Pérez*. Yorch Otte.

3.

***Las herencias de la violencia en Colombia.
Sociedad, política y educación***

La violencia de la exclusión.

El lugar social de los afrocolombianos en la educación superior

Angélica Álvarez Marín

Claudia Lorena Burbano García

Jessica Vanessa Sandoval Acevedo

Resumen. El presente capítulo tiene como propósito reflexionar sobre el lugar social que tienen en la actualidad los afrocolombianos en la educación superior, puesto que los fenómenos de racismo y discriminación se continúan dando en todos los ámbitos de la vida social y pública, generando violencias y exclusión a pesar de la existencia de leyes internacionales, nacionales y locales que sancionan y penalizan este fenómeno. Para nosotras, resulta importante conocer la historia para entender cómo ese pasado sigue afectando las realidades del presente de las comunidades afrocolombianas, así como las formas en las que se presenta la exclusión social de estas poblaciones. El racismo, la invisibilidad y la estereotipia son problemas generados en esta larga historia que las comunidades y los sujetos han enfrentado de diversos modos, es por eso que se debe reconocer que a pesar de la existencia de una serie de políticas educativas de inclusión, se presenta un contexto de exclusión y racismo estructural que permea a las instituciones educativas, generando serias desigualdades, inequidades sociales y nuevas formas de violencia.

Palabras clave: afrocolombianos, Colombia, educación superior, exclusión, violencia, racismo, discriminación.

Abstract: The purpose of this chapter is to reflect on the current social standing of Afro-Colombians in higher education, taking into consideration the racism and discrimination issues occurring in all areas of social and public life that generate violence and exclusion despite the existence of international, national and local laws that sanction them. We highlight how history awareness aids in the understanding of how the past continues to affect present realities in Afro-Colombian communities, as well as how these populations are discriminated against. Racism, invisibility and stereotypy are problems that communities and individuals in this study have endured for a long time, and we must acknowledge how, despite the existence of educational inclusion policies, exclusion and systemic racism still permeates educational institutions, generating inequality, inequity and new forms of violence.

Keywords: Afro-Colombians, Colombia, higher education, exclusion, violence, racism, discrimination.

Colombia es un país multicultural y pluriétnico. La riqueza cultural de incontables manifestaciones, expresiones y memorias, cimientan el desarrollo activo de las poblaciones asentadas en el extenso territorio nacional, lo que permite encontrarse día a día con la posibilidad de establecer momentos de interlocución, acción e interacción a través del diálogo cultural (Ministerio de Cultura Nacional [Mincultura], 2013).

La diversidad, pues, es una de las características de mayor valor que tiene Colombia, misma que fue reconocida en la Constitución Política de 1991. Dicho reconocimiento fue un avance significativo que puso delante de cada colombiano un reto particular que está relacionado con el reconocimiento de la diferencia, lo que lleva a reflexionar sobre aquello que une a los pueblos, sus luchas, enemigos y metas comunes.

El reconocimiento de las diferencias implica el reconocimiento de las dinámicas identitarias que son producidas y transformadas histórica y socialmente en relaciones de poder, subordinación y conflicto en las que unas identidades tratan de imponerse sobre otras, presentándose como los escenarios de lo legítimo para una sociedad (Cassiani, 2008). El presente capítulo tiene como propósito, en este sentido, reflexionar acerca del lugar social que tienen en la actualidad los afrocolombianos en la educación superior, puesto que los fenómenos de racismo y discriminación se continúan dando en todos los ámbitos de la vida social y pública, generando violencias y exclusión a pesar de la existencia de leyes internacionales, nacionales y locales que sancionan y penalizan este fenómeno. Es por eso que resulta importante conocer la historia para entender cómo ese pasado sigue afectando las realidades del presente de las comunidades afrocolombianas, así como las formas en las que se presenta la exclusión social de estas poblaciones en la educación superior. El racismo, la invisibilidad y la estereotipia son problemas generados en esta larga historia que las comunidades y los sujetos han enfrentado de diversos modos, es por eso que se debe reconocer que a pesar de la existencia de una serie de políticas educativas de inclusión, se presenta un contexto de exclusión y racismo estructural que permea a las instituciones educativas, generando serias desigualdades, inequidades sociales y nuevas formas de violencia.

Para abordar el tema principal planteado, es decir, el lugar social de los afrocolombianos en la educación superior colombiana, es necesario

hacer un análisis del concepto de exclusión social; después de esbozar este concepto se presentará una breve historia de la esclavitud en Colombia, en tanto que entender la historia permite comprender las maneras en que se ha ido configurando una estructura social excluyente y cargada de prejuicios y estereotipos sociales que ha permeado a las instituciones educativas. Posteriormente, se esbozará un breve panorama de la situación actual de las comunidades afrocolombianas en la educación superior, para finalmente identificar las formas de exclusión social en el ámbito de la educación superior y las consecuencias que esto genera.

1. Acercamiento al concepto de exclusión

Existen diversas miradas de la exclusión social en las ciencias sociales; en este apartado, sin embargo, se hará referencia de manera particular a su concepción desde la psicología. La exclusión social habla de la forma en que ciertos grupos han sido relegados por elementos identitarios, étnicos, raciales u otros; en este sentido, este concepto estaría muy relacionado con una serie de fenómenos que han sido el centro de estudio de la psicología social como el prejuicio, la discriminación y los estereotipos. La exclusión, entonces, está generada y a la vez genera actitudes negativas y prejuicios hacia cierto grupo de sujetos, al mismo tiempo que ocasiona discriminación social (Morales, 2013). Autores como Laparra, Gaviria y Aguilar (1999) resaltan que la exclusión social es la ausencia de participación de un grupo de sujetos dentro de la sociedad, lo que les genera, al ser considerados como un grupo con menores o inferiores derechos, la imposibilidad de ejercer los derechos propios de todo ser humano. La exclusión social, en este sentido, implica privar a determinadas personas o grupos de sus derechos laborales, políticos, económicos y sociales generando baja participación en la vida social (Molero, Navas y Morales, 2001, p. 12).

La exclusión social genera un lugar de no existencia en la sociedad, que a su vez ocasiona una serie de repercusiones psicológicas que afectan la autopercepción, la autoestima y las formas de relación que los sujetos establecen consigo mismos y con su entorno (Honneth, 1997). De igual manera, la exclusión social puede generar la interiorización de frases, expresiones y conductas negativas, que derivan en una serie de ideas irracionales, perturbación emocional (Ríos, 2018), sentimientos de despojo, en conductas

evitativas e incluso en la auto-exclusión de ciertos grupos sociales considerados peligrosos.

2. Antecedentes de la esclavitud en Colombia

Colombia fue uno de los países más influidos por la esclavitud debido en gran medida a su excelente ubicación geográfica, la cual llevó a que nuestro territorio fuera considerado como la puerta de entrada a América del Sur. Cartagena de Indias, de este modo, era el punto de llegada y encuentro de la diáspora africana en Colombia, y fue convertida durante los primeros siglos de la Colonia en un gran centro de acopio y comercialización de esclavos, no sólo para abastecer la mano de obra del Nuevo Reino de Granada (como se conocía a nuestro país en esa época), sino para despachar a todo Centro y Sudamérica (Mejía, 2016).

En este contexto, los *cimarrones* fueron las personas africanas esclavizadas que conquistaron su libertad refugiándose en las selvas y que en poblados llamados palenques, poblaron extensos territorios de las regiones pacífica y atlántica, así como de los valles de los ríos Magdalena, Cauca y Patía. Millares de poblados fueron fundados por los cimarrones en su intento de defender su dignidad, libertad y africanidad. El cimarronaje y la formación de palenques fueron, en este sentido, medidas que tomaron los esclavos de esa época para poder vivir en libertad, lo que los constituyó en espacios con dinámicas propias en los que se conformaron sistemas de gobierno, normas y tradiciones que incorporaban elementos de la cultura africana, pero también de las culturas que se les impusieron durante el tiempo de esclavitud (Mejía, 2016). El cimarronaje y los palenques, sin embargo, no fueron el único camino para lograr la libertad (según el historiador Hermes Tovar Pinzón), pues muchos de los esclavos accedieron a ella a través de herramientas legales que proporcionó la legislación de la época, como la compra de la manumisión o su adquisición por solicitud del amo.

De este modo, tenemos entonces que la población africana colombiana o afrocolombiana corresponde a las comunidades descendientes de las personas africanas esclavizadas por los españoles, tanto las comunidades cimarronas que conquistaron su libertad entre 1510 y 1852, como los sujetos que habían alcanzado su libertad mediante herramientas legales. Son africanas por

su ancestro genético, étnico, cultural y espiritual, y asumen la africanidad como un valor personal, cultural y social; pero también colombianas, a partir de lo heredado y construido durante sus vivencias en territorios colombianos.

Con la expedición de la llamada "Ley de libertad de los esclavos" en 1851, que abolió legalmente la esclavitud y la esclavización de personas en Colombia, aquellos que habían sido esclavizados, los cimarrones y sus descendientes, quedaron en el país como ocupantes de hecho, más no en derecho y con derechos (Mejía, 2016). Quedaron ocupando el territorio, pero excluidos del ordenamiento jurídico republicano y del Estado de Derecho; y por eso ignorados en las leyes como sujetos jurídicos con derechos étnicos y ciudadanos especiales. Siendo pobladores de hecho del territorio patrio quedaron en un limbo jurídico (sin ciudadanía) durante 70 años, y, poco a poco, según los intereses políticos dominantes, se fueron integrando al proyecto de nación en un proceso que duró desde 1852 hasta 1991, cuando por primera vez en la historia jurídica de la República de Colombia la Constitución Política les menciona y reconoce como sujetos jurídicos con derecho, además de que considera la protección de sus identidades culturales. Todo esto a pesar de que no se establecían las estrategias para que se diera efectivamente este reconocimiento.

Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente Constitución, el Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el Gobierno creará para tal efecto, una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley [...]. La misma ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades, y para el fomento de su desarrollo económico y social (Constitución política de 1991, artículo transitorio 55, p. 212).

Pero una verdadera inclusión sólo mostró sus primeras manifestaciones con la emergencia de la Ley 70 de 1993, producto de las justas luchas de las comunidades afrodescendientes por ser reconocidas, sobre todo en la lucha por desterrar el racismo y la discriminación racial de nuestra sociedad.

Hoy, más de 500 años después, Colombia es reconocido como un país pluriétnico y multilingüe. En la actualidad existen 87 etnias indígenas, 3 grupos diferenciados de población afrocolombiana y, desde luego, el pueblo ROM o gitano (Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE], censo general 2005). A su vez, cuenta con 64 lenguas amerindias; el bandé, lengua de los raizales del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina; el palenquero, lengua criolla de las comunidades de San Basilio de Palenque (primer pueblo libre de América, declarado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) como obra maestra del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad) y el Romaní o Romanés, lengua del pueblo ROM.

Ahora bien, en la población afrocolombiana el 49,7% son hombres, frente al 50,3% de mujeres; en lo que toca a la población nacional, en cambio, la composición es de 49% de hombres y 51% de mujeres (DANE, censo general 2005). Cabe mencionar que durante el censo de 2018 las cifras de población afro evidenciaron una reducción del 30%, pasando de 4'311.757 en el censo del 2005 a 2'982.224 en el 2018. La anterior situación se atribuye, según varias organizaciones afrocolombianas y el mismo DANE, a inconvenientes relacionados con los censistas, pues no formularon ni marcaron en el formulario la opción que permitía establecer si los encuestados pertenecían a un grupo étnico (Vivas, 2019).

Estas irregularidades, según la Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (CNOA), se convierte en un "genocidio estadístico" que impide una verdadera transformación de las comunidades étnicas y por ende ratifican el racismo estructural que afecta a la población negra, afrocolombiana, raizal y palenquera. (Vivas, 2019, párr. 3).

Los procesos históricos de exclusión social a los cuales se enfrentó este grupo en la mayoría de los países latinoamericanos, siguen vigentes como potentes factores de exclusión y de discriminación para los afrodescendientes, lo que genera diversas manifestaciones de violencia. De hecho, la falta de mecanismos para recabar información estadística que permita el reconocimiento de la población afro es ya un acto de exclusión, sobre todo cuando se piensa que esta facilita "la formulación de políticas públicas específicas que respondan a sus necesidades y atiendan las condiciones de exclusión bajo las que suelen encontrarse"

(Rodríguez, 2010, p. 91). En este sentido, resulta evidente que Colombia no cuenta con datos confiables que den cuenta de las desigualdades sociales y raciales tanto de las personas como de las familias afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras.

No se puede ignorar que la identidad afrocolombiana se ha forjado en el contexto de la esclavización y el cimarronaje, acciones de lucha y de resistencia. Durante la esclavitud las personas africanas fueron consideradas seres subhumanos, inferiores y animalizados. La dominación y alienación de la conciencia impidieron la construcción de valores o referentes positivos sobre la persona africana esclavizada, que en múltiples ocasiones debió subvalorarse al interiorizar la ideología opresora, la lengua, la religión y el conjunto de la cultura española esclavista. Situación que si bien es cierto se ha modificado en la actualidad, aún sigue repercutiendo al crear un contexto de exclusión y racismo estructural que permea a las instituciones educativas y genera serias desigualdades, pues si bien es cierto que hay políticas de inclusión educativa para población afrocolombiana, éstas no apuntan a generar verdaderas transformaciones interculturales donde se respeten las diversas culturas y etnias con el fin de construir mundos donde sean posibles otros mundos.

3. La situación actual de los afrocolombianos frente a la educación superior

Las graves consecuencias económicas, sociales, culturales, educativas, políticas y espirituales que provocó la institución de la esclavitud están vivas y activas dentro de la sociedad colombiana, unidas a los desequilibrios, inseguridades e injusticias propios del modelo de desarrollo económico y social capitalista promovido por las élites dominantes. Las víctimas siguen siendo las poblaciones afrodescendientes, las minorías étnicas y las poblaciones que han sido históricamente excluidas.

Las dificultades que enfrentan los jóvenes provenientes de pueblos afrodescendientes no sólo se vinculan a la discriminación en tanto fenómeno de rechazo y negación del Otro, pues sumado a ello se encuentra la migración hacia centros urbanos como consecuencia del desplazamiento forzado ocasionado por el enfrentamiento de los grupos ilegales en diferentes regiones del país en donde esta

población es mayoría, tales como el Urabá, el Medio Atrato, los Montes de María, la costa del Pacífico nariense y los departamentos de Cauca y Valle del Cauca. La expansión de cultivos ilícitos en las regiones de los ríos Patía, Naya y Baudó, entre otros, también es un problema. Todos estos fenómenos, aunados a la falta de oportunidades y a la presencia de población nativa residente en ellas, hacen que en ciudades como Cartagena, Cali, Barranquilla, Medellín y Bogotá se concentre actualmente, aproximadamente, el 30% de esta población (García, 2013).

La política colombiana a favor de los afrodescendientes se ha focalizado fundamentalmente en el reconocimiento de derechos étnico-territoriales, en la titulación de las tierras colectivas en el ámbito rural del Pacífico y en otros derechos asociados a dichos territorios, lo que tiene que ver con la autonomía de los Consejos Comunitarios frente a cualquier intervención económica del sector público o privado, nacional o internacional. En educación, por otro lado, un gran avance en el reconocimiento de la población afrocolombiana se dio con la implementación de la política de etnoeducación como una línea constitutiva de los programas que traza el Ministerio de Educación Nacional (MEN), que parte del reconocimiento a las tradiciones culturales de las poblaciones afrodescendientes asentadas en diversas regiones del país (Valle, et. al., 2009).

Sin embargo, en materia de educación superior no existen en Colombia políticas para grupos étnicos, específicas para contextos pluriétnicos y multiculturales. Estas se desarrollan de manera más clara en las normas que reglamentan el sistema educativo en los niveles inferiores, de básica primaria, básica y media; sin embargo, es importante reconocer el hecho de que muchas universidades del país en este momento cuentan con políticas, programas y/o mecanismos que permiten el acceso y permanencia de personas pertenecientes a los grupos étnicos reconocidos en el país, bien sea por iniciativa propia, por la existencia de convenios institucionales, o por acuerdo con organizaciones y comunidades de base. El siguiente cuadro muestra un resumen de forma sistemática sobre las leyes, decretos y resoluciones que conforman el actual contexto legal de la población afrocolombiana en Colombia.

Cuadro 1. Legislación de la población afrocolombiana

Ley	Objeto
Constitución Política de Colombia de 1991	En el art. 7, el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana
Ley 70 de 1993	Ley de los derechos de la población afrocolombiana. Establece la creación de la cátedra de estudios afrocolombianos en el sistema educativo nacional. Principal documento que garantiza y aboga por la defensa del conjunto de los derechos de los afrodescendientes colombianos y por lo tanto es el referente principal en materia de igualdad racial en el país.
Ley 115 de 1994	Ley general de la educación. Establece que la educación debe desarrollar en la población colombiana una clara conciencia, formación y compromiso sobre identidad cultural nacional o colombianidad y cultura de las etnias y poblaciones que integran la nación.
Decreto 804 de 1995	Por el cual se reglamenta la etnoeducación afrocolombiana e indígena.
Decreto 2249 de 1995	Por el cual se crea la Comisión Pedagógica Nacional y Departamental Afrocolombiana.
Decreto 1122 de 1998	Establece normas para el desarrollo de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, de obligatorio cumplimiento en la educación pre-escolar y secundaria.
Ley 725 de 2001	Establece el Día Nacional de la Afrocolombianidad.
Plan Decenal de Educación	Establece como uno de sus objetivos afirmar la unidad e identidad nacional dentro de la diversidad cultural, bajo los siguientes lineamientos: a) educar en el respeto a la igualdad y dignidad de todos los pueblos y culturas que convergen en el país teniendo en cuenta la libertad en la búsqueda del conocimiento y la expresión artística; b) fomentar la difusión, investigación y desarrollo de los valores culturales de la nación; c) hacer que la educación sirva de protección del patrimonio cultural como eje de la identidad nacional.
Lineamientos: Política de educación superior inclusiva	Este documento aborda elementos conceptuales de la educación inclusiva para posteriormente definir estrategias y acciones de política pública encaminadas a lograr una educación superior inclusiva y de calidad.

Fuente: elaboración propia

La educación inclusiva en la educación superior en Colombia es el fruto de un proceso que se inicia en 2007, cuando el MEN desarrolló con el Centro de Investigaciones para el Desarrollo de la Universidad Nacional de Colombia (CID), un estudio para la identificación de las condiciones de acceso, permanencia y graduación de la población diversa en el subsistema educativo (Campo, Martínez, Gómez y Pérez, 2013). A nivel de Colombia, de este modo, el Ministerio de Educación en los lineamientos de política de educación superior inclusiva recoge dos prioridades fundamentales:

1. Revisar en profundidad los currículos para que respondan mejor a la diversidad en los perfiles de los estudiantes y a la necesidad de darle al estudiante su propio espacio de aprendizaje y desarrollo. Además, apoyarlo a través de múltiples estrategias pedagógicas para que potencien sus propios objetivos y proyectos de vida propios y comunitarios (MEN, 2013).

2. Fortalecer un perfil docente que permita incorporar: (a) apertura intelectual, pluralismo de ideas y capacidad de comprensión/crítica de la sociedad; (b) manejo sólido y evidenciado de las áreas de conocimiento/disciplinas; (c) competencias para saber comprometer al estudiante como protagonista en los procesos de aprendizaje y mostrarle la relevancia de lo que se enseña; y (d) la disposición a la búsqueda de respuestas frente a problemas y desafíos sociales apelando a la investigación en un sentido plural y a la generación de evidencias para sustentar un desarrollo inclusivo (Campo, Martínez, Gómez y Pérez, 2013).

El enfoque de educación inclusiva aplicada al contexto universitario implica modificar substancialmente la estructura, funcionamiento y propuesta pedagógica de las universidades para dar respuesta a las necesidades educativas de todos y cada uno de los grupos y comunidades, de forma que todos tengan éxito en su aprendizaje y participen en igualdad de condiciones. En la universidad inclusiva las y los estudiantes se benefician de una enseñanza adaptada a sus necesidades, culturas, cosmovisiones, y proyectos individuales y colectivos. En contraste, en la revisión que realizan Montoya, Vélez y Viafara (2013) se encuentra que Colombia aparece como uno de los países latinoamericanos peor evaluados en asuntos de desigualdad en educación superior y presencia de situaciones conflictivas en ese contexto.

4. La exclusión social en contexto de la educación superior

Con la aparición del sistema de calidad en la educación esta se complejizó, pero no aumentó la cobertura ni el nivel de inclusión o las estrategias para el desarrollo de procesos pedagógicos adaptados a los grupos poblacionales étnicos. Esto hace parecer que al Estado le importa más tener universidades de muy buena calidad (que no es malo), aunque gran parte de la población no pueda acceder a ella o deserte en el camino. Así, según cifras del Banco Mundial, Colombia es el segundo país en América con mayor cantidad de jóvenes que ni estudian ni trabajan, siendo el grupo más afectado por el desempleo las mujeres jóvenes, con tasas que han alcanzado niveles superiores al 20% (Manga, 2016). Esto es un problema social, ya que estos jóvenes se vuelven blanco fácil para la delincuencia y, una vez ahí, con dificultad regresan a construir un proyecto de vida en la legalidad. Aunado a lo anterior, las Instituciones de Educación Superior (IES) empiezan a competir con altos estándares de calidad, lo que puede generar una monopolización del conocimiento de élites académicas excluyentes. No es lo mismo un joven de estrato 1 o 2 que accede a la educación superior con unas características educativas particulares, que un joven de estrato 4-5 con condiciones educativas diferentes. A esto hay que sumar el lugar de procedencia, cultura y demás.

Para Óscar Gamboa, director del Programa Presidencial para Asuntos Afrocolombianos, la falta de acceso a la educación superior se traduce en exclusión. La población afrocolombiana es una de las que registran menor acceso a la educación superior y a la par muestra una mayor deserción académica, principalmente cuando se refiere a quienes estudian lejos de su lugar de origen. De cada 100 niños afrocolombianos que inician la educación básica, sólo tres se gradúan de la universidad. Gamboa agrega que los problemas radican en cuatro factores que indiscutiblemente están fallando y deberían ser insumo de análisis para el Ministerio de Educación: calidad, acceso, permanencia y pertinencia. Este último es una paradoja, según Gamboa, toda vez que son precisamente los afrocolombianos quienes viven en los ecosistemas más ricos y no hay programas que giren en torno a potenciar ese contexto (Arenas, 2012).

Por otro lado, cuando la población afrocolombiana llega a los contextos universitarios, experimenta una serie de manifestaciones de discriminación que van desde formas indirectas como evitar el

saludo, hasta formas más directas como burlas ante la forma de vestir, de expresarse, de hablar e incluso de interactuar con otros. Es ahí que se dan manifestaciones como chistes racistas o difusión de falsas creencias y mitos sobre la población afrocolombiana, así como evitar desarrollar actividades académicas con estudiantes afro e incluso infringir agresiones físicas (Martínez, Pantoja y Caicedo, 2015).

Estas formas de exclusión social que experimentan muchas de las personas de las poblaciones afro que ingresan a contextos universitarios, repercuten de manera negativa en quienes egresan de la educación superior, ya que pueden llegar a experimentar temor al aislamiento y rechazo social, así como conductas de evitación, formación de creencias irracionales y sentimientos de inseguridad o rechazo (ibid., 2015). Como lo refiere Honneth (1999), la exclusión social genera serios efectos psicológicos sobre los sujetos, transformando su cognición, conducta y área afectiva. La exclusión social y el racismo producen daños en la esfera psicosocial, pues “tiene efectos perversos que dificultan el avance de los afrocolombianos hacia la superación de la pobreza” (Mosquera y Rodríguez, en Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [UNDP], 2012, p. 63).

Estas brechas en el campo de la educación superior y la exclusión social generadora de actos violentos como los mencionados con anterioridad (que atentan no sólo contra los estudiantes de poblaciones afro que ingresan a la universidad, sino contra toda una cultura milenaria), se sustentan en una estructura social excluyente que viene de años atrás y que configura una serie de “desventajas acumulativas”, según Viáfara y Serna (2015), lo que restringe –generando violencia y exclusión social– las posibilidades que tienen las comunidades afro en el ámbito social, político, económico y educativo. Pero es justo aquí donde las políticas educativas juegan un papel relevante en el camino hacia la paz, pues generan espacios de participación ciudadana donde se construyen propuestas de inclusión de manera colectiva. Un país educado será un país de mayores oportunidades, en el que se reconozca al otro con respeto, buen trato y se le dé una posición digna en la sociedad.

El desarrollo de una educación inclusiva implica, sin embargo, cambios en el ámbito del sistema y de las políticas educativas; en el funcionamiento de las universidades; en las actitudes y prácticas de los docentes, de los estudiantes y en general de los diversos actores educativos (Cassiani, 2008). Además, implica la transformación de imaginarios y estereotipos sociales, el reconocimiento y conocimiento de las circunstancias históricas, políticas y socioeconómicas de lucha de esta población, el desarrollo de políticas institucionales que velen por un verdadero reconocimiento e inclusión educativa, y en general cambios en la estructura social que excluye a unos cuantos y beneficia a unos pocos. "La educación influye en todos los aspectos de la vida personal, social, cultural, económica, política y ambiental del sujeto" (Castillo, Zulay y Caicedo, 2019, p. 35), por tanto, se puede convertir en una herramienta propicia para promover la paz, la equidad y la convivencia pacífica. Sin embargo, la educación no debe estar limitada únicamente a las aulas de clase, sino que debe trascender hacia diversos espacios formativos, de esta manera la educación tiene la posibilidad de transformar esquemas personales y sociales, favorecer la construcción de espacios de convivencia, la formación en valores, la promoción de una cultura de paz y la construcción de lazos de solidaridad (Burbano y Gutiérrez, 2018).

5. Conclusiones

La variedad cultural de los estudiantes representa uno de los desafíos a los que se enfrentan los profesores, el cual requiere de una respuesta educativa singular que transforme el potencial de aprendizaje de cada individuo de acuerdo a sus creencias, cultura y tradiciones.

El desplazamiento de comunidades de un lugar a otro que no es el suyo, implica que en esos territorios de llegada o destino se reconstruya la vida de esas comunidades, de tal manera que el lugar de origen se convierte en un referente en la distancia para construir diferentes formas de identidad étnica. Hay que tener en cuenta, además, que los desplazamientos de las comunidades diaspóricas se presentaron en situaciones de dominio de unas poblaciones sobre otras y en determinados momentos históricos, pero siguen presentándose hoy en día por el desplazamiento forzado del que han sido víctimas diversas poblaciones en el

país. Estos procesos de desplazamiento y de despojo, que han sido y siguen siendo de larga duración, están condicionados a rupturas (lo que se dejó de ser) y continuidades (lo que se sigue siendo) que permiten readaptar saberes, prácticas, tradiciones y reconstruir nuevas formas de vida. Y es aquí donde la educación y la formación juegan un papel fundamental para cimentar las bases de una verdadera inclusión social.

