

Dora Elvira García-González
Editora

Enfoques contemporáneos para los estudios de **PAZ**



CONACYT
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación,
la Ciencia y la Cultura

Cátedra UNESCO de Ética
Cátedra de Paz y Derechos Humanos
Instituto Tecnológico y de Estudios
Superiores de Monterrey, México



MÉXICO

Enfoques contemporáneos para los estudios de paz

Enfoques contemporáneos para los estudios de paz

Dora Elvira García-González
(Editora)



Enfoques contemporáneos para los estudios de paz



Primera edición en español:

Abril 2018

ISBN:

978-607-97282-5-0

Editor

Dora Elvira García-González

Corrección

Nicolás Mutchinick y Mario L. Cholula

Resolución Creativa de Conflictos RECRECOM

SC (17 Sur 503. Col. Barrio San Sebastián.

Puebla, Pue. CP. 72090)

Esta obra fue posible gracias al financiamiento del Fondo Sectorial de Investigación para la Educación SEP-CONACYT, a partir de la Convocatoria de Investigación Científica Básica 2015, con el Proyecto 252432 denominado “Pensar la paz como ideal moral desde la tradición filosófica: responsabilidad para la acción”.

Esta publicación puede ser reproducida en todo o en parte bajo licencia Creative Commons, bajo la condición de citar la fuente original, sin fines de comercialización y para la producción de obras derivadas.



Impreso y hecho en México /

Printed and bound in Mexico

Introducción

Apuntalar la paz como valor ético fundamental y altura del pensamiento

Dora Elvira García-González

*Sólo una 'cultura
del corazón' arbitrará
'medios limpios de
acuerdo' que eliminen la
violencia.*

— Walter Benjamin

*Que la guerra siga siendo
la última ratio, la vieja
continuación de la política por
medio de la violencia en asuntos
exteriores de los países
subdesarrollados, no es argumento
contra la afirmación de que ha
quedado anticuada...*

— Hannah Arendt

*La ética ha de
estar a la altura de lo que
nos acontece.*

— Gilles Deleuze

Apuntalar la paz implica una tarea doble, pues a la par de sostener la posibilidad de la paz como un valor ético cardinal fundante frente a una multiplicidad de nuevas formas de guerra, y una extrema virilidad de la violencia que amenazan con desplomar la convivencia humana, exige a su vez renovar continuamente el sitio desde donde nos movemos para pensar

dicha paz. Es decir, como si los estudios de paz —pensando en los componentes de un barco— tuvieran que fusionar la parte que se sumerge en el estudio del mundo de la violencia con la intención de mantener a flote la esperanza de la paz.¹

Actualmente, las situaciones de violencia imperantes en el mundo se manifiestan de maneras bastante generalizadas, rompiendo el tejido humano de distintas comunidades. Sin embargo, en algunos escenarios se agudiza su presencia, como nos lo muestran ciertos contextos en los que aparecen protagonistas y grupos focalizados, contra quienes se ensañan las amenazas y las operaciones violentas: las mujeres, los migrantes y los grupos marginados económicamente. Todos ellos son emplazados, forzados y sometidos por regímenes de terror, de guerra o de pobreza y sufren esos amagos que despliegan las ‘nuevas guerras’² en el mundo. Estos fenómenos bélicos —a diferencia de guerras anteriores, en las que había dos frentes claramente reconocibles como opuestos— ahora los padecen los ciudadanos excluidos al interior de un país, y los miles de desplazados sin una organización política que los acoja o los proteja.

¹ De acuerdo con la Real Academia Española algunos de los sentidos de puntal, tienen que ver con: Madero hincado en firme para sostener la pared que está desplomada o el edificio o parte de él que amenaza ruina; Apoyo o fundamento; Altura de la nave desde su plan hasta la cubierta principal o superior. Véase <http://dle.rae.es/srv/fetch?id=UfOYYNq>

² Mary Kaldor en su libro ya clásico *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*, señala que las llama nuevas porque en ellas se desarrolla un nuevo tipo de violencia organizada (sobre todo alude al inicio en los años ochenta y noventa) y esta forma de violencia es propia de la era de la globalización. “Utilizo el término ‘nueva’ para distinguir estas guerras de las percepciones más comunes sobre la guerra procedentes de una época anterior [...] El término guerra lo empleo para subrayar el carácter político de este nuevo tipo de violencia, pese a que, [...] las nuevas guerras implican un desdibujamiento de las distinciones entre guerra (normalmente definida como la violencia por motivos políticos entre Estados o grupos políticos organizados), crimen organizado (la violencia por motivos particulares, en general el beneficio económico, ejercida por grupos organizados privados) y las violaciones a gran escala de los derechos humanos (la violencia contra personas individuales ejercida por Estados o grupos organizados políticamente)”, Mary Kaldor, *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global* (Barcelona: Kriterion Tusquets Editores, 2001), 15 y 16.