Finalmente, después de hacer la revisión y análisis del tema planteado sobre el lugar social de los afrocolombianos en la educación superior, nos quedan las siguientes inquietudes cuyas respuestas esperamos ir entretejiendo en reflexiones futuras: ¿serán los sujetos o las políticas educativas las que inciden en el acceso, permanencia y graduación en la educación superior de los afrocolombianos? ¿Cómo garantizar el acompañamiento y afianzamiento de vacíos de la educación básica y la adaptabilidad de la población afrocolombiana en la educación superior? ¿Cuál es el papel de la cultura en el desarrollo social y la educación? ¿Cómo están entrando estos saberes a la universidad? ¿Qué tipo de educación se requiere para generar una verdadera inclusión educativa? ¿En qué medida la discriminación basada en un componente racial, como parte del legado esclavista colonial, está incidiendo hoy día en los logros educativos de la población afrocolombiana? ¿Hasta qué punto el grupo étnico en los que un individuo nace lo llevan más allá o impiden sus oportunidades en la educación superior? ¿Cuáles son las formas de exclusión social generadoras de violencia que se presentan en las instituciones educativas de educación superior? ¿Qué hacer frente a esto?

Bibliografía

Arenas, J. (11 de octubre de 2012). "Sólo el 3% de los afrocolombianos termina el ciclo universitario". Periódico *El Mundo*. Colombia. Recuperado de https://www.elmundo.com/portal/vida/educacion/sólo_el_3_de_los_afrocolombianos_termina_el_ciclo_universitario.php#.YTpmBp1KjIU

Burbano, C.L y Gutiérrez, D.M., (2018). La formación política: Una herramienta para la construcción de paz en contextos educativos. Editor Serna, E. En *Revolución en la formación y la capacitación para el siglo XXI*. Editorial Instituto Antioqueño de Investigación. Recuperado de <http://fundacioniai.org/index.php/libros.html>

Burbano, C. L., Medina, L., Calvache, C., y Ruiz, M. C. (2018). Hacia la construcción de una propuesta de formación política dirigida a mujeres, nacida desde la lucha. En *Revista CS*, n.º 25 (mayo), 111-36. Recuperado de https://www.icesi.edu.co/revistas/index.php/revista_cs/article/view/2701

Campo, M. F., Martínez, P. del P., Gómez, J. M., & Pérez, D. M. (2013). *Lineamientos política de educación superior inclusiva*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.

Cassiani, A. (2008). Comunidades afrodescendientes: Acceso a la educación superior. *II Foro internacional de educación superior inclusiva ministerio de educación nacional*, pp. 9-10. Colombia.

Castillo, M. A., Zulay, M. y Caicedo, M. A. (2019). *Construcción de una cultura del riesgo, bajo la mirada de la educación: Enseñanza y aprendizaje, en las comunidades escolares*. Manizales: Editorial Universidad Católica.

Constitución Política de Colombia [Const.] (1991). Colombia. Recuperado de <http://www.secretariassenado.gov.co/index.php/constitucion-politica>

Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE]. (2005). *Informe: Censo General 2005*. Colombia. Recuperado de ht-

[tps://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-general-2005-1/censo-general-2005](https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-general-2005-1/censo-general-2005)

García, C. (2013). *La educación superior en Colombia en población de grupos étnicos y víctimas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Crédito Educativo y Estudios Técnicos en el Exterior.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica/Grijalbo

Laparra, M.; Gaviria, M. y Aguilar, M. (1999). *Aproximaciones a la exclusión social, en La exclusión social: Reflexión y acción desde el trabajo social*. Pamplona: Eunate.

Manga, G. (26 de enero de 2016). Colombia, país de jóvenes ninis (ni estudian ni trabajan). En *Revista Semana*. Colombia. Recuperado de <https://www.semana.com/opinion/articulo/colombia-es-el-segundo-pais-con-mas-jovenes-que-no-estudian-ni-trabajan/458128-3/>

Martínez, M. F., Pantoja, M. y Caicedo, A. L. (2015). Estudiantes afrocolombianos en la Universidad de Nariño: prejuicios, estereotipos y situaciones de discriminación. En *Revista Plumilla Educativa*. Vol. 15, pp. 87-104. Recuperado de https://www.academia.edu/26476675/Universidad_de_Manizales_at_BULLET_87_Estudiantes_afrocolombianos_en_la_Universidad_de_Nari%C3%B1o_prejuicios_estereotipos_y_situaciones_de_discriminaci%C3%B3n_1

Ministerio de Cultura Nacional (2013). Informe: Diversidad cultural (1). Recuperado de <https://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/publicaciones/Documents/Cartilla%20Diversidad%20Cultural.pdf>

Ministerio de Educación Nacional (2013). Lineamientos: Política de educación superior inclusiva. Recuperado de https://www.mineducacion.gov.co/1759/w3-article-357277.html?_noredirect=1

Mejía, K. (2016). *Esclavitud y libertad: Una aproximación a las dinámicas de manumisión de los esclavos y la búsqueda de espacios independientes en la Provincia de Antioquia, 1780-1830*.

(Tesis de Maestría en Historia). Recuperado de <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/56751>

Morales, J. (2003). El estudio de la exclusión social en la psicología social. En *Estudios de Psicología Social*. Madrid: UNED.

Molero, F., Navas, M. y Morales, J. F. (2001). Inmigración, perjuicio y exclusión social: reflexiones en torno a algunos datos de la realidad española. En *Revista Internacional de Psicología y Terapia Psicológica*. Vol. 1, núm. 1, pp. 12-32.

Montoya Londoño, M., Vélez de la Calle, C., y Viáfara Sandoval, H. (2013). *Las políticas públicas en educación superior en Colombia 1992-2010*. Cali: Editorial Universidad de San Buenaventura.

Navia, C. (2018). Guerra y paz en Colombia: Las mujeres escriben. Ed. Ordóñez, E. J., Granja, L. C. y Luna, A. En *Antología del pensamiento social en Colombia*. Recuperado de <https://repositorio.usc.edu.co/bitstream/handle/20.500.12421/417/Libro?sequence=1&isAllowed=y>

Ordóñez, E. J., Nieto, A. y Sánchez, J. M. (2019). Fundamentos filosóficos para un observatorio en paz y posconflicto. En *Comunidades Epistemológicas Tomo II*. Recuperado de <https://repositorio.usc.edu.co/handle/20.500.12421/418>

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD]. (2012). Informe: los Afrocolombianos frente al objetivo de desarrollo del nuevo milenio. Recuperado de <file:///C:/Users/usuario/Downloads/undp-co-odmafrocolombianos-2012.pdf>

Ríos, M.A. (2018). Terapia racional emotiva conductual: Una revisión teórica del enfoque de Albert Ellis. En M. Rosero y E. Ordóñez. (Ed.), *Experiencias significativas en la psicología de hoy: clínica, educación y ciudad*. Cali, Colombia: Universidad Santiago de Cali.

Rodríguez, M. M. (2010). La invisibilidad estadística étnico-racial negra, afrocolombiana, raizal y palenquera en Colombia. En *Revista Trabajo Social*. Vol. 12, pp. 89-99. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/tsocial/article/view/18970>

Valle, U., Heredia, C., Andrés, J., Giraldo, U., López, V., Augusto, C., y Valle, U. (2009). Un breve acercamiento a las políticas de Acción Afirmativa: orígenes, aplicación y experiencia para grupos étnico-raciales en Colombia y Cali. Colombia: Editorial Universidad del Valle.

Vivas, J. (25 de noviembre de 2019). El 'error' del DANE que borró del mapa a 1,3 millones de afros. En *El tiempo*. Colombia. Recuperado de <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/el-error-del-dane-que-borro-del-mapa-a-1-3-millones-de-afros-436936>

Viáfara, C. A. y Serna, N. J. (2015). Desigualdad de oportunidades educativas en la población de 15 a 29 años en Brasil y Colombia según autoclasificación étnico-racial. En *Sociedad y Economía*. Vol. 29, pp. 151-174. Colombia.

Explotación Sexual Comercial.

Implicaciones en la identidad de adolescentes mujeres ¹

Mabel Concepción Valencia Mosquera

Resumen. La explotación sexual comercial de niños, niñas y adolescentes es una de las formas más críticas de violencia en tanto se dirige a cuerpos de niños, niñas y adolescentes, que bajo el dominio de adultos(as) se instrumentalizan y se ven sometidos a una mayor desposesión de sí mismos y a una cadena de mayor vulnerabilidad. En el presente trabajo, entonces, lo que buscamos es dar cuenta de cómo esta problemática afecta la formación y el desarrollo de la identidad de adolescentes mujeres, lo cual se desvela tomando como base, por un lado, el trabajo realizado con un grupo de mujeres de diversas edades (víctimas de esta particular forma de violencia) aglutinadas alrededor de la Fundación Renacer de Cartagena de Indias, Colombia; y por el otro, algunas de las herramientas teóricas que nos ofrecen las ciencias críticas, la psicología y la filosofía latinoamericana contemporánea, especialmente ciertas perspectivas cercanas al feminismo.

Palabras clave: violencia sexual, ESCNNA, Cartagena de Indias, mujer, psicología social, feminismo.

Abstract: The Commercial Sexual Exploitation of Children and Teenagers is one of the most critical forms of violence as it is directed at their bodies, instrumentalized and subjected into vulnerability and self-dispossession under the dominance of adults. In the present work, we seek to understand how this problem affects the formation and development of the identity of adolescent women, taking into account experiences gathered from a group of women of various ages (victims of this form of violence) gathered around the Renacer foundation in Cartagena de Indias,

¹ Artículo producto del proyecto de investigación titulado "Construcción de las identidades en adolescentes mujeres que han estado en situación de explotación sexual en la ciudad de Cartagena. Estudio de casos desde una perspectiva de género".

Explotación Sexual Comercial. Implicaciones en la identidad
de adolescentes mujeres

Colombia; we also take into consideration theoretical tools offered by critical sciences, psychology, and contemporary Latin American philosophy, prioritizing perspectives closer to feminism.

Keywords: sexual violence, CSEC, Cartagena de Indias, woman, social psychology, feminism.

La explotación sexual comercial de niños, niñas y adolescentes (en lo sucesivo ESCNNA) es una de las formas más críticas de violencia en tanto se dirige a cuerpos de niños, niñas y adolescentes, que bajo el dominio de adultos(as) se instrumentalizan y se ven sometidos a una mayor desposesión de sí mismos y a una cadena de mayor vulnerabilidad en momentos en que debido al ciclo de desarrollo en el que se encuentran, no están aún en la posibilidad de asumir libremente su sexualidad en relación a otro. Esta problemática fue definida en la declaración de la reunión realizada en Estocolmo con motivo del Congreso Mundial contra Explotación Sexual Comercial de los Niños (1996), como:

Una violación fundamental de los derechos del niño. Esta comprende el abuso sexual por adultos y la remuneración en metálico o en especie al niño o niña y a una tercera persona o varias. El niño es tratado como un objeto sexual y una mercancía. La explotación sexual comercial de los niños constituye una forma de coerción y violencia contra los niños, que puede implicar el trabajo forzoso y formas contemporáneas de esclavitud (p. 2).

De ahí que la Organización Mundial de la Salud la haya enmarcado como una forma de violencia sexual (Krug, Dahlberg y Mercy, citados en Arroyo y López, 2019).

La tendencia a reconocer y a acoger cada vez más este término y esta conceptualización se debe a que con ella se distancia del concepto de *prostitución infantil*, asociado a la prostitución de personas adultas, quienes bajo la posibilidad consciente de autodeterminación y sin coerción, permiten el uso de su cuerpo con el fin de captar bienes que otra persona les ofrece para intercambiar por sexo (Granados y Cruz, 2006). De acuerdo con lo planteado por End Child Prostitution, Child Pornography and Trafficking of Children for Sexual Purposes (ECPAT) (citado en Benavente, Brage, Beltrán y Solé, 2019), existiría entonces la posibilidad de terminar legitimando esa situación, con lo cual se haría a los niños, niñas y adolescentes responsables de la misma y caerían por ello bajo la estigmatización social.

1. Consecuencias de la ESCNNA

En investigaciones sobre caracterización de la problemática se referencia que, por ejemplo para Scoppetta (citado en Granados

y Cruz, 2006), como consecuencia de la explotación sexual comercial se presenta en los niños, niñas y adolescentes, entre otras situaciones, el no poder alcanzar un desarrollo psicológico y sexual acorde a su edad, un mayor riesgo al uso de alcohol y otras drogas, dificultades para permanecer dentro del sistema educativo, reducción de su condición de salud (pudiendo presentar enfermedades de transmisión sexual y otras enfermedades), verse abocado-a al contexto de lo ilícito con el consecuente señalamiento social, baja autoestima y poco desarrollo de habilidades sociales. Benavente y et al. (2019), por su lado, documentan estudios que suman a estos problemas deficiencias en la salud mental caracterizados por "trastorno por estrés postraumático, depresión, tendencias suicidas, ansiedad y otros" (p. 93).

En una perspectiva más feminista de la investigación en psicología y con una mirada clínica, Wilches (2010) define la violencia sexual como una experiencia traumática con consecuencias negativas tanto en el ámbito individual, ya que "implica una ruptura del orden emocional de la persona y tiene su efecto principal en la lesión de su identidad" (p. 21), como en los ámbitos familiar, grupal y social, pues la mujer suele ser estigmatizada y señalada como culpable, bien porque supuestamente provocó la violencia o bien porque no la evitó, lo que genera sentimientos de vergüenza y culpa, rompimiento de los vínculos de confianza y conductas de aislamiento. La autora afirma que la afectación psíquica se ubica en particular en la identidad de género, en su dimensión sexual, desvirtuándose la relación deseo-sexualidad por una connotación de dolor y sexualidad.

Contexto normativo. Actualmente se cuenta con un cúmulo significativo de instrumentos jurídicos nacionales e internacionales que abonan a medidas de protección y toma de conciencia, así como medidas de judicialización, buscando disminuir este tipo de problemática donde las personas más vulneradas son niñas y adolescentes mujeres. En este sentido, se esperaría que con la promulgación y difusión de estas normativas se logre configurar un posicionamiento social que implique también transformaciones en las representaciones sociales negativas acerca de niñas, adolescentes y mujeres en relación con su cuerpo, las cuales han resultado una de las razones de mayor peso sociocultural relacionadas con la violencia de género.

En la actualidad, hay un creciente número y variedad de leyes que consideran la necesidad de visibilizar a las mujeres para efectos de velar por sus derechos, en términos de igualdad, como parte de la especie humana, y en términos de diferencia, como personas únicas y pluridimensionales. Es así como en esta sociedad, y gracias especialmente a luchas del movimiento feminista, se redefinen los derechos humanos a favor de la mujer y en contra de la discriminación, la violencia y la desigualdad, con lo que poco a poco se ha alcanzado mayor amplitud y profundidad en cuanto a las características de las problemáticas de las mujeres y las niñas que deben contemplarse legislativamente, así como su mayor grado de operacionalización de la diferencia, incluyendo sus necesidades y problemáticas específicas. Podríamos decir que con estos avances en lo legislativo y jurídico, las transformaciones en relación a la ESCNNA, o de la violencia en general hacia las mujeres, deberían ir disminuyéndose en número de casos, pero no es así.

Los delitos sexuales, específicamente la ESCNNA, ha venido en aumento y en Colombia, a septiembre de 2018, los reportes de la Fiscalía y la Policía iban en 1.399 casos en nueve meses, aceptando que hay subregistro (*EL TIEMPO*, 9 de septiembre de 2018). En este aspecto, Bolívar es el tercer departamento con mayor número de casos. Algunas de las razones que se proponen para explicar este aumento es que la ley ha sensibilizado a la ciudadanía para generar la denuncia correspondiente, asunto que se ve cuestionado en el caso de la ESCNNA, ya que justamente una de sus características es que los victimarios se apoyan en la clandestinidad, lo que dificulta la visibilización del problema. Ante esto vale la pena preguntarse: ¿es la norma suficiente? Arroyo y López (2019) plantean que la norma sólo se cumple parcialmente, así que hay que seguir indagando otras razones.

Factores asociados. En México se realizó un estudio con el propósito de determinar las percepciones y el grado de tolerancia hacia la ESCNNA, que puede ser una de las causas de la no visibilización del problema, de su naturalización. Se encontró que los hombres, aunque suelen percibirla como una problemática social preocupante, consideran que no está en ellos la solución, con lo cual justifican su forma de obrar indiferente ante indicadores de la misma (Ordóñez-Vázquez, Monroy-Nasr, 2019). En ciudades colombianas como Bogotá, se señalan entre los factores predisponentes a las deficiencias económicas, red de apoyo reducida y poca formación

en actividades laborales, situación que aprovechan los victimarios para ofrecer en contraprestación una ganancia económica que alivie esas dificultades (Rojas, Aparicio y Benítez, 2011). En Santa Marta, Amar, et. al. (2006) lo adjudican en gran parte a una dinámica familiar no fortalecida, con pocos elementos para una formación sexual y al incremento del turismo, entre otras. En Medellín, Ossa-Estrada, y Muñoz-Echeverri (2017) suman a estos aspectos el que la ESCNNA se puede enmascarar en la legalidad de actividades económicas, como el turismo, o de otras ilegales, como *el microtráfico de drogas* o las *bandas delincuenciales*.

A pesar de la insistencia de no pocos en centrar el problema en las condiciones económicas de NNA en situación de explotación, es de advertir que las observaciones alrededor de la misma han demostrado que esta se presenta también en sectores de estatus medios y altos, donde como dice el investigador Nelson Rivera (2002), "la banalización de la sexualidad permite todo tipo de prácticas como formas de expresión de una liberalidad a ultranza que son perfectamente encubiertas tras el poder omnímodo del dinero, el apellido y el estatus" (pp. 119-120). Este autor también señala que la recepción del dinero por parte del NNA no es un medio para solventar necesidades, porque de hecho su situación económica no cambia, sino más bien es un forma de "encubrir la vergüenza, el dolor y la culpa que subyacen al hecho" (p. 118); y aún más, afirma que la fuente de esta situación se encuentra "en las desigualdades e inequidades de la sociedad capitalista: el poder de los hombres sobre las mujeres, de los poseedores sobre los desposeídos, de los adultos sobre los niños y de los heterosexuales sobre los homosexuales" (Rivera, 2002).

Desde la mirada feminista nos vienen argumentos similares a estos, cifrados en el dominio de los hombres sobre las mujeres, incluso para controlar sus cuerpos y su sexualidad, ya que la construcción de un ideal de lo masculino implica un impulso incuestionable que corresponde a la mujer satisfacer (Gutiérrez, 2020). Pensando a la mujer latinoamericana bajo los planteamientos de Dussel (citado en Díaz, 2019), se afirma que se le ha negado en su alteridad, ya que desde tiempos de la Conquista europea ha sido sometida a roles socioculturalmente determinados, por ejemplo, no es vista como objeto deseante, sino como objeto para el deseo de otro; se la legitima como esposa, madre, ama de casa y con posibilidades de realización, siempre y cuando el hombre a la vez se sienta realizado.

Así, pues, Cartagena la Heroica es considerada por los turistas no sólo como una ciudad histórica, patrimonio de la humanidad, de esparcimiento por la belleza de sus playas, sino también, según lo hallado en su investigación por Cárdenas, Garzón, Quiñones y Rivera (2017) como una ciudad exótica y sensual, enmarcada por el acceso de capital extranjero hacia las zonas de mayor turismo. Sus habitantes, entonces, responden a ese perfil, se adaptan a los cambios que requiere la ciudad en aras de la modernización y de la vocación turística, y reciben acogedoramente al viajero que llega, quien a la vez se desindividualiza, se desprende de normas sociales, y permite que algunos ofrezcan servicios de diversa índole, entre ellos acceder sexualmente a NNA (Cárdenas, et.al., 2017).

Tal es el apogeo y la fuerza de esta industria en Cartagena, que incluso se ha desplazado a habitantes nativos (pescadores en condiciones de pobreza) de zonas cuyas playas se consideran de alto valor para construir complejos turísticos y residenciales como Boquilla y Barú. Hay quienes se ven abocados a apoyar el consumo que esto trae consigo. En ese entorno favorable al turismo, al ocio y al placer de otros, algunos NNA se convierten en víctimas de los consumidores, lo que Cárdenas, et. al. explican como que se integran “de manera residual” a “ese ideal de bienestar” (p. 45). Así que la intensidad del consumo en determinados lugares de la ciudad, piénsese en los alrededores de las murallas, hace requerir de la fuerza de trabajo de quienes sirven para complacer ese consumo, y ahí se mezclan la riqueza y la pobreza de una forma inequitativa: nativos y nativas, quienes prestan sus servicios, y los extranjeros que los reciben. Esta mixtura dificulta los controles, y a pesar de que en ello es cada vez más incisivo el sistema policial, quedan vetas de incursión a la explotación sexual, a la negociación del consumo de drogas y otras situaciones que se agregan a la problemática.

1.1. Institucionalidad

A pesar de diversas críticas a la efectividad del Estado para erradicar la ESCNNA, se ha hecho visible el papel de algunas instituciones y el apoyo a programas en favor de las mujeres y los NNA. Pero otras organizaciones no gubernamentales también han tenido un papel de gran interés, como la Fundación Renacer, con sede en Cartagena, donde nació –por parte de un equipo interdisciplinario de profesionales en educación, trabajo social, sociología y psicología– el Primer Programa de Atención Integral

a la Niñez Víctima de ESC con "el acercamiento" a los escenarios de la problemática, prestación de servicios de atención integral en hogares de paso, ambulatorio o permanente (Rivera, 2008). Esta experiencia, desde diferentes áreas de intervención, como la atención, investigación, asesoría, capacitación y prevención, se ha constituido en una organización precursora de la erradicación de la explotación sexual comercial de NNA. Desarrolla actividades de intervención psicoterapéutica, pero también, en otras áreas como la socio-familiar, da apoyo en aspectos legales y orientación en ocupacionales (Rivera, 2008).

2. Metodología y aspectos éticos

El método escogido va en estrecha relación con el objetivo planteado para la realización del trabajo de investigación, que consistió en comprender las características de los procesos identitarios de ocho mujeres adolescentes que han vivido situación de explotación sexual comercial. El trabajo se enmarcó en el enfoque cualitativo desde una perspectiva hermenéutica, utilizando la técnica de la entrevista semiestructurada como herramienta para interactuar y permitir fluir las narrativas del mundo vital de las participantes alrededor de los sentidos de sus expresiones identitarias, asumidas como textos a interpretar. Habiendo ellas sufrido el impacto de la violencia sexual, surge la pregunta de si estos procesos se rompen, se fragilizan o alcanzan "nuevas configuraciones".

Se guardaron los principios del código de ética y deontología de la psicología centrándose en la confidencialidad, por lo cual se utilizan nombres ficticios en la ilustración de las narrativas. Se planteó que hacer parte del estudio era voluntario y que en cualquier momento podían decidir retirarse; se tuvo en cuenta el consentimiento informado directo en los casos de mayores de 18, y a sus madres o abuelas en los casos de las adolescentes menores de esa edad. Se clarificaron los beneficios del estudio y los riesgos posibles, asegurándose que las adolescentes hubiesen pasado por la atención psicosocial necesaria dentro de la Fundación Renacer, institución de la que se tuvo un reconocimiento previo, recibiendo información amplia y suficiente de parte de su coordinadora, quien tuvo a bien facilitar información y apoyar con la consecución de las participantes. Igualmente se adoptaron las recomendaciones conceptuales éticas y metodológicas en investigaciones sobre explotación sexual comercial de niños, niñas y adolescentes.

3. Las marcas de la identidad

Se reconoce el ciclo vital de la adolescencia, entre otros aspectos, como aquel en el que se estructura la identidad o las identidades (ya que es multidimensional), así que en las edades en las que las participantes de este estudio fueron sometidas al umbral de la explotación, no habían consolidado tal identidad pero estaban en procura de ello, de ahí que asome la inquietud por aprendizajes que vivieron en los procesos de socialización previos y sobre qué tipo de identidades fueron orientadas, qué les ha significado los cambios en su vida, de casa a algún escenario de lo público, a la institucionalización y el volver al hogar.

El concepto de identidad puede abordarse desde una variedad de dimensiones, entre ellas "la pertenencia étnica, la ubicación socioeconómica, las creencias religiosas"; sin embargo, la identidad basada en la diferencia sexual "es fundante" (Lamas, 1995, p. 63). A partir de ella se definen procesos de significación que atribuyen formas de ser y comportarse de las personas, según sean hombres o mujeres: es una forma de organización de la sociedad que se ha vuelto constante, agrega la autora. Esta es una visión dicotómica que, basada en el sexo, asume rasgos y tendencias de la personalidad, aptitudes y actitudes, de acuerdo con las cuales se valora o se sanciona a hombres y mujeres, según se muestren acordes a ellas o no (Turbay y Rico, 1994). Por ello, para unos y otros sería deseable ser u obtener.

Así es como se predeterminan y se propende por el ajuste de hombres y mujeres a ciertos rasgos de personalidad; por ejemplo, ellas deberían inscribirse en una búsqueda por depender de otros, en particular los hombres, mostrarse pasivas, suaves, débiles y emotivas. En cuanto a las aptitudes se esperaría que tengan más aptitud para lo estético que los hombres, menor aptitud matemática y capacidad de razonamiento lógico, espacial y abstracto. Se trata de una división psicológica sustentada en una división biológica.

Chodorow nos advierte de cómo, en efecto, "supuestos preteóricos" psicológicos cuestionan el comportamiento de la mujer si se muestra agresiva y violenta, pues la agresión, la violencia y el comportamiento de superioridad sobre las mujeres se esperarían como parte de una conducta propia de los hombres. En cambio, no es cuestionable una conducta maternal, pasiva, masoquista, que se espera connatural a

ella. Así mismo, la heterosexualidad no es cuestionada ya que "se da por sentada", pero sí se busca que la homosexualidad sea explicada, ya que está por fuera de la vida reproductiva considerada natural para el hombre y la mujer (Chodorow, 2003).

De esta manera, se reconoce que incluso los planteamientos científicos, en este caso psicológicos, pecan de una visión sesgada sobre el género y la sexualidad de hombres y mujeres; con ello naturalizan las diferencias y establecen "esquemas" explicativos con el fin de fundamentar visiones convencionales histórico-sociales, de las que se hace partícipe a niños y niñas desde temprana edad. En este sentido, relaciono esta postura con aquella a la que Judith Butler (2007) llama "identidad inteligible" y que define como una identidad normatizada, que valida la "jerarquía de género" y la "heterosexualidad obligatoria". Para esta autora, al considerar el sujeto como constituido, se lo está significando como normalizado por los discursos que lo definen, es decir, que le dan una identidad inteligible. Se ha dado por sentado, así, un "ser mujer" representado como sujeto femenino, en un cuerpo que se percibe y auto-percibe como tal, de acuerdo con un esquema social que se ajusta a diversos parámetros, entre ellos los educativos.

Por tanto, la identidad femenina o masculina, tal como se nos presenta en el contexto histórico-cultural en el que vivimos, resulta, las más de las veces, un esquema de atributos caracterizadores, determinados y normatizados socialmente. Este esquema lo aprehendemos a diferenciar desde corta edad para dar una referencia y sentido de los sujetos, de su hacer en la vida de acuerdo con los cuerpos sexuados que percibimos. De esta manera, convocamos a otros y a nosotros mismos en nuestro discurso e incluso en nuestras imágenes. Sin embargo –así lo afirma Chodorow (2003)–, la constitución de la identidad no implica solamente lo socio-cultural, sino también la subjetividad, las vivencias de cada historia personal, tocadas por un importante componente emocional y de fantasías inconscientes que le dan un tinte individual de sumo interés.

Con las adolescentes de este estudio, así, buscamos alentar su autodescripción desde los rasgos que ellas creen que las caracterizan y las imágenes que tienen de sí, esto para comprender cómo develan sus expectativas sobre sí y de qué manera las articulan en sus discursos; si recrean o no en su subjetividad esos roles de género para responderse a un *quién soy*:

Soy una persona tranquila, (...) *amable, amorosa y solidaria*. Soy muy *sentimental* cuando veo a alguien pobrecito. *Me gusta compartir todo lo que tengo* (...) con mis amigas mi cariño, o si tengo una sola cosa la compartimos (Diana)

Yo no soy tan alegre, si un poquito callada. (...), pero me gusta conversar. No me considero una mala persona; *me gusta hacerle favores* a los demás (...). No me gusta ver a las demás personas sufriendo. (...) Me gusta- trabajar, (...) *me gusta ayudar -y compartir*, (...) (Sofía)

Yo (...) soy *una persona muy especial* porque yo soy *cariñosa, amorosa y me gusta tratar bien* a la gente (Helena)

Yo me percibo común y corriente, o sea *como una mujer que soy con un gran corazón, noble y sincera* y también me percibo como *una gran persona* (...) *que quiere colaborar con los demás* y que a veces *"brega" a ayudar* a quienes necesitan de mi ayuda. Soy una persona amable, cariñosa. *Me gusta compartir* con las personas. *Me encanta bastante el compañerismo*. (...) *Me encanta reírme*, que se rían los demás y que *el que esté conmigo que la pase bien* (sonríe) (Flora)²

Como puede verse, no todas utilizan el término "mujer" como primer elemento de diferenciación en la descripción del concepto que tienen de sí mismas; pero adhieren, a ese ser anatómico, el discurso social identificado como propio del género femenino, al auto-referencianse con rasgos socio-emotivos (amorosa, cariñosa, amable, solidaria, sentimental). Dan preferencia a formas comportamentales o roles de servicio (hacer favores, tratar bien a la gente, colaborar), que de por sí implican la entrega a los demás, incluso a costa de sí misma o de un sobreesfuerzo, como En "compartir todo lo que tengo" o "bregar a ayudar a quienes me necesitan". Todo esto denota una fuerte interiorización (es decir, "proceso en virtud del cual las relaciones intersubjetivas se transforman en relaciones intra-subjetivas. (Laplanche y Pontalsis, 1977, p. 209) de concepciones socio-culturales del "deber ser" de una mujer, cimentadas en valores tradicionalmente apreciados

² En la forma como se transcriben aquí los testimonios narrativos, se están teniendo en cuenta las convenciones para transcribir símbolos en el análisis del discurso de acuerdo con Paul Drew. Además, se han tratado de seguir, de la forma más cercana posible, las características fonológicas de las participantes. Las bastardillas son mías. Con ellas resalto las palabras o frases que creo de mayor interés para el análisis.

como características "naturales" y, por lo tanto, esperables en un comportamiento femenino. A tal punto son eficaces estas concepciones, que presentan esos comportamientos de sí como algo que "*les gusta*" y los adoptan como parte de sí mismas, de "su naturaleza femenina".

La frase paradójica de Sofía: "*soy un poquito callada, pero me gusta conversar*", denota un conflicto entre su deseo por interaccionar comunicativamente y la percepción que tiene de sí misma como poco hábil para ello, en términos psicológicos entre su "yo real" y su "yo ideal" (Papalia, 2001, p. 282); pero también entre aquello que le ha sido negado en su historia personal: la posibilidad de expresar abiertamente experiencias de dolor vividas (pues como narra en otro momento: "por ser niña, no me creían"), frente a aquello que es parte de su deseo actual y que empieza a ubicar en un "poder hacer".³

Un caso en el que el conflicto intrapersonal parece ser más constante y del que se tiene un mayor grado de conciencia, es el que aflora en la narrativa de Victoria cuando dice:

Yo soy una niña, de 14 años y pienso que soy (...) *ambivalente* (...), porque a veces quiero algo que no se puede, que es muy difícil en la situación económica en que estamos, y porque estoy bien y mal a la vez. *Tomo mis propias decisiones*, pero a veces no sé (...), *me achicopalo*, me tomo las cosas muy a pecho, aunque no debería ser así. Este, *tengo problemas yo misma, con el entorno, pero yo me considero una persona buena, una persona sincera, una persona bien, ¡chévere!*.

Aparte de que hay aquí un uso interpretativo de terminología psicológica (ambivalente, conflicto con el entorno) –resultado seguramente del proceso terapéutico que vivió en el Hogar Permanente de la Fundación Renacer–, podríamos anotar, recordando a Gabriela Castellanos (2006), que se trata de la manifestación de una forma de "resistencia femenina", de búsqueda de desafío a lo normado socialmente, y es así como esta joven entra en "*problemas con su entorno*", porque se resiste a aceptar las circunstancias de la realidad en la que vive, a tomar como idéntico para sí lo que sus otredades le imponen.

³ Se evoca aquí a partes de la canción "Mujer" de Gloria Martín: "si te han crecido las ideas, de ti van a decir cosas muy feas: [...] que no eres buena [...] que cuando callas te ves mucho más hermosa".

Pero a Victoria esto a la vez le crea dificultades consigo misma, conflictos en su subjetividad. Por ello la mirada sobre sí resulta cualificada como *ambivalente*: un yo fragmentado entre lo que se esperaría como resultado de su proceso formativo en la institución: *tomar sus propias decisiones* y considerarse *una buena persona, chévere*, y los remanentes de sus experiencias del pasado, que se descubren en un *sentirse achicopalada*⁴ y percibirse en *conflicto entre sí misma y su entorno*.

Sonia y Minerva, después de estar sometidas a explotación sexual, adelantaron con éxito un proceso educativo y terapéutico en la Fundación Renacer, éxito que se refleja en la evaluación y apreciación que tienen sobre sí mismas:

Bueno yo soy *una mujer* que me caracterizo por ser fuerte, (.hh) (...) este: (...) *amable, buena gente* (...), *capaz*, (...) bueno tantas cosas más y de pronto *me siento una mujer con capacidad de pensar*, a pesar de la edad que tengo. (...) *quiero ser diferente*, de pronto no quiero volver a caer en la explotación sexual (Sonia).

Bueno, -actualmente-he-cambiado-mucho y la apreciación que tengo sobre mí misma es que: *soy una mujer* con muchas experiencias vividas sobre todo en el tema de la explotación sexual y (0.7) reconozco que *tengo muchos derechos*, valores, sobre todo y que *debo hacerme respetar ante todo por los hombres*, y *debo valorar mucho* (...) *mi cuerpo*, todo lo que yo tengo, mis cualidades, ... y debilidades también para superarlas porque son muchas todavía (...) y *soy una mujer fuerte* y *que tomo mis propias decisiones*. (Minerva)

La descripción, más abarcadora que en los casos anteriores, va desde una clara diferencia sexual cognitiva o afectiva: "*soy una mujer*" o "*me siento una mujer*"; hasta la atribución de aptitudes y comportamientos que en relación con la identidad de género diríamos que están menos marcados por estereotipos tradicionales, tales como "*fuerte*", "*capaz*" y "*que toma sus propias decisiones*". Sin dejar de pasar por rasgos ("*amable, buena gente*") y las nuevas normas legales interiorizadas ("*reconozco que tengo muchos derechos*", "*debo hacerme respetar ante todo por los hombres*", "*debo valorar mi cuerpo*"). Estas concepciones, si bien dan cuenta de la convicción de la importancia de un mayor empoderamiento, sobre sí o sobre su cuerpo, en el caso de Minerva dejan también

⁴ Achicopalar: achicarse, acobardarse; chévere: benévolo, indulgente.

entrever la forma como se ha etiquetado el cuerpo femenino: frágil, saturado sexualmente⁵ y con necesidad de un autocontrol frente a la "arremetida" del hombre en un contexto social donde la explotación sexual no fue visibilizada como tal. Por esto, especialmente ella, por cuanto es la adolescente a la cual se dirigió ese comportamiento de violencia masculina, debe valorar su cuerpo, hacerlo respetar y fortalecerse en la defensa de sus derechos.

3.1. Se dice de mí

Así como los procesos de identidad se construyen entre la subjetividad y la intersubjetividad, en la autoestima, que es uno de sus componentes, aunque "hay un grado considerable de individualidad en juego", también "el respaldo social es un importante contribuyente" en el que "los padres y familiares, los compañeros de clase y luego los amigos y profesores, tienen su papel" (Harter, citado en Schaffer, 2002, p. 208). De ahí que indagar por las concepciones y percepciones que tienen los y las demás resulte necesario para acercarnos a la otra mirada y entender el significado de su contribución a la identidad y a la autoestima.

Mi mamá (...) depende de cómo estemos conversando, a veces me dice es que soy muy linda, que me cuide, que yo soy capaz, que yo no me merezco esto, que ajá, que todavía estoy muy joven, que tengo toda una vida por delante, que no de-caiga (Sonia).

¡Mi mamá dice que yo soy inteligente, que soy una persona muy amable, que soy una persona muy correcta a pesar de que soy una niña (...), ah! y que la respeto a ella (Victoria).

Frente a un cómo te perciben los y las demás, Sonia y Victoria escogen a la madre como un buen modelo para referenciarlas.

Como –terminado el proceso institucional en el Hogar de Renacer– una y otra han permanecido muy cerca de sus madres, se ha favorecido el afianzamiento de sus relaciones y en consecuencia de sus visiones sobre ellas. No ocurre lo mismo en las relaciones materno-filiales de Flora y Helena:

⁵ La saturación de sexualidad, junto a la domesticidad, el sufrimiento, es uno de los elementos que Gabriela Castellanos (2006) retoma de Foucault y María Luisa Bombal para señalar "el destino de las mujeres".

Me describen como una mujer que no sabe vestir, que le gusta andar como un hombre, como una homosexual. Pero a la gente de la calle yo no tengo por qué darle explicaciones, (...) ellos no saben. Yo salí del clóset hace rato, pero en mi barrio yo no doy para que hablen de mí. Hay veces que hay personas que juzgan nada más por el hecho de ser uno homosexual, pero igual yo no me preocupo por eso. (Flora)

Lamas afirma que "mediante el proceso de constitución del género, la sociedad fabrica las ideas de lo que deben ser hombres y mujeres, de lo que es "propio" de cada sexo" (1995, p. 62). No tienen en cuenta que "la complejidad y la variedad de las articulaciones entre diferencia sexual y cultura no se pueden explicar solamente por el género; hay que analizar cuestiones relativas a la subjetividad" (p. 65). En el caso de Flora diríamos que es una de aquellas personas que "consecuentes con su estructuración psíquica, no someten su deseo al imperativo heterosexual de la ley social, y consideran que lo que está mal es esa normatividad"(p. 71); por eso evalúa negativamente los señalamientos de los demás y decide "no preocuparse por ello" y "no dar explicaciones", pues los demás, que hacen parte de esa sociedad cuyo discurso está normado por la biologización del deseo como heterosexualidad, no la entenderán.

Helena, en cambio, escoge como personajes significativos que hablan de ella a tres fuentes de socialización: su familia, sus compañeros y una educadora de Renacer, desde donde se extraen tres visiones diferentes e incluso contradictorias sobre aspectos de su identidad:

En mi casa piensan que yo soy muy lengua larga, que soy muy atrevida y eso. Ay me dicen puta, alborotada, este que me largue con mi marido, que vaya a trabajar. Pero en la calle y mis compañeras piensan que yo soy muy cariñosa, que a mí me gusta mucho tener amigos, que yo las trato bien, todas esas cosas, (...) que yo soy calladita. Y en Renacer, Mayerling me ha hablado mucho, ella me dice que yo soy importante, que soy una muchacha muy bonita, que tengo mucho mundo por delante, y así, eso me gustó, porque antes yo no creía que fuera importante, porque todo el mundo me manoseaba y yo no decía nada. (Helena).

Si bien son positivas las opiniones que le expresan sus compañeros, compañeras y otras personas de la calle, la visión de la educadora es preferida, pues las características de su evaluación, también

positiva, logran distanciarla afectivamente de la concepción de sí misma relacionada con su pasado; en tanto que la visión negativa de la familia, manifestada en violencia verbal, se lo recuerda.

De pronto la gente todavía tiene un concepto malo de mí, a veces me hacen sentir- como-que-yo-no-valgo-nada-por-lo-que- fui, y como que a veces tratan de apartar las amistades de mí por lo que pasé. A veces a mí me duele mucho porque igual uno no debe estar discriminando a las personas por su-vi-da-pasada y a veces ajá. Bue-no, las cosas son así. (Sonia)

Ya mi familia no me veía bien, me pasaban insultando, humillando, o me sentía desamparada, no sentía apoyo de nadie de mi familia y sí hay personas que le dicen a uno que "mira que tú fuiste esto, una prostituta que te vendías, alquilabas tu cuerpo a cambio de plata", son unos chismosos que en las esquinas están hablando si uno pasa - (Minerva).

Sonia, a pesar de que su madre le infunde aliento, como vimos más arriba, al recibir de los habitantes de su barrio señalamientos de desvalorización por sus vivencias del pasado, siente desazón y una actitud de resignación frente a lo que no está en sus manos cambiar, ya que se trata de representaciones sociales que, como hemos visto, son legado de una concepción que estigmatiza a las mujeres cuando su conducta se asocia a situaciones sexuales no aceptadas socialmente. A Minerva los sentimientos de desamparo le acompañaron mientras estuvo sometida a la explotación sexual y provenían especialmente de sus sentimientos de desamparo y falta de apoyo de su familia. Ahora, aunque son notorias para ella las miradas negativas que muchos le dirigen, prefiere ver a estas personas como "chismosas y criticonas", restándole así valor a sus comentarios para no permitirse que estos le afecten en mayor medida.

4. Conclusiones y recomendaciones

Valdría la pena definir programas específicos y más efectivos en pro del cambio en las representaciones culturales y sobre las construcciones de las identidades. Para ello, deberá involucrarse también, como la norma lo establece, a los medios de comunicación. De la eficaz puesta en práctica de las normas legales a favor de las niñas, niños y adolescentes, y de una pertinente labor pedagógica en los escenarios educativos y familiares favoreciendo una mirada

desde la perspectiva de género, ha de depender en gran parte la toma de conciencia de la importancia de un comportamiento garante de derechos y, aún más, una internalización del valor de una "ética del cuidado" basada en "la premisa de la no violencia", (Gilligan, citado en Ramírez, 2009). Como propuestas formativas para hombres y mujeres, es necesario que se insista en la re-construcción de formas dignas de preservación del libre desarrollo identitario de niñas y mujeres, sin las obstrucciones que genera la violencia y en particular la violencia sexual.

Con relación a las construcciones de las identidades, el estudio muestra que buena parte de las adolescentes se siguen acogiendo, en mayor medida, a las tradicionalmente demarcadas como positivas y esperables en cada hombre o mujer, presentándose una correspondencia, esquematizada socialmente e internalizada subjetivamente, entre la identidad sexual y la de género. De ahí que haya una significativa tendencia a autoasignarse rasgos relacionados con expresividad y comportamientos que llevan a un papel de servicio y entrega, porque han sido interpretados como naturales a la identidad femenina. Son menos las adolescentes que interrogan ese papel o las que lo transgreden. En este sentido, la adolescente que llega a transgredirlo más notoriamente y que nos permite ver en su discurso y en la representación de sí misma una "subversión del género", nos plantea de nuevo interrogantes sobre la violencia sexual que en este caso se ha presentado en un cuerpo sexuado percibido como femenino, pero asumido genéricamente de forma diversa, en particular en la orientación de su deseo como homosexual. Aunque no en todos los casos deberán presentarse las mismas circunstancias en juego, vemos que aquí la madre genera sentimientos de hostilidad y que la visión de sí misma no se ajusta a lo que ella parece exigirle, mientras que la figura de identificación proyectiva, una figura masculina, va de la mano con los sentimientos que expresa del padre como favorables.

Vemos pues, que otras formas de verse, sentirse y constituirse empiezan a reflejar la necesidad de restar importancia a los rasgos y atributos demarcados para cada género y constituirse a partir de nuevas configuraciones e identidades que evalúan como más atinentes a sí mismas. Estos cambios se presentan especialmente a partir de la convivencia y experiencias vividas en la Fundación que las acoge con el propósito de restituirles sus derechos, fortalecerles psico-afectivamente y formarles en la prevención de la violencia de

la explotación sexual. Con esto reafirmamos los planteamientos de teóricas como Chodorow, en el sentido de que las construcciones identitarias, en tanto procesos, pueden “formularse y reformularse a lo largo de todo el ciclo vital” (2003, p. 90). Estos aspectos pueden verse íntimamente relacionados con el aumento o no de su autoestima, aunque esta también se ha visto ciertamente fortalecida gracias a las relaciones afectivas que varias de ellas llegaron a construir con sus educadoras en la Fundación que les acogió, mediadas por la cercanía, el respeto, la enseñanza en la defensa de sus derechos y el apoyo para generar en sí mismas una visión de capacidad de aprendizaje, de potencial para la readaptación y consecución de logros académicos y ocupacionales, en los que algunas esperan definir sus proyectos de vida, incluso antes que en la uniones maritales.

En este sentido, el resquebrajamiento de su autoestima se ha dado especialmente cuando a pesar de los esfuerzos no encuentran el camino para el cambio; o cuando sus familiares o vecinos les recuerdan su pasado y les señalan negativamente por ello; cuando recuerdan el doloroso pasado y las causas por las cuales llegaron a él, entonces hay expresiones de recriminación y sentimientos de culpa por el cuerpo que “vendieron”, por el cuerpo que no valoraron en particular en etapas como la adolescencia –en las que se perciben frágiles– debido a que la significan como de temor por las conductas riesgosas en las que se involucraron, por la falta de apoyo que en algunos casos perdieron buscando autonomía; así como por temor a perder la virginidad y el desconocimiento de su sexualidad, debido a los propios temores y represiones de sus madres que en consonancia con una sociedad patriarcal, se comportan de forma sumisa y esperan igual sumisión sexual y comportamental de sus hijas, lo que favorece la circularidad del poder y dominio del hombre sobre las mujeres.

En las narraciones de las jóvenes sobre las diferencias hombre-mujer se ven reflejadas concepciones basadas en una cultura machista, donde se observa la permisividad y aún la expectativa “normal” de que el hombre desde su adolescencia muestre una gran actividad sexual, mientras, en el caso de la mujer, se espera un mayor recato sexual propio de una “mujer virtuosa”; pero interiormente esto puede generar ansiedades en la joven a la que se reprime y también en el chico cuando no logra validar de esa manera su virilidad. Habría ahí un resquebrajamiento por donde buscar resolver esa y otras situaciones a las que se enfrenta el hombre, por vía del machismo, al seducir o “comprar” cuerpos e identidades frágiles y por ello fáciles de convencer y

violentar. Porque en un mundo donde se condiciona la función productiva-instrumental del hombre y la expresiva de la mujer, se le disminuyen a él la posibilidad de manifestarse emotivamente y a ella se le cortan las alas para desarrollarse más activa y autónomamente.

Ahora bien, en la medida en que van saliendo de la etapa de la adolescencia estas nuevas mujeres, como resultado de sus procesos terapéuticos empiezan a resignificar sus cuerpos de maneras diferentes y se fortalecen en la esperanza de alcanzar sus metas, lo que ha resultado aún más difícil en aquellas que fueron expuestas en su historia personal a otras manifestaciones de violencia naturalizadas e invisibilizadas, tales como comportamientos agresivos por parte de los hombres. Estas historias podríamos considerarlas dentro del concepto de "continuum", que en estos casos apuntaría a la repetición de historias de agresión sin más dolientes que la adolescente que las ha vivido, pero que en la medida en que no tiene efectos en la escucha de otros y otras, resultan reprimidas las emociones y los sentimientos de frustración asociados, lo que hace más difícil su elaboración y más intenso su compromiso afectivo cuando se consigue.

Conciliar tales procesos formativos con deconstrucciones y reconstrucciones positivas en relación con su género, daría lugar a la renovación de fuerzas para emprender caminos que no estarían cerrados y alcanzar metas que no estarían vedadas. De ese modo se empezará a desdibujar, desde sí mismas, con sus familias y las comunidades de las que hacen parte, las relaciones entre géneros para concebir nuevas configuraciones donde la violencia, la sumisión y el dominio no tengan sentido, y que imperen la búsqueda de la equidad, el reconocimiento de las posibilidades de cada quien y la valoración de la diferencia.

Bibliografía

Amar, J. A., Orozco, C. M., de Castro Correa, A., Nolasco, B. R., & Russo, R. M. S. (2006). Explotación sexual comercial infantil en el distrito turístico y portuario de Santa Marta. En *Terapia psicológica*, 24(2), pp. 175-182. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=78524207>

Arroyo Caguasango, N., & López Carvajal, M. C. (2019). *El tratamiento conceptual de la explotación sexual de niños, niñas y adolescentes en la normatividad colombiana y su reflejo en la comisión de este delito*. Recuperado de <http://179.50.60.21:8080/xmlui/handle/ucatolicaamigo/238>

Benavente, B., Brage, L. B., Beltrán, N. P., & Solé, J. P. (2019). La Explotación sexual comercial en la infancia y adolescencia. En *Vulnerabilidad y resistencia: Experiencias investigadoras en comercio sexual y prostitución*, pp. 85-106. Mallorca: Universitat de les Illes Balears. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=730908>

Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Castellanos, G. (2006). *Sexo, Género y Feminismo: tres Categorías en pugna*. Cali: Universidad del Valle/Editorial La Manzana de la Discordia/Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad.

Congreso de Colombia (6 de septiembre de 2006). Ley 1090 de 2006, por la cual se reglamenta el ejercicio de la profesión de Psicología, se dicta el Código Deontológico y Bioético y otras disposiciones. Recuperado de <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=66205>

Chodorow, N. (2003). *El poder de los sentimientos. La significación personal en el psicoanálisis, el género y la cultura*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Drew, P. (200). "Conversation Analysis". En *Smith, J.H. Qualitative Psychology. A Practical guide to research methods*. London: London SAGE Publications.

Granados, O.S. y Cruz, R. R. (2006). La explotación sexual de los niños en Cartagena de Indias y Bogotá, Colombia. En *Revista infancia, adolescencia y familia*, año 1, núm. 002, pp. 247-258. Colombia: Asociación Colombiana para el Avance de las Ciencias del Comportamiento. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/769/76910204.pdf>

Gutiérrez, S. E. R. (2020). Miradas feministas en torno a la prostitución y la trata de mujeres. Recuperado de https://www.depfe.unam.mx/especializaciones/revista/1-2-2020/04_EG_Ramirez-Gutierrez_2019.pdf

Guzmán, D. A. D. (2017). Aportes y retos para la comprensión del ser de la Mujer latinoamericana desde la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel. En *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 38 (117), pp. 55-79. Colombia: Universidad Santo Tomás. Recuperado de <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/cfla/article/view/3533>

Lamas, M. (1995). Cuerpo e Identidad. En Arango, L.G., León, M., Viveros, M. (comps.). *Género e Identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Colombia: Ediciones Uniandes/ Universidad Nacional de Colombia.

Laplanche y Pontalís. (1977). *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Labor.

El Tiempo (9 de septiembre de 2018). *Cada mes se detectan más de 100 niños explotados sexualmente*. Recuperado de <https://www.eltiempo.com/justicia/delitos/aumento-de-casos-de-explotacion-sexual-infantil-en-colombia-266264#:~:text=Cada%20mes%20se%20detectan%20m%C3%A1s%20de%20100%20ni%C3%B1os%20explotados%20sexualmente,-NO%20ES%20HORA&text=En%20lo%20que%20va%20de,General%20hace%20llamado%20de%20urgencia>.

Ordóñez-Vázquez, N., y Monroy-Nasr, Z. (2019). Percepción y tolerancia de varones hacia la explotación sexual comercial infantil (ESCI). En *Boletín Científico Sapiens Research*, 9(1), pp. 10-16. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/revista/16788/V/9>

Ossa-Estrada, D. A., & Muñoz-Echeverri, I. F. (2017). Explotación sexual comercial de niños, niñas y adolescentes: significados y prácticas de trabajadores/as y residentes del centro de Medellín (Colombia), 2015. En *Salud colectiva*, 13, pp. 19-34. Buenos Aires: Universidad Nacional de Lanus. Recuperada En <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=73150530003>

Papalia, D. (2001). *Desarrollo Humano*. Bogotá: Mc Graw Hill.

Ramírez, D. A. C., & Alfonso, G. P. (2009). La ética del cuidado. Hacia la construcción de nuevas ciudadanías. En *Psicología desde el Caribe*, núm. 23, pp. 183-213. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/psdc/n23/n23a10.pdf>

Rivera Reyes, N. (2002). Mitos y realidades de la explotación sexual infantil En *Horizontes Pedagógicos*, 4(1). Colombia. Recuperado de <https://horizontespedagogicos.iber.edu.co/article/view/612>

_____. (3 de diciembre de 2008). *Renacer en Cartagena. Experiencias del Equipo*. Publicación virtual.

Schaffer, R. (2002). *Desarrollo Social*. México: Siglo XXI.

Turbay, C. y Rico, A. (1994). *Construyendo identidades: niñas, jóvenes y mujeres en Colombia*. Santafé de Bogotá: Consejería Presidencial para la Juventud, la Mujer y la Familia/UNICEF/Fundación para la Libertad Friedrich Naumann Stiftung.

Educación para la ciudadanía y cultura

para la paz desde los postulados de la pedagogía liberadora

Willian Fredy Palta Velasco

Sandra Patricia Carvajal Méndez

Resumen. En el presente texto se plantea los aportes que hace la Pedagogía de la Liberación a la construcción de ciudadanía y consolidación de una cultura de paz. Tarea ineludible en sociedades afectadas por el conflicto, lo que exige reconfigurar el lugar de la educación y de la escuela como escenarios privilegiados para esta tarea. De este modo se comprende la educación como una opción ético-político, donde la formación ciudadana permita la construcción permanente de espacios democráticos y participativos, que procuren la transformación de la realidad, asumiendo la ciudadanía como un compromiso social y comunitario que permita la consolidación de una cultura de paz. Igualmente, se presenta una visión de escuela que trasciende la transmisión de contenido, para desarrollar una praxis pedagógica comunitaria, abierta, participativa y transformadora. Para tal fin esta reflexión estará orientada desde la contextualización de los postulados de la Pedagogía Liberadora de Paulo Freire, presentando los aportes que desde aquí se hacen para una educación para la paz, privilegiando la formación de la conciencia crítica, la participación, el diálogo y la transformación de las realidades de opresión, como superación de la condición de víctima, como criterios éticos fundantes de la formación para la ciudadanía y de una cultura e paz.

Palabras claves: pedagogía liberadora, formación ciudadana, cultura de paz, conciencia crítica, transformación.

Abstract. This work describes the contributions made by the Liberation Pedagogy towards the construction of citizenship and the consolidation of a culture of peace. An unavoidable task in societies affected by conflict, which requires reconfiguring the role of schools

as the privileged environment for it. Education is understood as an ethical-political option, where citizenship education enables the permanent construction of democratic and participatory spaces that seek to transform reality, assuming citizenship as a social commitment that allows the consolidation of a culture of peace. Likewise, a vision of the school is presented that transcends the transmission of content, to develop a pedagogical community praxis that is open, participatory, and transformative. This deliberation will be oriented from the contextualization of the postulates of Paulo Freire's Liberation Pedagogy, presenting its contributions to an education for peace, prioritizing critical consciousness, participation, dialogue, and the transformation of the realities of oppression, overcoming the condition of victim, as founding ethical criteria for citizenship education and a culture of peace.

Keywords: liberating pedagogy, citizenship education, culture of peace, critical consciousness, transformation.

La tarea de la educación debe ser llevada a cabo (...) a través de relaciones e interacciones, entre maestro y estudiantes, que no tienen intención de corregir el modo de ser de los estudiantes, sino que desean invitarlo de continuo a reflexionar sobre lo que hacen y acerca de lo que desean en un espacio de mutuo respeto (Maturana, 1999, p. 67).

La educación es un caminar hacia la búsqueda de horizontes de sentido que permitan a las personas establecer relaciones respetuosas, comprensivas, solidarias y fraternas, que promuevan la dignidad humana como principio fundamental en una ciudadanía democrática que se dirija constantemente hacia una cultura de paz. En este sentido, la educación es mucho más que la transmisión de saberes, y se configura en una dinámica existencial donde la vida encuentra su despliegue, sentido y valor, permitiendo a cada persona reflexionar sobre el tipo de relaciones a partir de una mirada vital, humanizadora y sensible.

La educación, entonces, se configura desde una apuesta ético-política promotora de nuevas realidades donde la dignidad humana, la paz, la justicia y la solidaridad constituyan principios que orienten las acciones de las personas en la comunidad. Desde esta perspectiva, se comprende que esta es una tarea en nuestra configuración de país, que busca salir de las dinámicas de violencia, confrontación, división y rivalidad. La polarización, las dinámicas bélicas y la injusticia social requieren ser superadas, por lo que es urgente la consolidación de una cultura de paz que sólo es posible en la configuración de una ciudadanía activa, participativa, consciente, solidaria y justa, que promueva procesos de reconciliación entre hermanos y humanos que se extienda a las diversas relaciones en las que nos encontramos inmersos.

Una cultura de paz y la formación ciudadana requieren de una pedagogía para la paz, que permita la reflexión sobre la necesidad de reconciliación como actitud ética, política y pedagógica para superar las barreras que nos han separado y nos han llevado a una confrontación armada por más de 60 años. Por tal motivo, es una tarea imprescindible redescubrir la importancia de la escuela como espacio de formación para la ciudadanía y la responsabilidad que tiene esta en el desarrollo de la conciencia crítica, procurando transformaciones sociales para hacer posible una sociedad, consciente y participativa que camine el sendero de la reconciliación hacia la paz y la justicia. La educación es, pues, un escenario privilegiado para la paz, pero esta

debe ser una praxis ética, política y transformadora, por lo que debe concebirse como un espacio libre y liberador, abierto, dialógico, donde puedan confluír todas las personas que hacen parte de la comunidad independiente de su condición o situación. Esto implica la concepción de una escuela abierta al mundo, donde cada uno aporta desde diferentes miradas a la búsqueda de nuevas maneras de convivir y construir un horizonte con sentido de humanidad, donde se consolide día a día una cultura de paz.

El ejercicio de formación ciudadana y cultura de paz conlleva una exigencia moral, profundamente comunitaria, en la que el ciudadano no se conciba como un actor solitario, individualista, ensimismado en sus propios intereses y necesidades, sino como un ser abierto a los demás, próximo a los otros como práctica de alteridad, de sensibilidad social, que permita desvelar las profundas desigualdades sociales, la indiferencia, la exclusión y la violencia. Para alcanzar este propósito, en este texto se intenta establecer un diálogo con la pedagogía liberadora de Paulo Freire, quien pensó la educación como una tarea política que se hace *con* aquellos que él denominó "oprimidos" a causa de una educación acrítica conocida como *educación bancaria*, y gestar comunitariamente una praxis pedagógica transformadora. El propósito que se persigue, entonces, es descubrir los aportes que se hacen desde la pedagogía liberadora a la formación de ciudadanía y educación para la paz, que permita transformar las estructuras de injusticia, violencia y pobreza. Esto implica *educar para la paz* como dimensión comunitaria de la escuela, que se constituye en nuestros contextos en una tarea imprescindible propia de la dinámica social, política y económica en que se desenvuelve la sociedad, promoviendo un espíritu de reconciliación que congregue a la ciudadanía a pensar en el compromiso que le corresponde en la promoción de espacios de reflexión para ir buscando siempre maneras de relacionarse donde la dignidad humana se consolide como el valor fundamental en las sociedades democráticas, participativas y consientes.

1. La educación como opción ético-político

La educación liberadora se configura a partir de su dimensión social y comunitaria: un elemento significativo que hereda de la pedagogía social y que se hace necesario esbozar como un antecedente y constructo epistemológico que permita comprender los fundamentos y principios que deben orientar la construcción de ciudadanía y

la educación para la paz desde la pedagogía liberadora; en este sentido, en este primer momento se presentarán tres elementos: la comprensión de la educación como opción ético-político; el carácter comunitario frente al individualismo; y la educación crítica y transformadora que configura una educación liberadora y que debe ser referente en la construcción ciudadana de una cultura de la paz.

La educación como una praxis ético-política se comprende como una apuesta social con sentido de humanidad, esto es la capacidad de establecer relaciones vinculantes, sensibles, democráticas y críticas, lo que requiere de la consolidación de criterios éticos y políticos que posibiliten actuar con pretensión de justicia. Se hace necesario, entonces, una educación orientada a que la persona pueda estructurar su carácter, y esto es posible a través de escenarios democráticos donde se pueda llegar a consensos racionales, reconociendo siempre la validez e importancia de los disensos.

Esta dimensión ético-política privilegia la conciencia crítica como una manera de leer la realidad y comprometerse en una construcción comunitaria de ciudadanía que permita realizar los sueños e ideales de vida, tal como lo señala Freire cuando indica que : “el hombre es hombre, y el mundo es histórico cultural, en la medida en que ambos inacabados se encuentran en una relación permanente, en la cual el hombre, transformando al mundo, sufre los efectos de su propia transformación” (Freire, 2010, p. 87). La política, entonces, es conciencia ciudadana comprometida con una propuesta de sociedad donde la vida sea posible. Este ejercicio de reflexión y praxis debe consolidarse como actitud pedagógica que supere el desgaste de los activismos. En este sentido la profesora Gloria Pérez (2009) señala que la pedagogía social responde a esta necesidad:

No podemos olvidar que la Pedagogía Social, como otros muchos campos del saber, surgió de las necesidades sociales que demandaban atención específica en un momento histórico determinado. De este modo, la praxis social se adelanta a la formación teórica. Por ello, se ha visto en la necesidad de realizar un gran esfuerzo de reflexión epistemológica con el fin de poner en orden y racionalizar la práctica (p. 97).

En esta permanente comprensión de la realidad emergen expresiones de indignación como reacción a aquellas condiciones que se suscitan de manera injusta. Es aquí donde aparece el

segundo elemento: el carácter comunitario frente al individualismo, comprendiendo que el acto educativo no es un ejercicio solipsista del individuo, porque "nadie educa a nadie, así como tampoco nadie se educa a sí mismo, los hombres se educan en comunión y el mundo es el mediador" (Freire, 2005, p. 92). Además, la pedagogía social está enmarcada en una realidad comunitaria que trasciende las paredes institucionales y entra en relación con la calle, sus habitantes y los problemas que en ella suceden. Así comprende esta caracterización la profesora Pérez (2009): "la Pedagogía Social es la ciencia de la educación social orientada a individuos y grupos, y la atención a los problemas humano-sociales que puedan ser tratados desde instancias educativas, con el fin de propiciar la integración social de los sujetos y el bienestar social" (p. 72).

Saltar los muros de la escuela nos obliga a prepararnos para leer el mundo, comprenderlo y establecer relaciones con las problemáticas que allí acontecen y esta es una tarea en la que están comprometidos todos los agentes sociales. La pedagogía social destaca el lugar de la comunidad, no como un apéndice que recibe los influjos de la educación, sino como un componente del acto educativo. La educación, entonces, es profundamente comunitaria, sólo en ella el ser humano puede alcanzar sus más altos ideales; esto no es un postulado teórico, sino que es la esencia misma de la pedagogía social.

Una sociedad en condiciones inhumanas debe ser transformada y en este sentido la pedagogía social, consecuente con su tarea ética y política (y respondiendo a su carácter comunitario) obliga a transformarla, esto es, a construir escenarios de convivencia armoniosa donde se respete la diferencia, se acepte la diversidad y se proteja a sus miembros más vulnerable y frágiles; en otras palabras: debe promover espacios donde la vida sea posible. Esta es la tarea de la pedagogía social que asume la Pedagogía de la Liberación.

La práctica educativa permitió a Freire realizar el análisis de la relación entre educación y sociedad, su pensamiento se elaboró no sólo en función de las necesidades didácticas, sino de la concienciación sobre la importancia de que las personas se liberen de la marginación, la exclusión, la opresión y la dominación. Su pedagogía se construyó desde y con los oprimidos, antes que para los oprimidos. El pensamiento de Paulo Freire en América Latina plantea la idea de construir una pedagogía liberadora que posibilite la transformación social. Se puede afirmar, entonces, que la propuesta pedagógica de

Paulo Freire fue tal vez una de las más influyentes de finales del siglo xx, que nace en oposición a la pedagogía tradicionalista y a sus prácticas transmisoras de contenidos, donde el educando es un receptáculo al que se le depositan conocimientos, donde el que sabe y tiene la posibilidad de hablar es el maestro, porque el estudiante *no sabe, él va a aprender*. Encontramos aquí una propuesta donde superando las relaciones asimétricas de la educación, la comunidad, a partir de un ejercicio dialógico y democrático, transforma su realidad procurando maneras de convivir reconociéndose, respetándose y cuidándose.

La pedagogía liberadora desde sus planteamientos y actualizándose aporta elementos para una formación de ciudadanía y cultura de paz, dado que la educación liberadora no es un espacio limitado que desconoce la realidad; por el contrario, ella resalta la necesidad de una praxis pedagógica orientada a educar desde esa realidad, haciendo de ella una lectura crítica del mundo y una comprensión que promueva su transformación. Esta educación privilegia las relaciones, los procesos, las personas y la vida, pensando la educación como un espacio de diálogo donde es posible tomar la palabra y a partir de ella leer la realidad de forma crítica, y así poder construir procesos comunitarios de convivencia y paz a través de la resolución de conflictos y la superación de las condiciones de opresión, exclusión y domesticación.

En la pedagogía liberadora el educador debe conocer la realidad de sus educandos, debe trabajar con ellos, por ellos y para ellos, por eso hay comunión en el proceso de aprendizaje, de lo contrario se hace difícil una intervención pedagógica transformadora. Tal como lo plantea Enrique Dussel "el educador debe entonces "aprender" el mundo del educando. Sólo así puede intervenir" (Dussel, 1998, p. 435). La relación entre educador-educando debe ser simétrica, abierta y respetuosa, reconociendo el saber que cada uno aporta, permitiendo espacios de permanente diálogo y participación. Se evidencia así cómo los elementos característicos de la pedagogía liberadora permiten que se gesten procesos de una cultura de paz en una ciudadanía crítica y solidaria.

2. Desafíos de la pedagogía liberadora en la consolidación de cultura de paz

Pensar un autor como Paulo Freire es asumir la condición dialéctica de los procesos educativos. El mismo Freire se enfrentó a esta necesidad

de contextualizar su pensamiento, a tal punto que la *Pedagogía del oprimido* (2005), una de sus obras más proliferas, es retomada por él dos décadas después para repensarla en las condiciones de aquel momento, es así como nace *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido* (2011b). Esta experiencia de la relectura del texto es presentada por Freire con las siguientes palabras: "...mi reencuentro con la pedagogía del oprimido no tiene el tono de quien habla de lo que ya ocurrió, sino de lo que está ocurriendo" (2011b, p. 27). Se evidencia aquí cómo volver sobre su pensamiento no es un recuerdo melancólico u observar una pieza antigua de museo, sino el comprender lo dicho para leer el presente y gestar su transformación.

Leer a Freire hoy es poder emprender una búsqueda en la pedagogía liberadora de elementos que posibiliten la consolidación de una cultura de paz. Y en este proceso de búsqueda de respuestas, encontramos una muy certera y profunda: *no existen respuestas radicales sino preguntas existenciales*; lo que exige resignificar la práctica pedagógica para actuar de manera coherente en contextos concretos, de aquí que surjan profundos interrogantes que deben ser afrontados: ¿quiénes son hoy los oprimidos? ¿Qué es lo que les genera esa opresión? ¿Cuáles son los retos de la educación desde la pedagogía liberadora en un mundo globalizado, marcado por la industrialización y el mercado? ¿Cuál es el tipo de ciudadanía que debe formarse desde la escuela? ¿Cuáles son hoy los retos de la ciudadanía? Todo esto es de urgencia pedagógica ante el desafío de educar para una cultura de paz y reconciliación, porque lo cierto es que la violencia, la dominación y la exclusión son expresiones de opresión, por eso una educación para la paz debe reflexionar cómo afrontar los desafíos que presenta la sociedad en contextos globalizados e industrializados.

Los procesos de globalización se han consolidado en el último siglo, a partir del desarrollo de la economía capitalista y la preponderancia del mercado, han afectado profundamente el contexto educativo que, inmerso en este sistema hegemónico, debe responder a las exigencias de esta realidad globalizada. En este fenómeno se pueden identificar algunos rasgos característicos en los que se ha manifestado, generando exclusión, pobreza y una amenaza permanente a la vida debido a la competitividad salvaje en las dimensiones sociales, políticas y económicas, arrojando como resultado muy pocos "triunfadores" que tienen la manera y la posibilidad de ganar y disfrutar de este sistema. Pero también ha generado millones de

vencidos: seres humanos excluidos por no contar con la capacidad de competir; seres humanos invisible a las políticas económicas y a las dinámicas sociales. Esta situación es descrita claramente por el pedagogo Pérez Esclarín en su obra *Educación para Humanizar* (2004), donde denomina este sistema como inhumano porque la capacidad humana no está siendo puesta al servicio de la vida, sino que atenta contra ella hiriéndola mortalmente.

Entre los rasgos más significativos que pueden describir este *mundo inhumano* caracterizado por la globalización son: *el consumismo, la acumulación, la privatización* y el *individualismo*, todo lo cual genera grandes y graves consecuencias al excluir e invisibilizar a comunidades, pueblos y culturas, convirtiéndolos en víctimas¹ de este sistema hegemónico.

La violencia que pone en peligro el futuro asume ahora diversas formas: es la opresión y la tiranía que padecen muchos pueblos, la explotación y la miseria de los menos favorecidos, la exclusión y la intolerancia que aumentan, incluso en las sociedades más opulentas (Fisas, 1998, p. 9).

Es, por lo tanto, una moral selectiva debido a los desequilibrios generados por este sistema, el cual ha centrado en la globalización las relaciones enmarcadas en un sistema capitalista, rigiéndose bajo una ética del mercado, del consumismo, la rivalidad y la acumulación, lo que ha dividido y polarizado a la sociedad en grupos antagónicos, construyendo una distancia abismal entre ellos; distancia presente en el contexto socioeducativo, donde se hace cada vez más urgente una cultura de paz a partir de la generación de propuestas que rompan con esa moral economicista e instrumentalizadora y esa práctica social selectiva y excluyente. En este sentido la educación tiene como exigencia moral elaborar una reflexión pedagógica, para afrontar de manera asertiva las problemáticas propias de cada sistema y en especial de este sistema globalizado. Esta situación la advierte Freire, cuando afirma que una de las grandes –si no la mayor– tragedias del hombre moderno es que hoy, dominado por la

¹ En esto se sigue a Enrique Dussel, quien en sus obras *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998) y *Materiales para una política de la liberación* (2007), expresa que la víctima es quien sufre las consecuencias del sistema hegemónico vigente, que no reconoce en ellos sujetos políticos, es decir, que la condición de víctima impide la construcción de una ciudadanía. Por lo tanto, como se presentará más adelante, es necesaria la superación de la condición de víctima para la construcción de una ciudadanía real y participativa.

fuerza de los mitos y dirigido por la publicidad organizada, ideológica o no, renuncia cada más, sin saberlo, a su capacidad de decidir. Está siendo expulsado de la órbita de las decisiones. El hombre simple no capta las tareas propias de su época, le son presentadas por una elite que las interpreta y se las entrega en forma de receta, de prescripción a ser seguida (Freire, 2011a, p. 35).

Este fenómeno de globalización ha sido entonces uno de los que ha impedido el desarrollo y la autonomía de las comunidades, porque ha impuesto un modelo económico (neoliberal), una nueva forma de relaciones (mercado) y una cultura (consumismo) que han causado exclusión, miseria, pobreza y muerte, lo que se puede traducir en millones de víctimas del sistema hegemónico que claman urgentemente por procesos de liberación. Surgen entonces otros interrogantes que abordar: ¿cómo afrontar desde la pedagogía liberadora la problemática de esta sociedad globalizada? ¿Cómo pensar una propuesta política que responda a una práctica de ciudadanía real y participativa?

Recordemos que Freire hacía referencia al "oprimido" para describir aquellas situaciones que impedían a las personas desarrollar su pensamiento de forma crítica, expresarse, pues debían limitarse a escuchar y memorizar lo que planteaba el educador sin derecho a opinar ni a ser partícipe de su proceso educativo; todo eso constituye una forma de violencia y agresión al convertir a los educandos en una mera incidencia instrumentalizada y dominada. Hoy la realidad nos exige comprender algunas situaciones determinadas, pues el tiempo presente es una época de cambios vertiginosos, la sociedad asiste a una transformación constante, centrando su preocupación bajo las dinámicas del mercado y el interés consumista que amenaza la casa común irresponsablemente. Estas son realidades que la pedagogía liberadora debe abordar en medio de cambios y fenómenos culturales, económicos, políticos y pedagógicos, para identificar allí los nuevos oprimidos.

Este mundo inhumano es consecuencia de una sociedad globalizada que ha puesto su esperanza en el mercado como el modelo de vida, lo que genera víctimas, es decir, personas que sufren las consecuencias negativas del sistema que amenaza la vida. Tal como lo plantea McLaren, "vivimos en una cultura depredadora. La cultura depredadora es un campo de invisibilidad de depredadores y de víctimas precisamente porque es muy obvia. Su obviedad inmuniza

a las víctimas contra una completa revelación de sus amenazadoras capacidades" (McLaren, 1997, p. 18). Y es aquí donde en la línea del tiempo que los oprimidos a los que referenciaba Freire, hoy les podemos llamar víctimas como lo presenta Dussel. Ahora bien, Freire se refería a los oprimidos como aquellos a quienes se les negaba un espacio en los procesos educativos; al referirnos a las víctimas seguimos la idea de Freire, pero también decimos que son aquellos a los que se les ha negado un lugar en la sociedad, son invisibilizados. Así lo sostiene Dussel (2006):

De todas maneras, hay miembros de la comunidad que sufren en su corporalidad viviente (como dolor, humillación, insatisfacción y hasta muerte) dichos efectos: son las víctimas de las injusticias políticas; pueden ser oprimidos o excluidos; son los marginales, las clases explotadas, los grupos dominados, los sectores que forman parte del pueblo. Esas víctimas son víctimas porque: no pueden vivir plenamente (momento material); porque han sido excluidas de la participación de las decisiones que sufren (momento formal de no legitimidad), y porque manifiestan en su propio sufrimiento o reivindicación insatisfecha que el sistema no es eficaz (al menos con respecto a esos grupos victimados) (p. 101).

Los nuevos oprimidos, es decir las víctimas, son aquellos en los que se ejerce algún tipo de opresión (dominación) erótica, pedagógica, política o económica, y en la cual la pedagogía liberadora, al trascender el lugar de la escuela y procurar por la formación de la conciencia crítica, ayude a que las víctimas sean conscientes de su situación y construyan comunidad (otro elemento de la pedagogía liberadora) y gesten sus procesos de liberación. Este proceso de liberación no es externo, sino que debe darse al interior de la comunidad de víctimas, lo que significa que para la pedagogía liberadora los procesos de liberación no vienen de afuera, sino que es desde adentro de las mismas comunidades que haciendo consciencia de su situación y condición gestan la transformación. De igual forma, en los procesos de resolución de conflicto propuestos en el desarrollo de una educación para la paz, se plantea *un ejercicio de comunicación* que busca la reconciliación de posiciones en disputa, proponiendo salidas; pero procurando que esta alternativa surja entre ellos, sin imponerles la solución (Fisas, 2004, p. 9). Tanto la liberación de los oprimidos como los procesos de reconciliación son fruto de una conciencia comunitaria; en este sentido, uno de los aportes de la pedagogía liberadora es pensar en dinámicas de trabajo comunitario a partir de la democratización crítica de la

escuela y las comunidades que, expresándose consensuadamente, puedan iniciar caminos para la resolución de conflictos y orientados a la consolidación de una cultura de paz.

La pedagogía liberadora como praxis ético-política no puede quedarse encerrada en las paredes de las escuelas buscando allí oprimidos, debe salir, romper los esquemas dominantes que la alejan de la realidad y descubrir en el entorno a las víctimas: es así como la pedagogía liberadora como acción comunitaria trasciende el lugar de la escuela. Los contextos socioeducativos pueden iniciar en la escuela y trascender a la sociedad, pero también pueden gestarse en la sociedad como el resultado de la reivindicación de la comunidad de víctimas e ingresar a la escuela para fortalecerse en su integración pedagógica, ética y política y volver a la sociedad a generar procesos de transformación. De ese modo, otro de los escenarios problemáticos con el que la escuela se enfrenta y que se hace urgente pensar desde la pedagogía liberadora es la industrialización, que es sintetizada por Estanislao Zuleta (1995) de la siguiente manera:

La educación está siendo pensada cada vez más con los métodos y modelos de la industria (...). Eso no es otra cosa que hacer en la educación lo que hace la industria en el campo de la producción: ¡mínimo de costos, mínimo de tiempo, máximo de tontería! (p. 22).

Esta manera de pensar la educación reduce cada vez más los espacios para una formación de la conciencia crítica, pues es una visión netamente industrializada que no tiene como propósito central la cultura (entendida como el cultivo de las expresiones y costumbres del ser humano: tradición oral, arte, literatura, entre otros), sino la riqueza que se alcanza a través de las "competencias"; una competencia que encuentra su razón de ser en la eliminación y el desconocimiento del otro. Maturana (1999) afirma:

Vivimos inmersos en una sociedad que enfatiza la competencia como un valor social, pero la competencia es esencialmente antisocial. La competencia es constitutivamente la negación del otro, porque involucra un fenómeno en el que el éxito de uno se funda sobre el fracaso del otro (p. 76).

En la competencia, el ser humano y la educación quedan anclados a un escenario de confrontación y eliminación en el que se mide su éxito por la cantidad de producción que arroja, el número de la calificación o la cuantificación de publicaciones y citaciones. Es

una instrumentalización de la vida, una cosificación del ser humano y una prostitución de la educación. En este caso el propósito de la educación no es la formación de conciencia crítica, sino el crear habilidades técnicas para desempeñar una función en el mercado laboral e industrial. La propuesta ética que se hace desde aquí es la del bienestar del capital y por lo tanto en ella está el fin y la razón del vínculo social y de la existencia; dicho de otro modo: no hay que estudiar lo que uno desee como satisfacción personal y humana, sino algo que permita la consecución de la riqueza. Así, la educación se convierte en un campo de adoctrinamiento industrial, negando la autonomía del ser humano para obtener un individuo automática que produzca y consuma. Nosotros no queremos negar de ninguna manera la formación técnica en algunos campos, lo que se rechaza es la industrialización de los procesos formativos y la instrumentalización de la persona. En la industria la materia prima son objetos, en la educación el encuentro es con humanos, corporalidades vivientes que sueñan, sufren, ríen, padecen necesidades.

El discurso de la industria en la educación, sostenemos, nos hace perder el horizonte, y este panorama de industrialización es un desafío que debe ser superado en una cultura de paz; a él resiste y denuncia la pedagogía de la liberación. Las víctimas, los nuevos oprimidos generados por estos fenómenos globalizados hacen un llamado a la conciencia crítica, a formar comunidades que gesten los procesos de liberación. La *educación bancaria*, criticada por Freire (2005), sigue presente en forma de una educación para el consumo y el mercado. Se han tecnificado las nuevas formas de opresión, legitimadas en una sociedad que ha postulado el capital como *ethos*, por eso exige nuevas formas de liberación.

3. La pedagogía liberadora como proyecto ético-político para la paz

Comprender este ejercicio pedagógico como un acto político implica partir de una estructura ética (*ethos*) que otorgue un carácter distintivo. En este sentido, es común encontrar prácticas educativas distantes de toda conexión y reflexión política, y otras que discursivamente expresan la política como baluarte en su quehacer, pero que en sus prácticas (currículo oculto) se evidencia su distancia de lo político. Esta relación en el pedagogo brasileño es presentada por Lima Jardimino de la siguiente forma: "en el pensamiento de Freire no es posible separar educación y política como dos cosas independientes, ya que estas dos dimensiones de la vida humana están intrínsecamente ligadas"

(Lima Jardimino, 2009, p. 61). Por lo tanto, se esbozarán aquí algunos rasgos distintivos de la pedagogía liberadora como proyecto ético-político, es decir, su *ethos*.

La pedagogía liberadora encuentra estrecha relación con el fundamento moral propuesto en la ética de la liberación de Enrique Dussel, pues ahí se infieren rasgos específicos y esenciales del quehacer pedagógico, a tal punto que siguiendo su propuesta se asume la praxis pedagógica como una ética de la vida, de la alteridad, una apuesta de reivindicación de la víctima; y esto determinará el carácter (*ethos*) propio de la pedagogía liberadora y, por ende, será también el principio orientador de una educación ciudadana y educación para la paz. Para la Alianza Educación para la construcción de Culturas de Paz esta implica:

...cultivar un nuevo conjunto de relaciones entre los niños, niñas, hombres y mujeres que viven y conviven en un país, relaciones basadas en el reconocimiento y promoción de los Derechos Humanos, en el respeto profundo a la diversidad de género, etnia, raza, diversidad sexual y edad, entre otras; en la tramitación civilista de los conflictos y en la no violencia como principio fundamental de las relaciones entre los ciudadanos con las instituciones y el ambiente (Dussel, 2016, p. 18).

La importancia, en este sentido, del ejercicio del educador desde una perspectiva ética, radica no en la centralidad de su rol sino en la praxis de mediación que provoque en la dinámica reflexiva y crítica que desarrolle, de tal modo que promueva la concienciación y la transformación que supere la condición de oprimido (víctima) del educando. La apuesta ética que se ofrece desde la pedagogía liberadora es la de una concienciación transformadora que permita estructurar una ética social y promueva una *ciudadanía* que responda a este proyecto ético-político perfilando escenarios de liberación, que aquí son también escenarios de una cultura de paz fruto de una ciudadanía abierta, crítica y solidaria, porque para Freire "la liberación de los individuos sólo adquiere profunda significación cuando alcanza la transformación de la sociedad" (Freire, 2011b, p. 126).

Esta comprensión de la pedagogía liberadora como proyecto ético-político implica caracterizarla desde seis rasgos que le fundamenten y constituyan en principios de acción, pues son elementos que aportan a la formación para la ciudadanía y a la consolidación de

una cultura de paz. Son los siguientes: una pedagogía que oriente su quehacer en la búsqueda de superación de la opresión, es decir, que reivindique a la víctima; igualmente, debe configurarse como una educación crítica-liberadora que se oponga a la educación bancaria; esto hace que sea humanizadora, reconociendo el valor de cada persona como gestor de su propia historia; su carácter político se concreta a través de ser una pedagogía de la indignación; sensible frente a la realidad de injusticia, violencia y opresión, lo que le lleva actuar para superar tal condición; esta dimensión política se hace realidad a través del diálogo y la participación, por lo que la pedagogía liberadora se concibe como educación democrática que convierte a la escuela en un espacio político.

Una cultura de paz, entonces, implica una reflexión sobre la reconstrucción de una sociedad donde los ciudadanos asuman actitudes incluyentes de reconocimiento, respeto y conciencia social, que reconozcan el valor de la dignidad de la persona. En este sentido, Lederach (2000) indica que una educación para la paz debe basarse en principios éticos que reconozcan el valor de los derechos de las personas, salvaguardando su dignidad en el respeto a la diferencia, permitiendo la interrelación mutua y desarrollo pleno de cada una. Una educación ciudadana desde la praxis pedagógica liberadora implica la actitud crítica de participación en la construcción de un propósito común: una comunidad política democrática, pacífica, incluyente y justa, donde todos y todas existan. Ser ciudadano es asumir la pertenencia a una comunidad en la que el reconocimiento y la participación simétrica den como fruto decisiones consensuadas que fortalecen el poder comunitario como soberano (Palta Velasco, 2016).

En la pedagogía liberadora y en los elementos que le configuran el carácter, encontramos su apuesta educativa como compromiso ético, político y crítico que resista los avatares de las sociedades globalizadas, consumistas e industrializadas. Junto a este carácter está su dimensión comunitaria que se concretiza en una formación para la ciudadanía de manera abierta, participativa y transformadora. Es por ello que debemos apuntar a una cultura de paz que impulse a las personas a liberarse de su condición de víctima, en donde la educación no esté enfocada a la formación en serie de profesionales, sino de agentes constructores de sociedades fraternas, solidarias y pacíficas. La tarea de la formación ciudadana y de una cultura de paz es reconstruir una ciudadanía enferma moralmente, es decir, insensible contra la miseria, el hambre, el abandono; una sociedad marcada por el individualismo, la apatía y el

desinterés en las prácticas políticas. Superar esto desde la educación es el aporte de la pedagogía liberadora. Para esto se proponen tres ejes en los que debe hacerse énfasis para cumplir con el desafío: promover las prácticas democráticas a partir de la participación; la generación de movimientos sociales; y establecer acciones estratégicas para la transformación.

La pedagogía de la liberación es una praxis política enmarcada en una práctica democrática, así que esta formación para la ciudadanía sólo es posible desde el lugar de la democracia. Aquí no se pretende establecer un tipo de democracia formal planteada como teoría, sino que se establece la necesidad de promover las prácticas democráticas a partir de la participación como criterio fundamental para el ejercicio de una democracia que supere el marco formal y sea factible en nuestros espacios socioeducativos.

Para nosotros el ejercicio democrático, siguiendo a Dussel (2009), debe seguir el principio democrático que está fundado en el consenso como fruto de la participación y el reconocimiento, lo que significa que es la participación lo fundamental, especialmente de aquellos que han sido excluidos (oprimidos/víctimas del sistema) y reclaman su lugar en la comunidad. Sin consenso es imposible un ejercicio democrático respetuoso de la diferencia y, por lo tanto, sin consenso no hay paz, por eso una educación para la paz debe posibilitar la capacidad del debate abierto y respetuoso, porque las decisiones tomadas en la comunidad van a gozar del respeto de cada uno, puesto que al participar en la decisión se obliga a asumirla (Palta Velasco, 2016).

Esta reflexión política es pertinente en el contexto educativo desde la pedagogía liberadora para la formación ciudadana, porque el principio democrático obliga su aplicación en cada una de las situaciones que asuman un ejercicio democrático, crítico y liberador que procure la superación de la condición de víctimas a quienes se les ha vulnerado en su realidad vital. La educación, en esta propuesta, es política, enfocada a la consecución de una sociedad orientada por valores democráticos, participativos y liberadores. Pero la participación como un elemento en la formación requiere del compromiso de cada ciudadano, porque una cultura de paz no es tarea de uno sólo (Fisas V., 2004) y, en este caso, se hace aún más necesaria en los escenarios donde ha prevalecido la violencia: es a través de la participación que se puede lograr una ciudadanía activa, participativa, dinámica y transformadora. En este sentido, la apuesta por la formación

ciudadana que se hace aquí no se limita a la orientación de cursos y cátedras sobre constitución, urbanidad o competencias ciudadanas; esta visión trasciende los contenidos de las áreas y se constituye en una práctica esencial del acto educativo. Aquí se plantea una acción que se gesta en la comunidad, consensual y participativa; es abrirse al diálogo, a la comunicación, como lo expresa Freire, es la superación de las relaciones de la educación bancaria, que no es otra que eliminar los mecanismos de opresión.

4. Conclusiones

La participación de los educandos en los colectivos estudiantiles, de servicio comunitario o reaccionarios frente a cualquier tipo de dominación, emerge en el proceso de una educación liberadora, de una educación ética que se indigna frente a la injusticia, la opresión y la dominación, por lo que la tarea de estos colectivos es la resistencia contra nuevas formas de dominación erótica, pedagógica o política.

Es menester indicar que no se debe confundir la acción de estos grupos con ejecutar acciones violentas que generan caos sin motivo o razón; no son las barras bravas que destruyen las ciudades porque sus equipos ganan o pierden y que ven en sus rivales enemigos a muerte sólo por tener un color distinto de camiseta; no son estas las resistencias de los colectivos desde la pedagogía liberadora, sino que son acciones que propenden por la producción, reproducción y desarrollo de la vida. Por tal motivo, guiado por principios éticos, se asumen acciones estratégicas para la transformación y de una sociedad que está en búsqueda constante de una paz estable y duradera. Se ratifica, así, que la formación debe comprender una formación ético-política, comunitaria y transformadora. Sólo así se superará la idea vigente que reduce la formación para la ciudadanía a un lugar en el currículo, o a la conceptualización de competencias ciudadanas como único espacio de construcción de ciudadanía. Aquí se ha pretendido superar tal visión, por lo que la formación para la ciudadanía, desde la pedagogía liberadora, es una educación para la paz que implica propender por una praxis reflexiva y transformadora de la escuela y su entorno social. La apuesta hecha aquí implica pensar los elementos para la formación de la ciudadanía y una cultura de paz desde a pedagogía liberadora que en tiempo presente va más allá de un curso en el horario escolar.

Lo que se busca, entonces, es la formación de seres críticos y autónomos, en otras palabras, es la formación de agentes ético-políticos: no es un catecismo sobre urbanidad, ni unos contenidos que se midan en una prueba, sino la formación de seres éticos que agencien una nueva sociedad. Es la formación en la cotidianidad, en los actos del día a día, en la práctica del currículo oculto que se actúe con conciencia democrática, participativa, autónoma y crítica.

Cuadro No. 1: Configuración de una apuesta ético-política de la Pedagogía Liberadora hacia una cultura de paz

<i>Elementos de una cultura de paz*</i>	<i>Postulados de la pedagogía liberadora</i>	<i>Aportes de la pedagogía liberadora desde la praxis de la pedagogía</i>
<p>La educación puede constituir el elemento esencial del contrato social que ha de suceder con la obtención de la paz, pues a partir de allí no sólo busca fortalecer el sistema educativo, sino que a su vez soluciona problemas que tienen un trasfondo anterior al conflicto, que son las desigualdades sociales.</p>	<p>La pedagogía liberadora como superación de la opresión</p>	<p>La pedagogía liberadora debe generar acciones que superen las condiciones que producen la opresión, en otras palabras: lo que genera víctimas, esto es lo que la pedagogía liberadora debe gestar, los procesos que llevan a la liberación de las víctimas.</p>
<p>Despolarizar el debate político y rechazar el uso de la fuerza para dirimir los conflictos, profundizar en el significado de democracia participativa que hace a cada ciudadano corresponsable de la marcha de la sociedad. La imagen del Estado como algo externo y responsable central deberá ser superada.</p>	<p>La educación crítica - liberadora como superación de la educación bancaria</p>	<p>La <i>transformación</i> a través del <i>empoderamiento</i> de un mundo marcado por la desigualdad y la injusticia propende buscar el desarrollo en cada persona a través de sus potencialidades y de su autonomía para poder aportar a la construcción de un proyecto comunitario.</p>
<p>La construcción de una cultura de paz implica desmilitarizar el "alma colectiva" y re- humanizar las relaciones sociales de manera que puedan reconocer y respetar los derechos humanos y la diversidad.</p>	<p>La pedagogía liberadora como educación humanizadora</p>	<p>La tarea humanizadora hace parte de la condición humana, nacimos en y para la libertad y somos quienes decidimos el destino de nuestra existencia. Reconocer esta condición, es saberse en construcción permanente, en proyecto constante, no cabe lugar para el estancamiento o para considerarse seres acabados; estamos abiertos a la educación.</p>

* Estos elementos referenciados en esta columna son tomados del texto *Una Visión a largo plazo 2015-2020*, editado por la Alianza Educación para la Construcción de Culturas de paz (2016).

<p>La estrategia educativa para la construcción de cultura de paz deberá atender cinco prioridades básicas: a) atención educativa pertinente e incluyente para la reintegración social de las víctimas, desmovilizados y excluidos de la educación; b) campaña de alfabetización para la construcción de paz; c) fortalecimiento de una educación rural desde y para la paz y el desarrollo territorial; d) desarrollo de la cátedra para la paz en su verdadero sentido y lejos de ser una clase adicional al plan de estudio.</p>	<p>La pedagogía liberadora como pedagogía de la indignación</p>	<p>La transformación de la realidad se gesta en la conciencia crítica que se indigna frente a la injusticia, concretándose en una praxis sociopolítica que rompe con un paradigma estático y determinista, movilizándolo a la comunidad hacia la realización de la utopía.</p>
<p>Una pedagogía para la paz debe promover la visibilización, articulación y potenciación de las diversas experiencias y procesos que conduzcan a una tramitación civilista, dialogal y concertada de los conflictos, la reconciliación y no repetición, la convivencia armónica y la paz con justicia, equidad y transparencia, en los diferentes escenarios de la cotidianidad: la familia, la escuela, la comunidad, las instituciones públicas y las organizaciones privadas.</p>	<p>La pedagogía liberadora como educación democrática</p>	<p>La participación se constituye en un elemento fundante de la educación democrática, porque devela la presencia del Otro, le reconoce en su humanidad. Según esto, es también una pedagogía de la escucha, se oye la voz del educando que entra en diálogo con la del maestro y se torna en una voz dialogante y comunitaria, en otras palabras, es la escucha liberada y liberadora.</p>
<p>La educación formal deberá reforzar en su proceso de conocimiento de la vida cotidiana, líneas prioritarias que le permitan contribuir en el proceso de construcción de paz: a) la formación de sujetos éticos, políticos y promotores de una cultura de paz; b) formación en una ética del cuidado; c) fortalecimiento de espacios diversos de participación en las escuelas y de las capacidades de los niños, niñas y adolescentes para la toma real de decisiones; d) diseñar estrategias que estimulen la investigación en los Derechos Humanos y cultura de paz para mejorar las didácticas y fortalecer las relaciones de la escuela con el contexto; e) transformar prácticas, imaginarios y formas de actuar discriminatorios y avanzar en un clima escolar incluyente; f) incluir en los currículos los hechos de las historias que llevan a la construcción de una memoria un compromiso con la no repetición.</p>	<p>La escuela como espacio político</p>	<p>Es necesario y fundamental afirmar que la escuela debe constituirse en un espacio para la formación política. La educación es política, porque resiste a toda forma equívoca de pensar y actuar políticamente.</p>

Fuente: elaboración propia

Bibliografía

Alianza Educación para la Construcción de Culturas de paz. (2016). *Una Visión a largo plazo 2015-2020*. Bogotá: Equilibrio Gráfico Editorial.

Carvajal Méndez, S. P. (2013). *Fundamentación de la Educación ciudadana desde la Pedagogía liberadora para contextos socioeducativos en tiempo presente*. Cali: Tesis de Maestría. Universidad de San Buenaventura-Cali.

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la Edad de la globalización y de la Exclusión*. México: Trotta.

_____. (2009). *Política de la Liberación*. Volumen II. Madrid: Trotta.

Fisas, V. (2004). *Alternativas de defensa y cultura de paz*. Madrid: Editorial Fundamentos.

_____. (1998). *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona: Paidós.

Freire, P. (1984). *La importancia de leer*. México: Siglo XXI.

_____. (2004). *Cartas a quien pretende enseñar*. México: Siglo XXI.

_____. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

_____. (2010). *¿Extensión o comunicación? la concientización en el medio rural*. México: Siglo XXI.

_____. (2011). *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI.

_____. (2011b). *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI.

_____. (2012). *Pedagogía de la autonomía*. México: Siglo XXI.

_____. (2015). *Pedagogía de los sueños posibles: Por qué docentes y alumnos necesitan reinventarse en cada momento de la historia*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Galeano, E. (21 de 09 de 2011). El teatro del bien y del mal. *La Jornada*.

Lederach, J. P. (2000). *El abecé de la paz y los conflictos: Educar para la paz*. Madrid: Catarata.

Lima Jardilino, J. R. (2009). *Paulo Freire: Apuntes bio-bibliográficos*. Bogotá: Magisterio.

Marucco, M. (2008). Entrevista a Marta Marucco. *12 (entes), Papel y tinta para el día a día en la escuela*, 10.

Maturana, H. (2002). *El sentido de lo Humano*. España: Dolmen.

_____. (1999). *Transformación en la convivencia*. Santiago de Chile: Dolmen.

_____. (2002). *Emociones y lenguaje en educación y política*. España: Dolmen.

McLaren, P. (1997). *Pedagogía crítica y cultura depredadora*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Meier, C. (2009). *La educación a la luz de la Pedagogía de Jesús de Nazaret*. Bogotá: Paulinas.

Mendianta, E. (2001). "Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de Enrique Dussel". En E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Palta Velasco, W. F. (2015). "Educación para la ciudadanía: una apuesta para la transformación social". En *Ciencias Humanas*, 12, pp. 15-19. Colombia.

_____. (2016). "El ejercicio delegado del poder en la política de la liberación". En E. J. Ordoñez, *Hacia Una nueva metodología del ser: pensamiento y filosofía latinoamericana para Colombia*, pp. 13-32. Cali: Universidad Santiago de Cali.

_____. (2017). "Ciudadanía, poder político y movimientos sociales en la Universidad : un camino hacia la paz". En *(Con) textos*, 5(22), pp. 7-22.

Pérez Serrano, G. (2009). *Pedagogía Social. Construcción científica e intervención y práctica*. Madrid: Narcea.

Vélez de la Calle, C. (2010). *Pedagogía social en Colombia*. Cali: Editorial Bonaventuriana.

Huellas del conflicto armado

en la educación colombiana

Julio Herberth Montaña Gruezo¹
Adolfo Albán Achinte

Resumen. Este trabajo tiene el objetivo de analizar las incidencias del conflicto armado y las afectaciones en lo pedagógico en dos instituciones del Norte del Cauca, Colombia: la Institución Educativa Agropecuaria Indígena Quintín Lame y la Institución Educativa Comercial El Palo. En nuestro concepto, la forma en que el conflicto armado ha afectado a la educación en el Norte del departamento, las políticas públicas educativas y el cuidado de la vida, constituyen las tensiones entre las que docentes y directivos han trabajado desde hace tiempo en el ejercicio de su profesión. El trabajo de campo, pieza fundamental del presente capítulo, nos permitió registrar los hechos resultantes de la observación participante, lo que constituyó el modo para la recolección de la información. En este mismo sentido, se aplicaron entrevistas semiestructuradas a los grupos focales, con preguntas abiertas con las que el entrevistado expresó sus ideas, las mismas que nos permitieron obtener una visión de conjunto de la problemática planteada y de sus consecuencias.

Palabras clave: conflicto armado, guerrilla, paramilitarismo, Norte del Cauca, violencia, educación, políticas públicas, docencia, violencia

Abstract: In this chapter we present an analysis of the consequences and pedagogical repercussions of local armed conflict in two educational institutions: the "Institución Educativa Agropecuaria Indígena Quintín Lame" and the "Institución Educativa Comercial El Palo", located in the north the Cauca department in Colombia. We analyze how armed conflict and its effects on education, public educational policies and the protection of one's own life, build tensions

¹ Este trabajo se realiza en el marco de mi investigación titulada Pedagogías para el cuidado de la vida en contextos de conflicto armado, realizada para obtener el título de Doctor en Educación en la Universidad San Buenaventura, Cali.

that teachers and administration members have been dealing with for a long time in the exercise of their profession. Field research, and in particular participant observation, was fundamental in our data collection. Semi-structured interviews with open questions were applied to focus groups, which we used to obtain an overview of the problem and its consequences.

Keywords: armed conflict, guerrilla, paramilitary, North of Cauca, violence, education, public policy, teaching, violence

Este artículo tiene el objetivo de analizar las incidencias del conflicto armado y las afectaciones en lo pedagógico en dos instituciones del Norte del Cauca. La forma como el conflicto armado ha afectado a la educación en el norte del departamento, las políticas públicas educativas y el cuidado de la vida, constituyen las tensiones entre las que docentes y directivos han trabajado en el ejercicio de su profesión.

La Institución Educativa Agropecuaria Indígena Quintín Lame y la Institución Educativa Comercial El Palo están ubicadas en municipios diferentes, pero presentan aspectos que les resultan comunes al igual que la gran mayoría de los municipios que conforman el departamento del Cauca. Se caracterizan, en primer lugar, por prestar sus servicios en poblaciones étnicas correspondientes al pueblo Nasa, la primera, y a las comunidades afrodescendientes, la otra. En segundo lugar, por el conflicto armado en el que han tenido que vivir gran parte de su cotidianidad, quizás por la importancia de la zona donde están ubicadas, toda vez que permite el tránsito entre poblaciones del Norte del Cauca y el acceso a los departamentos del Valle, Tolima y el Huila. En cada una de estas instituciones se conformaron tres grupos focales, correspondientes a diez docentes y directivos, cinco padres y madres de familia, cinco egresados y los estudiantes. Es de anotar que esos territorios están estratégicamente ubicados, porque permiten accesos rápidos a distintos lugares, además de ser verdaderos reservorios de recursos naturales, minerales, flora y fauna, que hoy todos los actores de la guerra se disputan, poniendo en riesgo la vida misma. Allí se asentaron y han vivido los ancestros y hoy sus descendencias de los pueblos afro e indígenas.

El trabajo de campo, con el correspondiente diario en el que se registraron los hechos resultantes de la observación participante, constituyó el modo para la recolección de la información. Igualmente, se aplicaron entrevistas semiestructuradas a los grupos focales, con preguntas abiertas y con las que el entrevistado expresó sus ideas, teniendo la posibilidad de referirse a temas conexos o que están en relación con la pregunta hecha. El trabajo de campo se realizó en las siguientes fases: inserción en la comunidad, caracterización de las prácticas pedagógicas, análisis de la información que se desarrolla con el título "Gritos y voces desde el territorio" y la última fase en la que se trabaja el informe final.

1. El conflicto armado

En Colombia el conflicto armado tiene su origen en las disputas entre quienes ostentan el poder y los que se alzaron en armas y afirmaron representar a las personas que poco o nada tienen. Las pretensiones de unos y otros en cuanto al control territorial y del Estado, generaron períodos de violencia durante el siglo xx y lo transcurrido del siglo xxi.² En estos hechos, tanto el bipartidismo político como la Iglesia católica han tenido mucha responsabilidad. Al decir de Alfredo Molano Bravo (2010):

El liberalismo, en el poder a partir del año 30, trató de ganarse la fuerza pública para imponer en algunas regiones su mayoría electoral o para defenderla. Los conservadores no estaban dispuestos a perder en las urnas lo que habían ganado con las armas en la Guerra de los Mil Días. Usaron las dos formas y añadieron una tercera muy poderosa: la fuerza de la Iglesia católica. El liberalismo apeló a encabezar luchas agrarias como apoyo político. El Partido Comunista tomó el mismo camino. De tal suerte que armas, presupuesto nacional, ideología y tierra, es decir, todas las formas de lucha, se convirtieron en la mezcla explosiva que llamamos La Violencia –1925 y 1955–. Gaitán representó las aspiraciones populares y Laureano Gómez las del Establecimiento. Entre esas fuerzas, el choque era inevitable (p. 5).

Esas confrontaciones, de alguna manera, persisten hasta la actualidad con la emergencia de los grupos guerrilleros, paramilitares, bandas criminales y la fuerte carrera armamentista del Estado. Su origen bien podría analizarse desde inicios de la república. A propósito, Javier Giraldo Moreno (2015a), plantea que:

En varios momentos de la historia republicana, “las hegemonías partidistas se fundaron en la violencia, creando las terribles bandas de “Chulavitas” y “Pájaros”, hasta que se fusionaron los intereses bipartidistas en el “Frente Nacional”, el cual concentró su violencia contra los movimientos de tendencia comunista, socialista o popular, recurriendo primero a la fuerza pública entrenada en los

² Las confrontaciones de tipo político generaron conflictos armados en Colombia durante el siglo XIX, dada la disputa entre conservadores y liberales por el poder y la tierra, lo que desembocó en lo que se conoce como “Guerra de los mil días”. Esto fue seguido por múltiples confrontaciones, cuando aparecen en el escenario actores armados al margen de la ley que se enfrentaron en cruentos combates, bien sea entre ellos o contra las fuerzas regulares del Estado, disputándose el territorio como garante del desarrollo de sus actividades. Esta situación persiste en la actualidad.

Estados Unidos (Escuela de Las Américas) y luego adicionándole brazos paramilitares no sujetos a ninguna ley pero con garantía de impunidad. Desde los años 80, la élite dueña del Estado, frente a la intensificación del conflicto y aliada con la economía del narcotráfico y las armas del paramilitarismo, se propuso "refundar el Estado", buscando convertirlo en un blindaje de sus intereses regionales y nacionales, que tenían como denominador común controlar el aparato del Estado como fuente de lucro económico y político, mediante elecciones pagadas y recompensadas con puestos burocráticos, en interminables reciclamientos clientelistas de corrupción (p. 25).

La atrocidad del conflicto armado ha sido incalculable, daños de todo tipo han afectado a la población civil y sus organizaciones sociales, incluida la escuela:

La guerra colombiana también ha sido atroz en el trato entre los combatientes, y muy cruel en cuanto a la conducta de los combatientes contra la población civil. Lo fue desde sus comienzos, manteniendo la tradición sanguinaria respecto a las gentes inermes establecida durante la violencia (1946-1957), y lo fue aún más cuando aumentaron los contingentes de hombres armados y la confrontación bélica se intensificó entre finales del siglo xx y principios del xxi. Pudo haber dado la impresión de haberse degradado, pero más que degradación lo que se dio fue un aumento exponencial en la magnitud de las acciones armadas que terminó por escandalizar a una sociedad que ya había estado acostumbrada a un alto umbral de dolor (Giraldo, 2015b, p. 2).

Colombia ha estado marcada por una serie de problemáticas como las desigualdades sociales, la repartición inadecuada de los beneficios públicos, la baja inversión estatal, el poco crecimiento del PIB y de la educación (Ordóñez, Luna y Nieto, 2019). Además, de la acción de diferentes grupos armados que ocuparon territorios desatendidos por parte del Estado, expandiéndose en todo el territorio nacional, dejando huellas que desde cualquier óptica resultan crueles e inhumanas y que han creado una especie de identidad nacional caracterizada por la violencia y aniquilación del otro (Navia, 2018). En este sentido, en un artículo llamado *La educación intercultural ante el desplazamiento forzado: ¿posibilidad o quimera?*, el investigador Adolfo Albán Achinte (2012) afirma que "la guerra en Colombia tiene color, es decir, que la incidencia de la misma en regiones mayoritariamente ocupadas por

grupos étnicos como el afrocolombiano en la costa Pacífica tiene implicaciones socio-culturales en términos del desplazamiento forzado" (p. 60).

El autor recuerda, además, que el investigador escocés Ulrich Oslender (2004), estudiando el caso del Pacífico colombiano, ha planteado que el desplazamiento forzado es solamente la manifestación de una problemática mucho más compleja que denomina geografías del terror, la cual produce seis dinámicas precisas, a saber: 1) la transformación de ciertos espacios en paisajes de miedo; 2) cambios abruptos en las prácticas espaciales rutinarias; 3) cambios radicales en el sentido de lugar; 4) procesos de desterritorialización; 5) movimientos físicos en el espacio causados por el contexto del terror; y 6) estrategias espaciales de resistencia (cfr. Alban, 2012, p. 60).

Ahora bien, no se trata de excluir de los efectos del conflicto armado a la población mestiza o negar su existencia en contextos urbanos; lo que buscamos es resaltar sus impactos en campesinos, indígenas y afrodescendientes en cuanto a una de las consecuencias más importantes del mismo, como quiera que el desplazamiento forzado se ha constituido en una de las expresiones de la guerra. Esta, por lo demás, tiene su origen ligado a los problemas socioeconómicos que afectan de manera directa a estos pueblos étnicos por la disputa de sus territorios o por el saqueo de sus recursos naturales por parte de los actores armados. De esta manera, hablar de la transformación de ciertos espacios en paisajes de miedo tiene que ver con los testimonios o huellas y el horror que ha dejado el conflicto armado: establecimientos educativos bombardeados o impactados por los tiros de fusil; casetas comunales y templos de cualquier credo religioso ruinosos a causa del mismo; pero, sobre todo, el daño causado a la gente que no en pocos casos paga con su vida los avatares del conflicto.

Los cambios abruptos en las prácticas espaciales rutinarias se generan, entonces, por las constantes restricciones que imponen los grupos armados en materia de movilidad y de delimitación de territorios y horarios de circulación, lo que a su vez genera cambios en la subjetividad de los habitantes de una población que ha debido dejar su territorio o ha sido confinada a parte del mismo por el temor a morir como consecuencia de la guerra. Estas personas, para evitar estos hechos, huyen a otros sitios en los

que deben empezar, en medio de todas las dificultades, a tratar de reconstruir sus modos de subsistencia, resultando especialmente afectados los adultos mayores que por su gran apego al territorio, dado el tiempo que han vivido en él, sufren con mayor intensidad el desarraigo o los horrores de la guerra, así que tienen menos probabilidades de readaptar sus vidas a otros escenarios. Es de resaltar, además, que los que deciden quedarse en el territorio tratan de desarrollar modos de resistencia y de re-existencia, y son quienes, de alguna manera, lo defienden asumiendo quizás lo que Estanislao Zuleta (1991) (citado por Vivas Piñeros, 2007), sostuvo:

Para combatir la guerra con una posibilidad remota, pero real de éxito, es necesario comenzar por reconocer que el conflicto y la hostilidad son fenómenos tan constitutivos del vínculo social, como la interdependencia misma, y que la noción de una sociedad armónica es una contradicción en los términos. La erradicación de los conflictos y su disolución en una cálida convivencia no es una meta alcanzable ni deseable, ni en la vida personal –en el amor y la amistad–, ni en la vida colectiva. Es preciso, por el contrario, construir un espacio social y legal en el cual los conflictos puedan manifestarse y desarrollarse, sin que la oposición al otro conduzca a la supresión del otro, matándolo, reduciéndolo a la impotencia o silenciándolo (p. 77).

Los cambios radicales, en el sentido de lugar, están estrechamente relacionados con la dinámica anterior, ya que las restricciones impuestas en términos de movilidad por los grupos armados influyen en las personas de tal manera que el pánico generado no permite utilizar determinados espacios o lugares que fueron creados para el bienestar de la comunidad. En muchos pueblos del país, los parques, las iglesias, las esquinas, los barrios, que otrora fueran espacios de encuentro para compartir su cotidianidad, a las 6 de la tarde ya se encontraban vacíos, desolados, sin visitantes, dando la impresión de que esas personas cambiaron el sentido de lugar; ya no es el parque el espacio para compartir en determinados horarios, ya no es la iglesia, menos la esquina o el barrio. El comercio cambió horarios y la vida nocturna en espacios compartidos como los ya señalados, terminó.

Tanto los procesos de desterritorialización como los movimientos físicos en el espacio causados por el contexto del terror, han dado paso en el imaginario colectivo de la gente al hecho de huir, de abandonar el territorio, al establecimiento de fronteras invisibles, bien

demarcadas por los grupos armados y que en muchos de los casos son desconocidos por la población civil. Transitar entre una vereda y otra, por caminos de herradura, podría exponer a los transeúntes a la acción de las minas antipersonas o explosivos, las que en muchos casos han cobrado la vida de niños o niñas, que los tocan de camino a la escuela al confundirlos con otros artefactos. Pero si bien es cierto que la geografía del terror expresada en las dinámicas ya descritas ha acallado muchas voces, generado muertes selectivas y sistemáticas de líderes, así como desplazamiento forzado de otros; también lo es que la gente ha tenido que crear estrategias espaciales de resistencia que son las que en última instancia se convierten en garantía, a veces frágil, de su subsistencia.

Durante el desarrollo del conflicto armado los niños tienen menos probabilidades de ir a la escuela primaria, sino que también tienen menos posibilidades de terminar sus estudios. En el año 2013, por ejemplo, la Secretaría de Educación del Cauca confirmó un preocupante incremento del abandono de las aulas como consecuencia del conflicto armado. Según el secretario de Educación departamental, Gilberto Muñoz, casi el 50 por ciento del abandono escolar está relacionado con el conflicto; pese a estas cifras, no es frecuente que la educación figure en la evaluación de los daños causados por un conflicto. La atención de la comunidad internacional y de los medios de comunicación suele centrarse en las imágenes más inmediatas que muestran el sufrimiento humano, no en los costos ocultos y las secuelas duraderas de la violencia. Pero en ningún otro ámbito son esos costos y esas secuelas más evidentes que en el sector educativo: "...en muchos de los países más pobres del mundo, los conflictos armados están destruyendo no sólo la infraestructura del sistema escolar, sino también los anhelos y las ambiciones de toda una generación de niños" (Informe de Seguimiento de la Educación para Todos en el Mundo, 2013, p. 149).

En este sentido, dados los estragos del conflicto armado y su incidencia con todos los aspectos de la vida de quienes la padecen, pero sobre todo por la presión de las víctimas, Colombia creó el Centro Nacional de Memoria Histórica a través de la Ley 1448 del 10 de junio de 2011, por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. Todo eso se hizo con el objeto de reunir y recuperar todo el material documental, testimonios orales –y por cualquier otro medio– relativos a las

infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las normas internacionales de Derechos Humanos, ocurridas en ocasión del conflicto armado interno.

Esta norma ordenó que la información recogida fuera puesta a disposición de los interesados, investigadores y ciudadanos en general mediante actividades museísticas, pedagógicas y cuantas sean necesarias para proporcionar y enriquecer el conocimiento de la historia política y social de Colombia. La misión de este Centro es contribuir a la realización de la reparación integral y el derecho a la verdad del que son titulares las víctimas y la sociedad en su conjunto, así como insistir en la memoria del Estado con ocasión de las violaciones ocurridas en el marco del conflicto armado colombiano, en un horizonte de construcción de paz, democratización y reconciliación.

El Centro Nacional de Memoria Histórica y el Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia, entonces, realizaron la investigación *Tomas y ataques guerrilleros entre 1965 y 2013*, en la que dimensionan los daños causados por las incursiones armadas en los centros poblados, cabeceras municipales y a la infraestructura del país, a través de la ubicación de sus objetivos militares, su accionar contra los mismos y desplegando la comisión de delitos que resultan propios del conflicto armado. Esta investigación afirma que

El blanco sistemático de los ataques lo constituyó la fuerza pública y los bienes públicos municipales. La población civil no fue el blanco principal de las incursiones guerrilleras, a diferencia de las tomas paramilitares que la tuvieron como objetivo central. Sin embargo, el que las incursiones guerrilleras no hayan tenido en la mira a personas civiles no quiere decir que estas no hubieran sido perjudicadas de muy diversas maneras (2016, p. 16).

2. La política pública educativa como tensión entre el docente y su práctica pedagógica

En Colombia el marco normativo sobre la educación es abundante. Cada gobierno en turno formula el conjunto de programas y estrategias que han de conformar la política educativa para ese período, enmarcada, claro está, en el plan nacional de desarrollo correspondiente, conformado por una parte general y un plan de

inversiones de las entidades públicas del orden nacional. En la parte general se señalan los propósitos y objetivos nacionales de largo plazo, las metas y prioridades de la acción estatal a mediano plazo y las estrategias y orientaciones generales de las políticas económicas, sociales y ambientales adoptadas por el Gobierno. (Véase artículo 339, Constitución Política de Colombia, 1991).

En virtud a que el conflicto armado se agudizó en el departamento del Cauca a finales de 1980 y principios de 1990, y en atención a la importancia que tiene para este estudio la política pública educativa como una de las tensiones del maestro en esos contextos, hacemos una valoración de la misma entre 1986 y 2016, tiempo en el que la historia de Colombia registra ocho planes nacionales de desarrollo correspondientes a igual número de períodos presidenciales. En cada uno de ellos se formula la política pública para cada gobierno en materia de educación, salud, saneamiento básico, obras públicas e infraestructura, recreación y deporte (ver Cuadro 2).

2. 1. Balance de los planes de desarrollo del período 1986-2016

Cada uno de los gobiernos hasta 1990, concibió y puso en marcha su respectivo plan sin que fuese necesario que el Congreso de la República lo aprobara. Por lo tanto, esos planes reflejaron las visiones y las prioridades que el poder ejecutivo consideró como las más deseables para el país. A partir de 1994, en virtud de la Constitución de 1991, el plan de desarrollo adquirió el rango de una ley especial, pues es obligatorio que cada gobierno presente, al inicio de su período, el respectivo proyecto para que sea debatido y aprobado por el órgano legislativo.

Al hacer la valoración de los ocho planes de desarrollo entre el año 1986 y 2016, se evidencia como un comportamiento uniforme la constante desatención e incumplimiento a los mismos, porque siendo manipulados desde el nivel central y en realidad con poca participación, se le dio a la comunidad definiciones sobre cómo atender sus requerimientos más sentidos. Al hacer la valoración de las políticas públicas educativas en Colombia, por ejemplo, se observa que cada gobierno de turno, tramita y hace aprobar en el Congreso el correspondiente plan nacional de desarrollo, que se convierte en reiterados diagnósticos sobre los aspectos educativos y que generalmente terminan reconociendo las limitaciones de calidad, cobertura y eficiencia en la educación pública como

variables que han persistido en el tiempo, pero que además, con diferentes denominaciones, han sido abordadas sin superarlas.

A manera de ejemplo, el Plan Nacional de Rehabilitación, el Plan para la erradicación de la pobreza absoluta y el Plan de Desarrollo Integral Campesino, no lograron rehabilitar al país, como tampoco lo han hecho la Agencia Presidencial para la Acción Social, ni el Departamento Administrativo para la Prosperidad Social (DPS), organismos que fueron cambiando de nombres de acuerdo al gobierno de turno. Todos esos planes han generado, cada uno en su momento, la cultura del paternalismo y la mendicidad social, con soluciones aparentes que no resuelven de fondo ni de manera integral las situaciones de necesidades básicas insatisfechas; y esto mismo ocurre en materia educativa, en donde se habla de cientos de instituciones y centros educativos que tienen sus plantas físicas deterioradas, con apariencias ruinosas, sin las dotaciones mínimas para que los estudiantes y los docentes desarrollen sus procesos, lo que ocurre muy a pesar de las declaraciones contenidas en los planes de desarrollo de cada gobierno y en sus políticas públicas educativas. Es justo aquí donde se genera una tensión muy fuerte, cuando el docente reflexiona sobre las situaciones en las que está desarrollando sus labores; observa que la escuela o colegio en el que trabaja es la única presencia del Estado, en poblaciones con situaciones socioeconómicas muy críticas, con altos indicadores de pobreza, pero que además de eso tienen que sufrir el accionar de actores armados que se disputan el territorio.

En este escenario, además, el docente se encuentra con el hecho de ser señalado como simpatizante de uno u otro actor armado, según la postura que asuma frente a sus reflexiones y esas realidades en las que se encuentra; lo que ocurre sobre todo cuando el docente reconoce y dimensiona que desde su práctica pedagógica puede hacer muchos aportes a quienes integran las comunidades, con el fin de buscar soluciones a sus problemas más sentidos, incluidos los que demandan la implementación de las pedagogías para el cuidado de la vida. En este sentido, ¿cómo puede el docente formar a los estudiantes en el respeto a los derechos humanos, a la paz, a la democracia o a la justicia social, sin hacer los análisis correspondientes a los contextos en los que ocurre la cotidianidad y en la que hacen presencia los actores del conflicto armado? En estas situaciones, obviamente, el docente toma posturas orientadas, tanto por sus reflexiones como sujeto

político sobre su accionar, como por los miedos que pueda sentir producto de la presión y tensiones a las que se tiene que enfrentar, ya sea participando de los procesos de re-existencia (Albán, en Walsh, 2013) o sustrayéndose de los mismos.

3. Pedagogías en emergencia y su relación con el cuidado de la vida desde la ética de la liberación de Enrique Dussel

La historia de América Latina registra períodos en los que cada uno de sus países fueron colonizados por otros que desde Europa se erigieron como imperios y les impusieron creencias, costumbres y formas de concebir el mundo; todo esto vía militar, religiosa o educativa, cambiando así el legado cultural transmitido de generación en generación por los ancestros negros e indígenas. Los colonizadores partieron del hecho, falso por cierto, de considerar y ejercer su supremacía respecto a los colonizados, quienes a su vez se dividieron en dos grupos muy marcados: los que se resignaron a su condición y quienes decidieron hacer lo que fuese necesario para lograr su independencia física y de pensamiento.

La colonia como período histórico marcó prácticas sociales propias de la época en lo económico, en lo político y en las formas de transmitir conocimientos a través de la institución llamada escuela, con sus operadores religiosos que trazaron lineamientos pedagógicos que correspondían a sus intereses propios y a los gobiernos de turno. Con el paso del tiempo, esos lineamientos pedagógicos trataban de desarrollar la pedagogía tradicional o clásica de manera uniforme, pero fueron perdiendo vigencia y pertinencia en la medida que las interacciones de las prácticas sociales evolucionaban y tanto líderes sociales como docentes y directivos docentes, hacían giros conceptuales y prácticos frente a la pedagogía, en atención a los sujetos, condiciones y los medios en los que cotidianamente se desempeñan. Así, investigadores como Pablo Freire (2005) plantean la pedagogía del oprimido como aquella

Que debe ser elaborada *con él y no para él*, en tanto hombres y pueblos o pueblos en la lucha permanente de recuperación de la humanidad. Pedagogía que haga de la opresión y sus causas el objeto de reflexión de los oprimidos, de lo que resultará el compromiso necesario para su lucha por la liberación, en la cual esta pedagogía se hará y rehará. El gran problema radica en cómo podrán los oprimidos, como seres duales, inauténticos, que "alojan" al opresor en sí, participar de la elaboración de la pedagogía para su liberación (p. 42).

Katherine Walsh, por su parte, evoca al propio Freire, a Albán y a Dussel en *Pedagogías decoloniales* (2017) en los siguientes términos:

La supervivencia física y cultural de los oprimidos y oprimidas, decía Paulo, no está enraizada en la resignación o adaptación a la lesión destructiva del ser o en la negación de vida; más bien está fundamentada en la rebelión contra la injusticia —la rebelión como autoafirmación— y en la resistencia física a la cual se suma la resistencia cultural, “la resistencia que nos mantiene vivos” [...]. Enrique Dussel [...], en su pensar con Freire, resalta esta “acción en-la-que-se-va-tomando-conciencia-ético-transformativa: liberación” cuyo proceso ético, material y objetivo es la *vida*. Recordada aquí también es la re-existencia de la que habla Adolfo Albán: los mecanismos y prácticas que procuran la re-definición y re-significación de vida en condiciones de auto-determinación y dignidad (Walsh, 2017, pp. 24-25).

Docentes y líderes sociales hacen parte de ese grupo de oprimidos que trascienden a reflexionar sobre las actividades que realizan, producto de su formación y de su interés por incidir en los cambios requeridos socialmente. Esa trascendencia también debe conducir, como lo plantea Freire, a la lucha permanente de recuperación de la humanidad, o en la voz de Dussel: debe conducir a la preservación de la vida o a la redefinición o resignificación de la vida con dignidad, al decir de Albán; para ello, se requiere reconocer la cadencia real de la pedagogía tradicional, que poco responde a los cambios socioeconómicos actuales. Así mismo, es necesario acudir a lo que Mignolo (2010) refiere como el pensamiento crítico fronterizo que “nos provee de un método para protagonizar el vuelco descolonial, como así también la conexión entre proyectos surgidos de la herida colonial que pueden ahora concebirse y explorarse en la esfera de las diferencias coloniales e imperiales” (p. 122).

Efectivamente, hoy es necesario reconocer que en los contextos de conflicto armado como los del norte del departamento del Cauca, muchos docentes están transformando sus prácticas pedagógicas en favor de la configuración de las pedagogías para el cuidado de la vida, que emergen en virtud a los planes de estudios, contenidos y estándares curriculares, sino que se interesan de manera especial por trabajar la responsabilidad frente a la otredad, en el sentido de cuidar la existencia del otro también. De no ser así, ya la escuela como institución habría sido eliminada de esos contextos,

pero el hecho de que esto no haya ocurrido conlleva a pensar que existen procesos de re-existencia (Albán, 2008) que convocan a estudiantes, padres y madres de familia, docentes y directivos, es decir, a la comunidad educativa, para buscar otras pedagogías que permitan su protección y conservación en el ámbito escolar y en el ámbito social. Esto es, pedagogías para el cuidado de la vida, entendidas como una episteme distinta respecto a lo pedagógico, porque allí ya hay una invención, una reinención, una reelaboración: una re-existencia en términos pedagógicos.

El cuidado de la vida es un asunto ético que está ligado de manera profunda al hecho de crear las condiciones que posibiliten su conservación y su desarrollo con dignidad en cualquier contexto en el que se esté viviendo. En su obra *Ética de la liberación*, Dussel (1998) sostiene que se trata de una "...ética de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad se encamina de no cambiar el rumbo de su accionar irracional" (p. 11). El conflicto armado, con todas sus crueldades, sus miserias, sus cadencias, con el mayor desprecio por la vida, es el reflejo del deterioro del ser que, por el contrario, está llamado a protegerse a sí mismo y a los demás como aplicación de una ley natural que es la conservación de la vida. Ver el cuidado de la vida como un asunto ético, entonces, demanda de toda la población, incluidos sus gobernantes, la responsabilidad de, efectivamente, generar dinámicas que propicien hechos de convivencia que permitan el transcurso de la cotidianidad sin que nada justifique la negación de la vida y que, por el contrario, prevalezcan las condiciones de vida con dignidad.

Los estudios culturales, en este sentido, revelan que existen unos principios universales, presentes en todos los territorios y espacios en los que viven los grupos humanos organizados, ya sea de manera natural, es decir, por iniciativa propia, o por decisiones llegadas de afuera que podrían provenir del Estado o de cualquier otra organización. El derecho a la vida, a la libertad, a la autonomía, sin llegar a autoritarismos que dañen a otros, por supuesto, son varios de esos principios universales que deben regular los actos de todas las personas que viven en espacios determinados y que comparten, de alguna manera, su cotidianidad, bien sea de manera permanente u ocasional.

Todo acto humano, máxima, institución, sistema, puede ser considerado éticamente bueno si afirma o desarrolla algún

aspecto de la "vida humana". Es más, ningún acto puede dejar de tener en cuenta ese principio universal, o en el largo plazo afirma la vida o mata de alguna manera. Por ello hemos criticado, como sostiene Dussel, los formalismos, los racionalismos y el cinismo de la razón instrumental, por no incluir entre las condiciones de la moralidad la afirmación de la "vida" y, fundamentalmente (sin antropocentrismos), de la vida "humana".

La vida humana como principio universal debe ser protegida y cuidada en todas sus formas y manifestaciones, de manera integral; es decir, sin incurrir en lo que el mismo Dussel (1998) llama "falacia reduccionista", que se presenta cuando el tema de la vida se asume como una de sus posibilidades solamente, por ejemplo, cuando en contextos de conflicto armado los actores del mismo hacen presencia para impartir, a criterio de ellos, justicia y proteger a las poblaciones, así tengan que desconocerles otros derechos como el de la educación crítica que conlleva a estudiantes y docentes a acumular conocimientos y a reflexionar sobre los mismos en relación con las formas y las condiciones socioeconómicas en las que se desarrolla la vida humana. Ellos, pues, utilizan la protección de la vida como un pretexto para hacer presencia en las zonas, pero con la intención que va más allá de eso, que es la de controlar y vigilar los comportamientos de la gente para que no se apropien de conocimientos, de saberes y de experiencias que puedan cuestionar los factores que influyen en sus formas de vida. Negativa que puede provenir de cualquiera de los actores armados según su conveniencia.

Igual situación se presenta en esos escenarios cuando los docentes y directivos, en el ejercicio de sus funciones, analizan las contradicciones de la política pública educativa que habla de autonomía escolar, pero no disponen de los medios o recursos para hacer posible o ejecutar las decisiones tomadas por el establecimiento educativo o la misma política pública educativa, la cual insistentemente proclama la calidad de la educación como propósito de cada uno de los gobiernos en turno, pero que en la práctica abandona a su suerte a establecimientos educativos y poblaciones que han debido asumir la responsabilidad inclusive de construir escuelas y colegios, en muchos casos verdaderas ramadas, con los pocos recursos que obtienen de bingo bailables, rifas y "colaboraciones" impuestas a padres y madres de familia. Este tipo de reflexiones molestan a quienes son autores o auspician esas inequidades, molestan a los gobiernos que las

propician, a los gamonales que de alguna manera ven amenazadas sus posiciones por las posturas críticas que asumen los docentes, estudiantes y directivos, pues ponen en tensión los propósitos de la política pública educativa con la realidad que vive la gente en esos contextos de conflicto armado. Lo mismo ocurre cuando los procesos de educación crítica tienen que abordar los fines esenciales del Estado, que según el artículo 2º de la Constitución Política de Colombia son:

Servir a la comunidad, promover la prosperidad general y garantizar la efectividad de los principios, derechos y deberes consagrados en la Constitución; facilitar la participación de todos en las decisiones que los afectan y en la vida económica, política, administrativa y cultural de la Nación; defender la independencia nacional, mantener la integridad territorial y asegurar la convivencia pacífica y la vigencia de un orden justo.

Esta declaración de tan nobles propósitos, al ser sometida a la crítica de los actores de los procesos educativos, necesariamente entra en profunda contradicción con las realidades de las comunidades. No es un Estado el que permanece indiferente frente a los registros que indican que en Colombia existen 8.400.856 personas en condición de víctimas de desplazamiento forzado, producto del conflicto armado¹, y en el que además se permite que la gente del campo, sobre todo indígenas y afrodescendientes, padezcan los efectos del confinamiento y la beligerancia de los actores armados contra la población civil. Un Estado que no protege la vida humana o que lo hace parcialmente, y que cada día aumenta la brecha entre ricos y pobres, entre campesinos y ciudadanos y entre las diferentes etnias, es un Estado deslegitimado para condenar o perseguir, ya sea de manera directa o a través de sus aliados, a quienes cuestionan esas incoherencias entre el discurso estatal y las realidades que viven esas comunidades.

Asegurar la convivencia pacífica y la vigencia de un orden justo hace parte de esa declaración de buenos propósitos planteados como mandato social, más allá de que los contenga una norma meramente jurídica. Sin embargo, existen en la sociedad colombiana sectores que se oponen a estos propósitos, como si los mismos no hicieran parte de la protección a la vida humana. A propósito, Dussel (en Covarrubias, 2015) sostiene que en política

¹ Unidad para las víctimas. Registro único. [En línea]

hay principios universales que deben observarse y tener en cuenta para la cotidianidad, y lo dice de la siguiente manera:

Los tres principios que trabajo son muy simples. Uno, hay que afirmar la vida de los ciudadanos: comer, tener casa, cultura, hasta adorar a los dioses. Dos, todo se hace por participación simétrica de los afectados para producir un sistema de legitimación al llegar a acuerdos con las instituciones. La democracia es el nombre de un sistema de legitimación. Los procedimentalistas dicen que la democracia es un procedimiento. Es la parte objetiva del asunto frente a la cual aparece una parte subjetiva y sin la cual la democracia procedimental no funciona: llegar a acuerdos porque me muestran lo más razonable, que es el momento donde la voluntad se hace racional. Esa es la democracia, donde la participación es esencial, pero tiene que organizarse a todos los niveles. La gran revolución, en el siglo XXI, es la de la participación democrática. Tres, se hacen cosas posibles. Son principios universales, que funcionan para todos los clanes, tribus, ciudades. Quizá es muy extraño lo que digo: "hay principios universales en política", incluso en contra de los posmodernos. Son principios muy abstractos, toda decisión concreta, en cambio, es muy incierta. Por lo tanto, como hay errores inevitables, todo acto tiene una víctima. Por ende, mi propuesta es lo más realista y al mismo tiempo lo más humilde, ya que el que hace algo sabe inevitablemente que va a haber un efecto negativo (2015, p. 5).

Estos planteamientos en voces de docentes, directivos y líderes sociales, que orientan su práctica pedagógica hacia el logro de acuerdos que mejoren las condiciones de vida en determinadas comunidades, son mal vistos por quienes ostentan, ejercen y defienden el poder. Y es entonces cuando se genera la negación de quienes piensan distinto a lo que la clase política dominante ha establecido. Esa negación no soporta la confrontación de ideas y por la misma circunstancia se da inicio al imperio de la fuerza, a la crueldad, a la muerte, si es preciso, de docentes, directivos y líderes sociales. Es claro que en Colombia esa negación de quienes piensan distinto puede provenir, como ya se planteó, de cualquiera de los actores armados que actúan en estos contextos de guerra. Contrario a la negación de lo otro, de quien piensa distinto a esas hegemonías, del pensamiento de quienes son actores de los procesos de educación crítica, se plantea el reconocimiento de los mismos. Al respecto, Barragán (2011) afirma que:

Se define el reconocimiento como aquel acto de la razón en el que inmiscuido con la política, se interpreta como el conocer al otro como igual. Es el doble movimiento de quedarse a conocer que es el otro y aceptar e interiorizar que la esencia de ese otro, no es lo ajeno que me resulte, sino la persona que existe y se presenta como mi igual. En el nivel social el reconocimiento es aquello que lleva al hombre en común unidad a mantener afecto por los miembros pares de su cotidianidad. Es esa voluntad elevada al nivel de la comunicación que hace posible compartir el mundo con el otro en una relación fraternal que se encuentra forjada en la posibilidad de la convivencia pacífica. No es la negación de la diversidad, ni la homogeneización de la sociedad para pacificar una sociedad, es la construcción en consenso de una realidad basada en la diferencia y su reconocimiento en completo respeto y común entendimiento de la igualdad, que convoca a todos y que va más allá de la piel oscura o clara que los hombres y mujeres tengan para contener el espíritu (p. 55).

Para Dussel, en este sentido:

Al no cumplirse los tres principios normativos, llega un momento donde la situación es intolerable y los oprimidos se reúnen y dicen "no se está aplicando el principio de la vida, tenemos el derecho a criticar el sistema porque es injusto". Al reunirse, llegan a un consenso. La legitimidad es el consenso, no el vigente sino el crítico, que deviene el dominante. Entonces, tengo dos consensos: el primero, lo dice Gramsci, es cuando una clase es dirigente porque está apoyada en el consenso, y de ahí que se vuelva hegemónica. Pero cuando pierde el consenso, por el consenso de los oprimidos que es disenso, entonces se vuelve clase dominante, pierde la legitimidad y ejerce la dominación y represión (en Covarrubias, 2011, p. 33).

El cuidado de la vida en general y de la humana en particular es una responsabilidad social, pero también individual en tanto que es de su naturaleza, de su esencia preservarla y protegerla. Un Estado social de derecho como proclama serlo Colombia, tiene la responsabilidad de cuidar la vida de sus pueblos, de generarles las condiciones para que esa vida sea digna, para que la gente reciba educación de calidad, para que absolutamente ninguna persona sea perseguida, desaparecida, confinada o asesinada en virtud a fomentar y ejercer la educación crítica que conlleva a la reflexión de las formas en que vive la gente.

4. Conclusiones

El conflicto armado ha generado confrontaciones que han ocurrido en escenarios en los que se encuentran inmersos, en muchos casos, establecimientos educativos que sienten de cerca las acciones de los actores armados, lo que afecta o incide en los procesos de formación y crea tensiones entre los fines que persigue la educación y el contexto o escenario en el que ocurre el proceso educativo, incluidas sus condiciones socioeconómicas y los procesos de subjetivación que le resulten propicios. De allí que el reconocimiento del territorio de manera participativa y vivencial es una importante herramienta pedagógica y educativa para reflexionar sobre las problemáticas y el desarrollo de acciones concretas de transformación (Burbano, Medina, Calvache y Ruiz, 2018). En este sentido, la primera tensión está constituida por los discursos, mensajes y hechos que despliegan los actores armados; la segunda corresponde a la política pública educativa; y la tercera está determinada por los discursos y actos pedagógicos asumidos por docentes y directivos docentes.

Los discursos, mensajes y hechos que despliegan los actores armados crean en el imaginario colectivo temores, angustias y desesperanza, en ocasiones resistencia y generan también desplazamientos; pero al mismo tiempo han estimulado el apego al territorio por parte de los afectados. El propósito de estos discursos y mensajes ha sido el de justificar sus hechos, ganar seguidores y establecer control.

La política pública en materia educativa obedece a intereses de dominación ejercidos por organismos como el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), el Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI), que aprovechando su poderío económico ofrecen créditos a los países, condicionándolos a que incorporen en su ordenamiento jurídico, normas y reformas tendientes a aumentar la edad de jubilación de docentes o a señalar las tasas de repitencia y deserción escolar, que inciden de manera muy fuerte en el sector educativo y social.

Por otro lado, los discursos y actos pedagógicos asumidos por docentes y directivos docentes que conforman la tercera tensión, están mediados tanto por su formación política como por las concepciones que unos y otros tengan sobre educación, pedagogía

y didáctica; son estos los encargados de reproducir los contenidos de la primera tensión o de contribuir a neutralizarlos.

Estas tensiones pueden ser comprendidas desde la geopolítica que intenta establecer las formas de relación entre los espacios geográficos, es decir, los espacios, territorios y los grupos humanos organizados en la forma de unidades políticas (comunidades, pueblos, naciones, Estados), y pretende develar el sentido de la relación entre las distintas unidades políticas contemporáneas en el tiempo en el marco de dichos espacios o soportes (Rodríguez, 2006).

Finalmente, cabe decir que la ruta metodológica trazada en nuestro proyecto de trabajo se cumplió, y actualmente se está trabajando en la fase de la redacción del informe final, en donde se espera registrar los hallazgos obtenidos en las fases anteriores y que develan cómo ha sido el cuidado de la vida y la valoración de la manera como el escenario de la guerra ha transformado las prácticas pedagógicas tradicionales en favor de prácticas pedagógicas para el cuidado de la vida.

Bibliografía

Alban, A. (2012). La educación intercultural ante el desplazamiento forzado : ¿Posibilidad o quimera ?. En *Contextos*, 1 (1), pp. 55-66. Colombia: Universidad Santiago de Cali.

Asamblea Nacional Constituyente (1991). Artículo 339, *Constitución Política de Colombia*.

Burbano, C. L., Medina, L., Calvache, C., y Ruiz, M. C. (2018). Hacia la construcción de una propuesta de formación política dirigida a mujeres, nacida desde la lucha. *Revista CS*, n.º 25 (mayo), 111-36. Recuperado de https://www.icesi.edu.co/revistas/index.php/revista_cs/article/view/2701

Centro Nacional de Memoria Histórica y Universidad Nacional de Colombia. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (2017). *Tomas y ataques guerrilleros entre 1965 y 2013*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Covarrubias, Israel (2015). Entrevista a Enrique Dussel. En *Analéctica*, año 1, núm. 8. Recuperado de <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/251/2511160008/html/index.html>

Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

Freire, Paulo. (2005). *Pedagogía del Oprimido*. México: siglo XXI.

Giraldo Moreno, Javier. (2015a). *Aportes sobre el origen del conflicto armado en Colombia. Su persistencia y sus impactos*. Colombia: Espacio crítico. Recuperado de <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r33457.pdf>

_____. (2015b). Política y guerra sin compasión. En *Comisión histórica del conflicto y sus víctimas*. Colombia: Mesa de conversaciones. Recuperado de <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/comisionPaz2015/GiraldoJorge.pdf>

Mignolo, Walter. (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Molano Bravo, A. (2010). Fragmentos de la Historia del conflicto armado (1920-2010). En *Comisión histórica del conflicto y sus víctimas*. Colombia: Mesa de conversaciones. Recuperado de <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2015/02/Version-final-informes-CHCV.pdf>

Navia, C. (2018). Guerra y paz en Colombia: Las mujeres escriben. Ed. Ordóñez, E. J., Granja, L. C. y Luna, A. En *Antología del pensamiento social en Colombia*. Recuperado de <https://repository.usc.edu.co/bitstream/handle/20.500.12421/417/Libro?sequence=1&isAllowed=y>

Ordóñez, E. J., Nieto, A. y Sánchez, J. M. (2019). Fundamentos filosóficos para un observatorio en paz y posconflicto. En *Comunidades Epistemológicas Tomo II*. Recuperado de: <https://repository.usc.edu.co/handle/20.500.12421/3165>

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2013). *Informe de Seguimiento de la Educación para Todos en el Mundo*. Recuperado de <http://cme-espana.org/media/publicaciones/2/UNESCO/Informe%20de%20seguimiento%20EPT%202013-2014.pdf>

Rodríguez Uribe, L. M. (2006). *Espacios, Territorios y Poder. Algunas categorías del análisis geopolítico*. Magallanes: Punta Arenas. Recuperado de <https://geopolitica.blogia.com/2006/050903-espacios-territorios-y-poder-algunas-categor-as-del-an-lisis-geopol-tico.php>

Vivas Piñeros, S. L. (2007). La experiencia de la violencia en Colombia: apuntes para pensar la formación ciudadana. En *Universitas Humanística*, núm. 63, enero-junio, 2007, pp. 269-285. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Walsh, K. (coord.) (2017). *Pedagogías decoloniales Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito: Ediciones Abya Yala.

Aproximaciones conceptuales al sufrimiento humano producido en el marco de la guerra en Colombia

Alexander Luna Nieto

Resumen. Esta investigación propone algunas aproximaciones conceptuales al sufrimiento humano producido en el marco de la guerra en Colombia, mediante la recuperación de algunos autores que, desde la filosofía, la psicología, la antropología y la sociología, dejan entrever algunas aproximaciones conceptuales al sufrimiento humano. Nuestra exploración plantea, en un primer momento, un diálogo que trasciende lo cotidianamente tematizado y territorializado, dirigiendo la mirada hacia algunas autoras y autores que han realizado aproximaciones teóricas al sufrimiento, las cuales ahora se aplican a los habitantes de El Tambo, departamento del Cauca, quienes han sido víctimas del conflicto social y armado. Este diálogo nos arroja lejos de interpretaciones y conceptualizaciones naturalizadas, cotidianas, amañadas y familiares que, creemos, encubren realmente el sufrimiento de quienes han sido víctimas.

Palabras clave: conflicto armado, departamento del Cauca, violencia, sufrimiento humano, víctimas.

Abstract: This research work proposes conceptual approaches to human suffering produced in the context of war in Colombia, by revisiting literature that addresses this subject from diverse disciplines including philosophy, psychology, anthropology and sociology. Our exploration presents a dialogue that transcends topics frequently thematized and territorialized, studying authors who made theoretical approaches to human suffering, in relation to victims of social and armed conflict in the "El Tambo" municipality in the Department of Cauca, Colombia. Our dialogue takes distance from common tergiversated interpretations that diminish the suffering of victims.

Keywords: armed conflict, Department of Cauca, violence, human suffering, victims.

Esta investigación propone algunas aproximaciones conceptuales al sufrimiento humano producido en el marco de la guerra en Colombia, mediante la recuperación de algunos autores que, desde la filosofía, la psicología, la antropología y la sociología, trabajan de diversos modos el tema. Aproximaciones que permiten ver el rostro del sufrimiento producido por la guerra, lo que conduce a observar, entre otros aspectos, cómo “en algunas regiones del país la situación de seguridad es un recuento de males de un conflicto que sigue arraigado, incluso tras la salida de las FARC del escenario de la guerra” (*El Espectador*, 2019, p. 4).

La exploración plantea, en este primer momento, un diálogo que trasciende lo cotidianamente tematizado y territorializado, dirigiendo la mirada hacia algunas autoras y autores que han realizado aproximaciones teóricas al sufrimiento, las cuales ahora se aplican a los habitantes de El Tambo, departamento del Cauca, quienes han sido víctimas del conflicto social y armado. Este diálogo nos arroja lejos de interpretaciones y conceptualizaciones naturalizadas, cotidianas, amañadas y familiares que, antes bien, encubren el sufrimiento de quienes han sido víctimas, por ejemplo, desde los territorios: “estos hechos a nivel de suelo ayudan a eliminar superestructuras conceptuales viejas” (Sassen, 2015, p. 19). Dichos encubrimientos se encuentran presentes en una serie de conceptualizaciones aplicadas sobre quienes han sido víctimas, ubicándose en una especie de zona de confort.

Para lograr este diálogo nos proponemos conversar con autores como Castillejo (2016), Cuartas, (2006), Van Manen (2016) y Mèlich (2014), pero teniendo también presentes a Aranguren (2010; 17), Duarte (2015) Malagón (2012), Molano (2016), (2017a), (2017b), (2017c) (2017d) y a Muñoz & Lozano (2018).

1. Conceptualizando la crueldad, el sufrimiento, la culpa y la compasión en el marco de la guerra

Las aproximaciones conceptuales al sufrimiento humano, provocado en los habitantes de El Tambo, departamento del Cauca, que han sido víctimas del conflicto social y armado, arrojan a esta investigación a un primer momento denominado “conceptualizando la crueldad, el sufrimiento, la culpa y la compasión en el marco de la guerra”. Este momento dialoga, en perspectiva histórica, con Mèlich porque él abrió y continúa entretejiendo los caminos que

ahora pueden transitarse y trascenderse, precisamente porque permiten pensar de modos otros y plantear estas aproximaciones conceptuales al sufrimiento humano, mediante la puesta en escena de las posibles relaciones entre crueldad y sufrimiento.

De esta manera, en el intento por conceptualizar el sufrimiento en el marco de la guerra, se observa cómo sus horrores habitan en los múltiples modos de justificar, por ejemplo, desde la academia y el Estado e incluso en las mismas comunidades, los sinsentidos que la guerra es capaz de producir. Más temible que la guerra, incluso, es su capacidad de dañar e influir en aspectos profundamente humanos, como en el caso del sufrimiento y el afrontamiento, asumido esto como aquella capacidad humana de apropiarse de aquello que, aunque duela, permita trascender, superar los eventos traumáticos. Ello nos motiva a considerar que resulta necesario volver la mirada sobre la crueldad, porque ella "vive inscrita en nuestro modo de ser y de pensar y en la manera que tenemos de justificarlo y analizarlo, en sus dispositivos, en sus categorías, en sus procedimientos legales y legítimos" (Mèlich, 2014, p. 11).

Al respecto encontramos, por ejemplo, que al considerar los encuadres y perspectivas cualitativas aplicadas en estas aproximaciones teóricas al sufrimiento humano, resulta necesario tener en cuenta que la filosofía, y en este caso específico la fenomenología, sigue siendo necesaria, porque ayuda a pensar, es decir, a profundizar aspectos que por lo general se dan por familiarizados, normalizados, naturalizados, cotidianos, sentados, establecidos, esto es, por hechos y, en consecuencia, no se reflexionan. Como por ejemplo aquello que ocurre y se entreteje en el marco de la guerra. Ello en un ámbito específicamente fenomenológico en la compleja relación existente entre el cuerpo, esto es, entre la corporalidad y las estructuras de la afectividad. A este respecto dice Di Pierro (2019): "...el cuerpo, su poder de ser afectado en sentido negativo, y la elaboración o reflexión de tal afectividad y pasividad que condujeron pronto a una profunda reflexión acerca del significado de la vida, la muerte, el dolor y el sufrimiento, más allá de una perspectiva meramente biológica, científicista o naturalista" (p. 14).

Estas perspectivas conducen a considerar diversos modos de complejidades, porque se observa cómo en el marco del conflicto social y armado, con cada uno de los actores armados e incluso con las personas que han sido víctimas:

La moral establece por adelantado qué debe hacerse con ellos, cómo hay que tratarlos, afirma que hay seres que merecen ser tomados como modelos por su comportamiento ejemplar y seres que tienen que ser descalificados por atentar contra las buenas costumbres, la moral dicta –a través de marcos signico-normativos– el que va a ser y el que no va a ser considerado *humano* (Mèlich, 2014, p. 14).

Quizá este trabajo de investigación se proponga lo imposible: descubrir sentidos posibles en el sinsentido de la guerra, por lo que esta investigación se asume en perspectiva ética en la búsqueda de vínculos, tejidos y sentidos de lo ocurrido en el marco de un conflicto, o más bien, desde sus márgenes, desde las orillas de quienes han sido víctimas del conflicto social y armado. Específicamente, a través de sus relatos, de sus narraciones, pueden percibirse las huellas, grietas y heridas dejadas, y en su mayoría aún abiertas, por la guerra. Al respecto Mèlich (2014) afirma que:

El sentido no puede ser si no es, al mismo tiempo, sin sentido, porque el sentido no es el sentido del mundo sino de sus márgenes y, por lo tanto, es un sentido que pone en cuestión el significado del mundo, la gramática que hemos heredado. El sentido nos hace caer en la cuenta de que la gramática no está cerrada, de que la gramática está abierta, de que es una apertura, de que en el mundo interpretado hay grietas imposibles de saturar (p. 25).

Esta investigación se justifica, como ya decíamos, por la difícil comprensión de lo ocurrido en el marco de la guerra en quienes habitamos Colombia, el departamento del Cauca, y más específicamente hablando, en el municipio de El Tambo. La intuición que intentamos desarrollar en esta exploración circunda el sufrimiento como un aspecto profundamente humano, que en el conflicto social y armado en nuestro país se intenta superar, se percibe sistemática y brutalmente producido porque “no somos humanos porque hayamos erradicado el mal, la violencia, el dolor [...] sino todo lo contrario, porque no podemos hacerlo” (Mèlich, 2014, p. 25).

Pareciera entonces que es necesario, en orden a la comprensión de los conceptos de moral y ética, que estos funcionen como hilos en cuyos entramados se percibe el problema de la verdad, la cual se asume desde el positivismo como mera clasificación, incluso antes de perspectivas de análisis de la epistemología como el positivismo, el materialismo dialéctico, el positivismo lógico,

el pragmatismo o el utilitarismo. Según la propuesta del mismo Mèlich:

Lo decisivo es darse cuenta de que la moral no sólo dicta normas, además configura modos de ser, nos dice quiénes somos. La moral es epistemológica y ontológica. En una palabra: *el nombre propio es irrelevante para la moral*. A ella no le preocupa más que lo que uno es en la medida en que forma parte de una categoría, de un marco lógico que la propia moral ha establecido (Mèlich, p. 30).

Estas aproximaciones teóricas al sufrimiento humano provocado en quienes han sido víctimas, van mostrando cómo en el marco del conflicto social y armado se percibe una lógica de la crueldad por los niveles de cinismo con que los actores armados tienden a justificar su actuar, develando una gramática y moral estructural. En este sentido,

Lo típico de una lógica de la crueldad es la configuración de una gramática moral en la que el singular y, por lo tanto, *el nombre propio*, desaparece a favor de lo genérico, de la categoría, y es esta la que dice lo que uno es y cómo tiene que ser tratado, dice qué significado tiene su ser, su modo de ser en el mundo, dice si su vida merece ser llorada (Mèlich, p. 37).

Aproximarse teóricamente al sufrimiento humano producido en el marco de la guerra, entre otros aspectos, desde perspectivas propias de la filosofía como la moral, la ética y la política, van mostrando cómo entre la moral y la ética surge una gramática o estructura, todo esto en una especie de desaparición de la grandeza, de la alteridad, del brillo de quienes han padecido los rigores de la guerra, de las personas que han sido víctimas frente a la totalidad del Estado, para quien al parecer sólo existen cifras, cadáveres, fosas comunes. La experiencia de dicha totalidad conduce a observar, en esta reflexión filosófica sobre la moral, cómo la culpa es la crueldad ejercida sobre uno mismo: además de la incapacidad de transgredir la norma, de ir más allá de los marcos normativos establecidos por encontrarse profundamente insertados en nuestras estructuras morales.

En muchas circunstancias estas estructuras, como narra Mèlich, en vez de permitir que lo humano emerja termina encubriéndolo, por ejemplo, en la experiencia humana del mal. El ejemplo que adopta

Mèlich es Dostoievski, pues en este escritor “el mal no puede ser superado. Es radical, intenso, insoportable. Él nos recuerda que el dolor, la culpa, el crimen, el castigo constituyen la ineludible realidad de eso que llamamos existencia humana” (Mèlich, p. 73). El carácter estructural y por lo general no cuestionado, propio de una lógica de la crueldad, va mostrando ahora cómo la pregunta tiene que hacerse respecto a ante quién soy culpable y de qué lo soy:

La cuestión es ¿ante quién y de qué somos culpables? Para el maestro ruso, en los *Hermanos Karamasov* la respuesta es clara, no sólo somos culpables de lo que hemos hecho, y de todo, de todos, y por todo, de nuestras culpas y de las de todos los hombres. *Somos culpables de lo que no hemos hecho y nunca nos reconoceremos lo suficientemente culpables* (Mèlich, p. 82).

Estas pretendidas aproximaciones conceptuales que nos han concentrado en este primer momento en el concepto de crueldad y en su relación con el sufrimiento, nos tienen ahora en este diálogo comprensivo con autores de la hondura de Mèlich, Dostoievski o Nietzsche, para preguntarnos con ellos si la crueldad constituye parte de la condición humana. Es sabido que ha sido Nietzsche quien en la contemporaneidad ha abordado de frente tal pregunta. Según nuevamente Mèlich, “el análisis de Nietzsche puede concebirse como un estudio detallado de esta enfermedad que nos constituye, una dolencia que surge en la Grecia socrática y que inicia un periodo de decadencia” (Mèlich, p. 87). En este sentido, resulta interesante observar cómo “el agudo y penetrante análisis nietzscheano nos muestra que contemplar el sufrimiento es algo gozoso” (Mèlich, p. 89).

El goce frente al sufrimiento aquí será entendido como aquella predisposición, capacidad, tendencia o pulsión humana hacia la producción del horror. Tendencia esta que desafortunadamente se evidencia de manera sistemática e intencionada en todos los actores armados que en nuestro país han producido personas-víctimas. Lo que en el marco de este trabajo conduce a preguntarnos si como sociedad, después de la incertidumbre que significó la salida negociada al conflicto con la ex guerrilla de las FARC, podemos estar a la altura de lo que el otro nos pide. En las esperanzadoras palabras de Mèlich: “uno es capaz de llevar a cabo enmiendas a la totalidad” (p. 135).

La indagación presente asume como una necesidad trascender las interpretaciones maniqueas y mediocres que en el marco de la guerra continúan dándose en Colombia, las cuales conducen a estar permanentemente actualizados en el cambiante devenir del conflicto social y armado de nuestro país. Entre otros aspectos, porque se observa cómo cada uno de los actores armados, de acuerdo a sus intereses, agencia comprensiones e incomprensiones diversas sobre las personas que han sido víctimas. Estas comprensiones e incomprensiones, por ejemplo desde la sociología, permiten observar cómo: "las transformaciones del conflicto provocan una desactualización permanente de sus interpretaciones" (Sandoval-Robayo, 2014, p. 101). Pareciera entonces que la dificultad en la comprensión y en la salida del conflicto social y armado en Colombia, implican para la academia una constante contradicción, porque "pese a la multiplicación de la producción académica sobre el conflicto y la violencia, persiste una brecha entre el problema práctico y el estado de la cuestión, esto es, el conocimiento necesario para superarlo" (p. 105).

Estas aproximaciones conceptuales al sufrimiento humano provocado en los habitantes de El Tambo que han sido víctimas del conflicto social y armado, implican, entre otros aspectos, la consideración de los niveles de atrocidad alcanzados en el marco de la guerra en nuestro país. Tales niveles de atrocidad se perciben, según el psicólogo Edgar Barrero (2011), en una especie de gusto por parte de los actores armados en causar daño y prolongar el sufrimiento. Desde una reflexión crítica y profunda de la psicología, y desde su experiencia de trabajo y acompañamiento a comunidades, este autor afirma lo siguiente:

No se tendría que hacer mucho esfuerzo para demostrar a través de estos relatos la forma como se fue construyendo un gusto especial en la generación y prolongación del dolor y sufrimiento a grandes grupos humanos, lo mismo que los rituales de barbarie que se utilizaron para aumentar el sentimiento de desprecio, humillación e impotencia en quienes lo presenciaron directamente y en los millones de personas que pasivamente escucharon la noticia en cualquier rincón del país (p. 82).

El citado psicólogo hace referencia a las formas estéticas y al goce de los actores armados con lo ocurrido en el marco de la guerra en Colombia. Cabe aclarar que en este aspecto en particular,

lo estético se refiere tanto al carácter sensible y material de los hechos ocurridos, como a la capacidad sistemática y profunda de goce en la producción de terror que evidencian todos los actores de la guerra. Según Barrero, "el goce con el sufrimiento intenso del otro ha sido una constante que se puede constatar, no sólo en los relatos históricos sino en manifestaciones artísticas como la pintura, la música, la imaginaria popular, los cuentos, las novelas y hasta los relatos religiosos" (p. 83).

Una de las formas de dar cuenta de lo ocurrido en la guerra mediante estas aproximaciones conceptuales al sufrimiento humano provocado en los habitantes de El Tambo que han sido víctimas del conflicto social y armado, se da al comprender que "no sólo existe complicidad de las autoridades, sino que también el provecho está acompañado de cierto placer con la certidumbre de impunidad y ello deja su huella muy profunda en la memoria social de los pueblos" (p. 84).

Estas huellas suelen ser tan profundas que logran un desdibujamiento de lo humano y hacen que la condición humana caiga en el olvido, entre otros aspectos, al considerar el conjunto de relaciones e interacciones y redes que en los márgenes de la guerra se construyen. Tales redes "se transforman cuando se invierte la lógica existencial de la sociedad en la que se esperan mecanismos legales de protección de la vida y se reciben dispositivos legalizados de muerte sostenidos desde la misma estructura estatal" (2011, p. 85). Con respecto a estos niveles de intensidad en el sufrimiento producido, el antropólogo Alejandro Castillejo (2016) afirma que "nace entonces todo un debate sobre las representaciones de la violencia, sobre las relaciones entre factualidad, veracidad, objetividad y verdad" (p. 8).

Resulta necesaria la tarea filosófica del análisis conceptual para ir mostrando cómo los conceptos se van configurando en metodologías y modos prácticos de asumir y trabajar con las personas, grupos y comunidades que, a pesar del sufrimiento, se organizan, recuerdan, olvidan, resisten y conviven. Tales metodologías permiten desarrollar escenarios de interpelación, ubicados ahora en torno a la siguiente pregunta: ¿cómo gran parte de los procesos organizativos de las personas que han sido víctimas en el departamento del Cauca se enmarcan en procesos de economías sociales solidarias?

Este interrogante nos permite entrar en diálogo con el profesor Castillejo, para quien le resulta paradójico “que el testimonio familiarice a los oyentes con eventos traumáticos a la vez que los desfamiliariza al hablar de eventos que se encuentran en los márgenes del significado” (p. 5). Estamos ahora frente al problema de las complejas relaciones simbólicas y semánticas que, desde el lenguaje, se establecen como mediaciones de testimonios y/o narraciones; o en las formas como se da cuenta de los acontecimientos y reivindicaciones de los victimarios, quienes tienden a justificar sus acciones en el marco de la guerra. Se observa, a partir de la escucha de los testimonios y/o narraciones, que el sufrimiento más que un concepto es una experiencia específicamente humana que debe trascender las formas individualistas en las que se transmite con las personas que han sido víctimas, hacia otros modos más comunitarios y sociales en los que se re-signifique, mediante los modos específicos en que investigan la ciencias humanas; esto es, entre otras, a través de la sistematización de experiencias y/o la cartografía social y del cuerpo. Para el caso de las personas que han sido víctimas, a través de la Asociación de Mujeres: Senderos de Esperanza (en adelante ASMUSET), de la vereda Baraya de El Tambo, el sufrimiento deviene tanto en permanentes escenarios de confrontación e interpelación, como en inmensos horizontes de posibilidades que a continuación se intentan ir materializando y describiendo.

En esta indagación se aborda, desde la fenomenología y a través de los relatos e historias de vida, una serie de descripciones que muestran las estructuras de sentido implícitas tanto en los mecanismos de tortura sistemáticamente aplicados, como en los distintos discursos y prácticas de las comunidades organizadas. En este caso, en torno a las economías sociales y solidarias que les genera un ahorro programado, y una serie de mecanismos de participación ciudadana propios de estos procesos organizativos, cuyo impacto es difícil de medir pero que se evidencia en las comunidades. Lo anterior implica describir algunos procesos organizativos presentes en El Tambo y poner en diálogo con algunos autores algunas experiencias de comunidades organizadas de personas que han sido víctimas; esto nos permite comprender qué han dicho y hecho, tanto la academia como el Estado, y cómo han reaccionado a ello las comunidades organizadas de personas que han sido víctimas.

En el desarrollo de esta investigación se encontró, entre otros aspectos, la necesidad de una indagación profunda de las epistemologías e intencionalidades que subyacen en el conflicto armado; esto es, en el posible carácter lógico, metodológico, sistemático, racional e intencionalmente diseñado y ejecutado del conflicto social y armado en la cordillera de El Tambo. Estas indagaciones implican también las perspectivas del Estado y otros aspectos, evidenciados mediante el trabajo realizado por órganos de control como la Fiscalía General de la Nación, la Procuraduría General de la Nación y la Defensoría del Pueblo. Estas instituciones reciben denuncias, investigan y acompañan gran parte del trabajo que realizan con las personas que han sido víctimas del conflicto social y armado. Esto es posible también mediante los informes presentados por el Centro Nacional de Memoria Histórica, así como por entidades internacionales como la ONU, el Consejo Noruego de Refugiados, organismos defensores de derechos humanos, etc., que realizan trabajos directos de intervención con personas que han sido víctimas del conflicto social y armado. Las comprensiones y aplicaciones mencionadas permiten pensar (precisamente porque nos interpelan), por ejemplo, respecto a si realmente el método de la fenomenología se aplica de manera práctica mediante una serie de descripciones que muestran un conjunto de deseos, frustraciones, tensiones e interacciones, subjetividades y estructuras de sentido que agencian las personas y las comunidades organizadas que han sido víctimas, ahora en la defensa y protección de su humanidad negada.

A este respecto, resulta necesario traer a colación el relato del profesor Juan Manuel Cuartas (2006), en referencia a la masacre del Naya, donde nos muestra su particular perspectiva desde la academia y que ahora, mediante la aplicación práctica del método de la fenomenología, permite ver una parte importante de la teoría política contemporánea en el carácter de injusticia y exclusión que originó nuestro conflicto social y armado:

Aludimos así mismo a los límites de lo civil cuando tocamos la evidencia del desplazamiento forzado, el movimiento apenas consecuente de los campesinos cuando las avalanchas de violencia cubren con su fango las veredas y las casas. La circulación de la violencia tiene siempre sus comienzos en estas desproporciones, cuando el contrato civil que ha dejado fuera a los violentos, saca de oficio a quienes estos tengan entre ojos. Desvalorizadas las

opciones de los programas agrarios, educativos y de salud, las personas echan mano de sus bártulos y sencillamente eluden la muerte violenta; atrás quedarán las lunas y los ranchos, mientras adelante se escenifican los gestos que han nutrido de nostalgia nuestras ciudades y nuestras letras (p. 41).

Las comprensiones y aplicaciones prácticas del método fenomenológico desde la academia, en este caso en el contexto de las ciencias humanas, muestran modos diversos de sensibilidad y subjetividad que reflejan una especie de injusticia originaria, no sólo en las barbaries y mecanismos del horror infligidos por los actores armados (en su carácter estructural y sistemáticamente aplicado), sino también dependiendo de las circunstancias que el conflicto social y armado arroja a las personas que han sido víctimas, las cuales se hallan frente a modos otros de habitar el mundo que les permiten, entonces, insertarse en modos otros de sensibilidad y subjetividad. Este hecho conduce a preguntar si será acaso que las personas que han sido víctimas desarrollan herramientas que les permiten trascender los hechos victimizantes. A este cuestionamiento podemos hacerle frente mediante los procesos organizativos presentes en El Tambo, a través de los que puede observarse cómo las personas que han sido víctimas afrontan el sufrimiento; esto se percibe en la entereza con la que las personas, a pesar de tanto sufrimiento, asumen su existencia.

2. Las víctimas ante el sufrimiento y la violencia

En este trabajo de investigación, realizado con los habitantes de El Tambo, se observa cómo en sus procesos organizativos se da una suerte de talante ético y político al asumir que "el desafío para el investigador es penetrar fenomenológicamente en el corazón de esta experiencia vivida (fenómeno o acontecimiento) y tocar (o ser tocado por) su sentido y significado esencial e eidético, encarnado u original" (Van Manen, 2016, p. 15). En este trabajo, sentido encarnado será sinónimo de ese talante ético y político presente en la necesaria comprensión de las complejas circunstancias de quienes han sido víctimas vulneradas, expuestas y despedazadas por el conflicto social y armado; y que a pesar de tanto sufrimiento afrontan y continúan caminando aunque las heridas aún continúen abiertas.

Algunos de los mencionados desafíos de esta investigación se concretan en la necesidad de pensar de forma racional e

intersubjetiva, más allá de los discursos de moda sobre las víctimas, en esta relación tensa y dialéctica que vaya más allá del decir arrogante del Estado y la academia, de las meras teorías y conceptualizaciones que terminan encuadrando a las personas que han sido víctimas en unos marcos de referencia ciertamente burdos. Esto exige dirigirse hacia aquellos acontecimientos y circunstancias que permitieron que en nuestro país se perpetraran tantas formas materiales del horror que nos arrojaron a las formas tan particulares de la tragedia, y que hacen cada vez más necesario que nuestras ciencias humanas asuman con rigor y radicalidad la comprensión de algunos fragmentos de lo ocurrido en el marco del conflicto social y armado, específicamente en la superación de las visiones maniqueas y mediocres que parecen imponerse por parte del Estado y sus adversarios. Dependiendo de quién cuente la historia, estas visiones del conflicto terminan justificando y/o condenando a uno u otro actor armado.

No obstante, resulta necesario reconocer que se han adelantado grandes esfuerzos, no sólo por contar y habitar nuestra historia política de otros modos, sino también por ir más allá de los efectos traumáticos del conflicto social y armado; por ejemplo, y dicho sea de paso, en el trabajo que la Agencia para la Reincorporación y Normalización (2018) viene realizando con las personas que se han desmovilizado y están en proceso de reincorporación, excombatientes y reinsertados de los distintos grupos armado en el país.

Estos esfuerzos en el país y en el departamento del Cauca pueden verse reflejados en la cifra de alrededor de 59.000 personas que priorizan la reconciliación, las garantías de no repetición de la violencia, los contextos comunitarios y la superación de condiciones de vulnerabilidad. Esto implicaría en su facticidad un inmenso acto de fe, un talante ético que permita percibir el brillo infinito del otro, incluso muy a pesar de su capacidad de obrar el mal, de producir horrores. También puede verse en el trabajo realizado por la Unidad Administrativa Especial para la Consolidación Territorial, la cual, según informe presentado al Congreso en el año 2014, tiene como misión "preservar la presencia institucional del Estado, del sector privado y la cooperación internacional para la consolidación de territorios y fomentar la confianza ciudadana en zonas focalizadas por la política nacional de erradicación manual de cultivos ilícitos y desarrollo alternativo para la consolidación territorial". Asimismo, puede verse en el trabajo realizado por el

Centro Nacional de Memoria Histórica. Tal importancia radica en hallar e ir tejiendo (para quienes han sido víctimas) estructuras de sentido de la condición humana despedazada por el conflicto social y armado vivido en nuestro país. Finalmente, se puede ver también en el trabajo realizado en Colombia por el Departamento para la Prosperidad Social, la Unidad de Restitución de Tierras, la Unidad de Víctimas y la Unidad Especial Administrativa para la Economía Solidaria.

Estos desafíos y estas instituciones resultan relevantes para esta investigación, pues se muestran no como un mero ejercicio de sensibilidad o simple sensiblería, sino que ahora, mediante el método fenomenológico, se convierten para esta investigación en la posibilidad de una indagación a profundidad sobre las estructuras de sentido y las experiencias vividas, en este caso, en torno al sufrimiento humano y sus múltiples sentidos e implicaciones en la comprensión de lo ocurrido en el marco del conflicto social y armado en Colombia y en los procesos organizativos emergentes al interior de las comunidades. Tal sufrimiento se manifiesta de múltiples y complejas formas, las cuales se pueden observar en el siguiente ejemplo obtenido en una conversación, efectuada en el año 2018, con la señora Clementina Erazo:

Los actores armados han sembrado miedo en la región, irrespetando a sus gentes, sus espacios, sus costumbres, tradiciones, su cultura, al parecer se propusieron poner semillas de sufrimiento al ir actuando en contra de la vida, de la dignidad e integridad de sus moradores. Entonces es ahí donde se ve la fuerza de cada campesino, que narra su dolor, la lucha incansable por transformar la violencia en paz, en esperanza, así mismo en oportunidades, en desarrollar una resistencia que les permita reconstruir una tierra avasallada, ensangrentada y olvidada por todos.

Esas vivencias evidencian, como intención fundamental de este trabajo, la importancia del sufrimiento mismo de quienes han sido víctimas en el municipio de El Tambo; entre otros aspectos, se evidencia en la producción de complejas inter-subjetividades e interacciones puestas en tensión y en diálogo permanente en una especie de "invitación a abrirse a las fenomenologías del sentido vivido y de las fuentes originarias del sentido" (Van Manen, 2016, p. 17). Asimismo, en los acercamientos a la necesidad de comprensión que atraviesa esta investigación, preguntándonos:

¿cuáles son las herramientas y recursos humanos mediante los cuales las personas logran sobreponerse a los eventos traumáticos del conflicto social y armado? ¿Cómo es que las personas que han sido víctimas resisten a tanto sufrimiento? Estas preguntas, en parte, se sugieren como indagaciones a profundidad en torno las estructuras de sentido y las implicaciones del sufrimiento humano provocado sobre las personas que han sido víctimas del conflicto en el municipio del El Tambo, así como los procesos organizativos que de ahí surgen, como es el caso de la ASMUSET. En este orden de ideas puede observarse, a través del diálogo con esta Asociación, cómo estas personas desarrollan una serie de herramientas y recursos humanos que les permiten afrontar el sufrimiento producido por el conflicto social y armado históricamente presente en la zona.

Se percibe, a partir de la escucha de los relatos de las experiencias vividas, que para estas comunidades el sufrimiento es una constante. Estas organizaciones se constituyen en diversos escenarios de interpelación, tanto para la academia como para el Estado y la sociedad civil en general. Se considera, por lo menos, que las experiencias vividas del sufrimiento se constituyen en diversos escenarios de interpelación, mínimamente frente a las elaboradas formas de producir horror en las que quizá, como nación, todos somos culpables por acción u omisión.

Estas formas del horror nos ubican frente a una serie de escenarios que para las ciencias humanas y sociales resultan en una serie de exigencias permanentes, precisamente por el carácter transgresor y de alteridad del sufrimiento humano. Es decir que, como academia, deberíamos volcarnos a sistematizar, reconocer y aprender las formas como las comunidades afrontan la violencia, esto es, cómo se organizan, resisten y conviven. La consideración de estos acontecimientos permitiría la superación de las miopes, pobres y falaces mediaciones estatales y académicas establecidas, que como resulta evidente son incapaces de dar cuenta, de manera amplia, de los sentidos, implicaciones y características sociales del sufrimiento humano producido por la guerra.

A partir del método fenomenológico es posible, mediante la comprensión de las estructuras no intencionales de los modos de comunicación e interacción humana, la descripción de algunas estructuras organizativas y dinámicas de cohesión social presentes

en el territorio. Se manifiesta, para el caso específico de ASMUSET, cómo su proceso organizativo se fue configurando a través de los años gracias a un conjunto de entramados que van mostrando, entre otros aspectos, el rol de lo femenino en sus formas organizativas, en las formas de resistencia, en el cuidado y protección; todo eso pese al machismo circundante. Las mencionadas dinámicas femeninas de organización, cuidado y resistencia presentes en esta Asociación, nos permiten comprender los procesos organizativos producidos, lo que ha exigido, entre otros aprendizajes, asumir que toda interacción humana implica relaciones de poder que pueden verse materializadas en las organizaciones mediante los procesos de memoria histórica y en las propias experiencias vividas de la cultura campesina, para quienes la solidaridad es algo más cotidiano que para quienes habitamos la ciudad. Se trabaja, se vive, se siembra y se cosecha con otros.

Todo esto se logra por la superación de la comprensión individualista del sufrimiento y la re-significación cultural y artística, es decir, más allá del talante individual como forma tradicionalmente empleada en el trámite con personas, grupos y comunidades que han sido víctimas. Esto es, mediante los procesos de memoria histórica y a través de los entramados de significación presentes en la comprensión de los múltiples sentidos e implicaciones del sufrimiento, por ejemplo, en lo que respecta al carácter estético, semántico, simbólico, social y comunitario de las circunstancias y de los acontecimientos que han producido y caracterizado los horrores de dicho sufrimiento, incluso asumiendo la imposibilidad de tal comprensión. Podemos citar, respecto al ámbito estético, la ilustración de murales que, en todo caso, transmiten de manera racional e intencionada potentes mensajes que producen una conexión y, a su vez, generan formas materiales y concretas para expresar sentimientos, temores, expectativas, angustias e incertidumbres frente al porvenir. También esto se puede percibir en los informes colectivos que en el marco de la Justicia Especial para la Paz (JEP), deben construir aquellos que se acogen a ella. Tal carácter colectivo y comunitario supera la humana tendencia individualista de contar la historia de acuerdo con las propias necesidades e intereses.

Algunas de las mencionadas búsquedas de sentido ubican a esta investigación frente a la simultánea ambivalencia de la necesidad y la dificultad de la comprensión de lo ocurrido en el marco del

conflicto social y armado en Colombia. Dicha dificultad se concreta, por ejemplo, en la salida negociada al conflicto con las antes denominadas guerrillas; así como en la posibilidad de trascender los horrores del conflicto social y armado, por ejemplo, de cara a considerar las múltiples circunstancias que nos han arrojado, en Occidente, a creer y a asumir el conflicto como principio de realidad. Claramente esto debe trascenderse.

Si quisiéramos hacer explícito lo que estamos anunciando, podríamos, por ejemplo, tomar el trabajo artístico del maestro Jesús Abad Colorado, quien mediante la fotografía ha realizado interesantes procesos de memoria histórica que pueden verificarse en la *Revista Arcadia* (Colombia, 2018). En su trabajo, el artista consigue dar testimonio de los horrores del conflicto social y armado, pues pareciera, para muchos, que lo ocurrido en Colombia sólo es una ficción. Su trabajo se constituye en un potente llamado a la experiencia del conflicto social y armado para todos nosotros y, sobre todo, para tantos hombres y mujeres que parecen arrojados al olvido de nuestra historia, de nuestra memoria y de las formas como habitamos nuestros campos y ciudades. Ello, dicho sea de paso, destaca la necesidad de pensar cómo la civilización occidental actual pareciera estar fundada en un carácter bélico, lo que nos conduce a preguntarnos si acaso tal carácter o consideración del conflicto como principio de realidad, nos arroja en un cara a cara frente a las personas que han sido víctimas, y frente a los diversos actores armados responsables directos de la existencia del conflicto. Esta pregunta también se puede extender a su humanidad negada por el conflicto mismo.

Las responsabilidades históricas concretas se materializan, según cifras del informe "Basta Ya" del Centro Nacional de Memoria Histórica (2016). Dicho trabajo muestra que es el Estado el principal actor y responsable del conflicto armado en el país, pero además hace preguntas de grueso calibre que logran indagar a profundidad, en tanto nos interpelan, sobre la necesidad de ir más allá del conflicto o hacia la solidaridad presente en las comunidades organizadas, en este caso, en torno a las economías sociales solidarias. Tal vez ese sea el trabajo de la academia: trascender la creencia en el conflicto como principio de realidad hacia la solidaridad, ayudarnos a pensar en las mejores formas de la convivencia en la diferencia, en otras formas de organización y cohesión comunitarias para todos como sociedad, es decir, que podamos pensar y ser diferentes y no nos

maten por ello; incluso tendríamos que apostarle como sociedad a la promoción de la diferencia.

Más que registrar las investigaciones tendrían entonces que interpelar. En el citado caso del Centro Nacional de Memoria Histórica, por ejemplo, las interpelaciones adoptan la actitud interrogativa: ¿hasta dónde dejamos los colombianos que llegara el horror? ¿Cuáles son las verdaderas dimensiones de lo que ha pasado? ¿Por qué nos matamos en Colombia durante tantos años? ¿Cuáles han sido las contradicciones de la justicia al afrontar el conflicto armado? ¿Cuál es el rol de la Justicia Especial para la Paz? ¿Cuántos y cuáles han sido los impactos sobre las víctimas? ¿Qué pasó y por qué según los recuerdos de las víctimas? Estos cuestionamientos conllevan aplicaciones materiales concretas en los diversos modos de organización social solidaria de las personas que han sido víctimas, en las diversas formas de sentido y mediante las formas como tales comprensiones se aplican a pesar del sufrimiento entre las personas y comunidades del departamento del Cauca, las cuales se organizan, recuerdan, aman, sueñan, caminan, construyen, resisten y conviven.

3. Conclusiones

La exploración que hemos hecho asume la necesidad de la investigación en el marco del conflicto social y armado, en este caso desde la fenomenología descriptiva. En las ciencias humanas y sociales esto se evidencia en las posibles aplicaciones prácticas que pueden darse a las tensiones e interacciones presentes entre las aproximaciones teóricas que hemos hecho y las experiencias de sufrimiento vividas por quienes han sido víctimas del conflicto social y armado en Colombia, lo cual abre caminos para la difícil comprensión de la condición humana. No obstante, ante nuestra mirada se impone, como investigadores, la necesidad de la descripción y aplicación del método fenomenológico, precisamente fruto de la constante interpelación que adviene de las estrategias de supervivencia que tejen quienes habitan, encubren y se ocultan detrás de todo el horror vivido. Tales tejidos, encubrimientos y ocultamientos adquieren, para los supervivientes, el carácter de estrategias que les permiten continuar con sus vidas a pesar de los horrores.

Estas estrategias confluyen, además, hacia una serie de aplicaciones prácticas que (mediante el entramado propio de la fenomenología de la práctica como forma específica de investigación en ciencias humanas) se enmarcan en la compleja comprensión de lo ocurrido durante el conflicto social, lo que nos permite preguntar cómo el conflicto ha hecho que para las personas que han sido víctimas su condición humana quede puesta en vilo.

Esta investigación asume, pues, que el método fenomenológico se aplica y concreta en los encuadres que le son propios, por lo que la fenomenología se constituye en una mediación que está presente en la incomprensión del sufrimiento de las personas; es decir, que precisamente por las dificultades latentes en dicha comprensión, en esta investigación quedamos arrojados a las orillas de la fenomenología, específicamente mediante la fenomenología de la práctica y la fenomenología descriptiva, lo cual permite ir explorando y profundizando fragmentos de los dolores que el conflicto ha dejado en nuestro país. Estos encuadres operan, por ejemplo, mediante la epojé, constituida esta en enfoque e invitación a la apertura, al asombro, pero también a la concreción, y que en lo estrictamente metodológico permite una aproximación a la difícil comprensión de lo ocurrido en el Departamento del Cauca.

Estos entramados pueden verse a través de la propuesta de la fenomenología de la práctica, que en la versión de Max Van Manen se constituyen en una forma de investigación en ciencias humanas que nos permite indagar acerca de la condición humana como su objeto de estudio. Resulta necesario, además, señalar que la fenomenología de la práctica brinda a este trabajo un camino abierto que valdría la pena transitar, entre otros aspectos, porque recuerda una serie de circunstancias fundamentales que desafortunada y progresivamente en la historia del pensamiento occidental, cayeron en el olvido tanto en la historia como en la forma en que investigamos en ciencias humanas, sobre todo tras el ascenso e imposición del positivismo como forma estructurada y privilegiada de investigar.

Bibliografía

Aranguren, J. P. (2010). *Efectividad del daño y desdibujamiento del sujeto*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Barrero, E. (2011). *Estética de lo atroz*. Bogotá: Cátedra Libre Martín Baró.

Castillejo, A. (2016). *Poética de lo otro. Hacia una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Di Pierro González, E. (2019). Apuntes para una fenomenología del dolor y el sufrimiento. *Revista del Centro de Investigación de la Universidad de La Salle*, 18.

Duarte, Carlos. (2015). *Desencuentros territoriales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

El Espectador. (Domingo de Abril de 2019). Un país sin posconflicto. *El Espectador*, pp. 4-8.

Malagón, E. B. (2012). *Fundamentos del Trabajo Social*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Mèlich, J. C. (2014). *Lógica de la crueldad*. Barcelona: Herder.

Molano, A. (2016). *A lomo de mula*. Bogotá: El Espectador.

_____. (2017a). *De río a río. Vistazo a los territorios negros*. Bogotá: Aguilar.

_____. (2017b). *Los años de tropel*. Bogotá: Penguin Random House.

_____. (2017c). *Rebusque mayor*. Bogotá: Penguin Random House.

_____ . (2017d). *Trochas y fusiles*. Bogotá: Penguin Random House.

Muñoz & Lozano. (2018). *Desarraigos, saqueos y resistencias*. Bogotá: Universidad San Buenaventura y Fundación Universitaria de Popayán.

Sandoval-Robayo, M. L. (2014). Investigación sociológica y conflicto armado en Colombia. *Revista colombiana de sociología*, pp. 99-120.

Sassen, S. (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Buenos Aires: Katz.

Van Manen, M. (2016). *Fenomenología de la práctica*. Popayán: Universidad del Cauca.

Acerca de los autores

Bernardo Cortés Márquez. Maestro en Filosofía y candidato a Doctor por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha presentado ponencias, impartido conferencias y ofrecido cursos sobre filosofía y teología política en México, Colombia, Argentina y España. Cercano a la filosofía de la liberación, investiga y publica cuestiones en torno a la idea del mesianismo como paradigma político y al problema del liderazgo político desde la filosofía, entre otros. Miembro del Instituto Nacional de Formación Política de Morena, México.

Correo electrónico: bernardocortesmarquez@gmail.com.

Orcid: 0000-0002-7341-6512

David Antonio Pérez Nava. Egresado de la Licenciatura en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha presentado ponencias, impartido conferencias y ofrecido cursos sobre filosofía, historia y política en México, Perú y Venezuela. Cercano a la filosofía de la liberación, hoy realiza investigaciones en torno a la lógica de lo político y a la especificidad de la revolución como fenómeno histórico-político. Miembro del Instituto Nacional de Formación Política de Morena, México.

Correo electrónico: d.apn@hotmail.com.

Orcid: 0000-0002-7842-1206

Anabel Muñoz Trejo. Licenciada en Ciencias Políticas y Administración Pública por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestra y doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la misma institución. Ponente en distintos congresos nacionales e internacionales. Colaboró como tallerista en el 17, Instituto de Estudios Críticos y en el Instituto Nacional Electoral. Profesora asistente en la FCPYS-UNAM así como profesora titular en el Instituto Marillac y en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Ha publicado diversos artículos científicos en espacios

de discusión de la Universidad de Guadalajara, la Universidad Autónoma de Yucatán y la UNAM.

Orcid: 0000-0001-5124-8602

Omar Alejandro Gómez Carbajal. Arquitecto y maestro en Urbanismo por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente candidato a Doctor en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Cuenta con estudios en Etnología por parte de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesor de los componentes de Proyectos, Diseño Urbano Ambiental e Investigación en la Facultad de Arquitectura de la UNAM. Sus líneas de investigación han sido la producción social del hábitat, el diseño participativo, la planeación estratégica comunitaria, filosofía de la liberación y crítica a la economía política desde la producción social del espacio, así como métodos de la investigación social aplicada al diagnóstico urbano y proyecto arquitectónico. Su experiencia profesional se ha enfocado al desarrollo de proyectos de equipamientos comunitarios, vivienda social y mejoramiento de espacios públicos en barrios y unidades habitacionales. Desde 2010 ha colaborado en grupos de investigación de corte inter y multidisciplinario como: el grupo y línea de investigación Arquitectura, Diseño, Complejidad y Participación FU-UNAM y el Programa Universitario de Estudios Sobre la Ciudad (PUEC-UNAM), el Laboratorio de Vivienda FA-UNAM. Es miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL).

Correo electrónico: omargomezcafa@gmail.com.

Orcid: 0000-0002-0457-8876

Luis Rubén Díaz Cepeda. Doctor en Humanidades, rama de Filosofía Moral y Política, por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Ha sido profesor visitante en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Texas, en El Paso, en las cátedras de Ética (primavera 2014) y de Pensamiento Latinoamericano (otoño 2017). Es miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL), la American Philosophical Association (APA) y la Society for Mexican American Philosophy (SMAP). Su trabajo tiene una naturaleza transdisciplinaria al combinar sociología y filosofía para el desarrollo de investigaciones en las áreas de filosofía política,

ética, teoría crítica y filosofía latinoamericana en relación con los movimientos sociales y políticos. Actualmente se desempeña como profesor-investigador de tiempo completo en el Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Cuenta con varias publicaciones nacionales e internacionales. Su primer libro, *Latin American Philosophy and Social Movements: from Ciudad Juárez to Ayotzinapa*, será publicado en los Estados Unidos por Lexington Books en el 2020.

Correo electrónico: ruben.diaz@uacj.mx.
Orcid: 0000-0002-2017-3019

Angélica Álvarez Marín. Magíster en Educación Ambiental y Desarrollo Sostenible, Universidad Santiago de Cali, especialista en gestión y auditoría en salud y en evaluación de la educación a distancia en entornos virtuales. Instrumentadora quirúrgica. Profesional Universitario Secretaría de Salud de la Gobernación del Valle del Cauca.

Correo electrónico: lica24@hotmail.com.
Orcid: 0000-0002-7778-2042

Claudia Lorena Burbano García. Psicóloga de la Universidad Cooperativa de Colombia. Magíster en Educación de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Candidata a doctora en Educación de la Universidad San Buenaventura (Cali, Colombia). Es docente investigadora y líder del grupo de investigación Cognoser del programa de Psicología, de la Fundación Universitaria de Popayán. Publicaciones recientes: "La formación política: una herramienta para la construcción de paz en contextos educativos", "Hacia la construcción de una propuesta de formación política dirigida a mujeres, nacida desde la lucha". Sus líneas de investigación: psicología social comunitaria, psicología política, estudios del desarrollo humano y social, educación política.

Correo electrónico: claudia.burbano@docente.fup.edu.co.
Orcid: 0000-0001-9872-8937

Jessica Vanessa Sandoval Acevedo. Psicóloga, investigadora del grupo de investigación Cognoser del programa de Psicología de la

Fundación Universitaria de Popayán. Sus líneas de investigación se asocian con psicología social comunitaria, desarrollo humano y social, salud mental, entre otros.

Correo electrónico: joven.investigador.psicología@fup.edu.co.
Orcid: 0000-0003-2827-2860

Mabel Concepción Valencia Mosquera. Psicóloga por la Universidad de Antioquia, especialista en teorías, técnicas y métodos de investigación social, Universidad de Cartagena. Magíster en género por la Universidad Nacional de Colombia. Docente investigadora y miembro del grupo de investigación Cognoser del programa de Psicología de Fundación Universitaria de Popayán. Sus líneas de investigación giran en torno al tema de género, psicología social comunitaria, desarrollo humano y social, niñez y juventud.

Correo electrónico: mabel.valencia@docente.fup.edu.co.
Orcid: 0000-0001-8045-3349

Willian Fredy Palta Velasco. Investigador Junior reconocido por Colciencias. Doctor en educación con énfasis en mediación pedagógica en la Universidad de la Salle, Costa Rica. Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle. Especialista en Derechos Humanos con énfasis en currículo y licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium. Reconocido por el Ministerio de Educación Nacional como el mejor docente de ética. Responsable académico del Seminario de Educación Superior de la UNAM en la sede Unicatólica-Cali. Docente adscrito al Centro Interdisciplinario de Estudios Humanísticos (CIDEH) de la Universidad de San Buenaventura, Cali. Directivo-docente en la Institución Educativa Absalón Torres Camacho del municipio de Florida, Valle del Cauca.

Orcid: 0000-0003-1888-0416

Sandra Patricia Carvajal Méndez. Magister en Educación y Desarrollo Humano, de la Universidad San Buenaventura -Cali. Especialista en Derechos Humanos con énfasis en currículo por la Fundación Universitaria católica Lumen Gentium-Cali. Psicóloga de la Universidad Cooperativa de Colombia. Estudios en Educación Superior en el Programa Universitario de Estudios en Educación

Superior (PUEES-UNAM). Estudios sobre movimientos estudiantiles en la Universidad Nacional Autónoma de México. Docente Escuela Integral Indígena adscrita a la Institución Educativa de Santa Librada-Cali.

Orcid: 0000-0001-6674-6719

Julio Herberth Montaña Gruezo. Licenciado en Biología y Química, abogado, magister en Desarrollo Comunitario y Educación Popular, así como en Derecho Penal y Justicia Transicional. Candidato a Doctor en Educación por la Universidad San Buenaventura, Cali. Coordinador Académico de la Institución Educativa Escipión Jaramillo.

Correo electrónico: juliohm2012@gmail.com.

Orcid: 0000-0002-9725-1740

Alexander Luna Nieto. Docente–Investigador del Programa Académico de Trabajo Social de la Fundación Universitaria de Popayán. Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle y magister en Ciencias Humanas por la Universidad del Cauca. Estudiante de Doctorado en Ciencias Humanas en la Universidad del Cauca.

Correo electrónico: alexander.luna@docentefup.edu.co.

Orcid: 0000-0002-9297-8043

Pares evaluadores

Jorge Eduardo Moncayo

Investigador Asociado (I)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6458-4162>

Universidad Antonio Nariño

Marco Alexis Salcedo

Investigador Asociado (I)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0444-703X>

Universidad Nacional de Colombia. Sede Palmira

Viviana Taylor Orozco

Investigador Asociado (I)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5369-3942>

Fundación Universitaria María Cano. Sede Cali

Alexander López Orozco

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0068-6252>

Universidad de San Buenaventura

Julián Andrés Zapata Cortés

Investigador Asociado (I)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8888-1521>

Instituto de Química, Facultad de Ciencias Exactas y Naturales,
Universidad de Antioquia

Marco Antonio Chaves García

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7226-4767>

Fundación Universitaria María Cano - Sede Medellín

Carolina Sandoval Cuellar

Investigador Senior (IS)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1576-4380>

Universidad de Boyacá

Kevin Alexis García

Investigador Asociado (I)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8412-9156>

Universidad del Valle

Clara Viviana Banguero Camacho

Investigador Junior (IJ)

Orcid: <https://Orcid.org/0000-0002-4518-6799>

Universidad Libre

Ricardo Tapía

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2750-1828>

Evaluador Internacional

Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México y Coordinador Editorial de el Colegio de Morelos, México.

Clara Mercedes Blanco Ospina

Orcid: <https://Orcid.org/0000-0002-8640-8175>

Unicatónica

Margareth Mejía Genez

Orcid: <https://Orcid.org/0000-0002-5142-5813>

Instituto de Educación Digital del Estado de Puebla

Jean Jader Orejarena

Orcid: <https://Orcid.org/0000-0003-0401-3143>

Universidad Autónoma de Puebla, México

**Distribución y Comercialización /
Distribution and Marketing**

Universidad Santiago de Cali
Publicaciones / Editorial USC

Bloque 7 - Piso 5

Calle 5 No. 62 - 00

Tel: (57+) (2+) 518 3000

Ext. 323 - 324 - 414

✉ editor@usc.edu.co

✉ publica@usc.edu.co

Cali, Valle del Cauca

Colombia

Diseño y diagramación

Jeimy Daniela Patiño Mejía

Universidad Santiago de Cali

Tel. 373 45 49 - Ext. 9131

Cel. 313 721 81 87

Este libro fue diagramado utilizando la fuente tipográfica Roboto bold para títulos en 15 puntos, Roboto light en 11 puntos para el cuerpo del texto. Se terminó de imprimir en julio en los talleres de SAMAVA EDICIONES - POPAYÁN COLOMBIA E.U.

Santiago de Cali 2020. Fue publicado por la Facultad de Comunicación y Publicidad de la Universidad Santiago de Cali y Fundación Universitaria de Popayán.