Además de todas estas evidencias innegables en los diferentes perfiles de violencia, los abundantes escenarios de precariedad constituyen también expresiones violentas y carne de cañón de esas guerras de nueva factura. Sabemos que los marcos en los que las sociedades contemporáneas se encuentran situadas se ciñen, de manera casi indefectible, al sistema del capital: sistema productor de explotaciones y violencias múltiples que se patentizan en perfiles comerciales. Estos trafican con lo más valioso, con la integridad de las personas que son vendidas, usadas y mercantilizadas, en situaciones cada vez más presentes como el de la trata de personas.³ Todas estas acciones constituyen una realidad de violencias múltiples y heterogéneas cuyos matices varían, pero hay elementos que son constantes y comunes. La amenaza que sufren las personas a su dignidad, así como los impedimentos que paralizan la realización de la libertad y la construcción de las propias identidades establecen hoy realidades que tienen una presencia constante. Estas violencias no materiales sumadas a las que sí son materiales (como las que no nos permiten sobrevivir porque limitan la alimentación, o al acceso a una vivienda, al vestido, a la salud, a la educación) cancelan la posibilidad de que las personas puedan habitar el mundo de manera humana.

La investigación sobre la paz incide en el hecho de que ésta, además de ser un imperativo de racionalidad, es asimismo una exigencia de carácter moral. Los conflictos y confrontaciones deben solucionarse de manera pacífica, asumiendo y comprendiendo que situaciones de pobreza, hambre y miseria constituyen el caldo de cultivo de la violencia, por el daño que generan a la dignidad de las personas. Sólo a través de la comprensión y del análisis que encontramos en estos estudios teóricos es que podrán superarse los desafíos; un primer paso para lograrlo radica en conocer los valores que sustenta la paz. Es fundamental que advirtamos dichos valores de la paz para poder evaluar las situaciones humanas y los procesos en los que

³ Dora Elvira García-González, “Perversas formas de exclusión: la trata de personas como una nueva forma de esclavitud”, en Dora Elvira García-González, *Dignidad y exclusión* (México: Porrúa/UNESCO/Tecnológico de Monterrey, 2010), 67-100.

se presentan los entornos que conducen a su logro. Esto último implica una renovación en los enfoques teóricos desde donde se piensa y se busca construir la paz.

Las ‘nuevas guerras’ plantean todas estas dificultades en sus expresiones de violencia, matizando lo que anteriormente se pensaba que era la guerra —como señala Kaldor—. Las viejas guerras se conformaron entre el siglo XV y el XVIII, nos son bastante lejanas, sobre todo si las comparamos con las maneras como aparecen ahora en los escenarios del mundo y muy concretamente en los contextos de un país como México. Las rebeliones y las guerrillas solían calificarse como “guerras irregulares” y no se les consideraba como guerras propiamente dichas, sino que más bien se les adjetivaba como levantamientos, insurgencias o conflictos de baja intensidad.

Ciertamente, los políticos siguen teniendo en mente la violencia en un marco de seguridad,⁴ y es por ello que actúan ante sus diversas expresiones como si se tratara de una guerra explícita. Ejemplo claro de lo anterior es la actuación de los gobiernos mexicanos desde 2006, que atacaron con el ejército a grupos delincuenciales o a levantamientos de civiles con la intención de doblegar a dichos grupos. El ánimo que impulsaba estas acciones era seguir la voluntad de un Estado que quería mostrar que mandaba, mediando casi de manera única sus intereses. Estas acciones son las que Clausewitz definía como guerra⁵ y cuya apropiación era hecha por el Estado; por ello es que, a partir de este modelo, las reivindicaciones de ciertas causas justas por parte de agentes no estatales, resulta ilegítima. En este escenario, el Estado continúa teniendo una fuerza concentrada, pero las cosas cambian cuando su centralidad se disloca, dando lugar con ello a otras acciones bélicas de formas igualmente violentas.

Las ‘nuevas guerras’ surgen en contextos de enorme erosión del Estado y de su autonomía, así como del desdibujamiento de su existencia, aunado al debilitamiento del monopolio de la violencia legítima. En ese sentido, tales guerras forman parte de

⁴ Kaldor, *Las nuevas guerras...*, 31.

⁵ Clausewitz, *De la Guerra* (Madrid: Ediciones del Ministerio de Defensa de España, 1999), cap. 1.

un proceso similar a aquellos por los que evolucionaron los Estados modernos: su asentamiento estuvo siempre vinculado a la guerra, logradas gracias al incremento en la fiscalidad, a los préstamos y la supresión del desperdicio resultante del crimen, corrupción e ineficacia, de la regularización de las fuerzas armadas y de la policía, de la eliminación de ejércitos privados y las movilizaciones del apoyo popular para recaudar dinero y reclutar personas. Como puede apreciarse, la guerra era un conjunto de acciones de competencia casi exclusiva del Estado que mostró su carácter destructivo contra otros Estados y con ello protegerse a sí mismos. Además, esas nuevas guerras surgieron con la caída de la economía y ante la expansión de los delitos, la corrupción y la ineficacia. Con todo esto, la violencia se fue privatizando por la aparición de grupos paramilitares, y causando el decaimiento de la legitimidad política.⁶ “La barbarie de la guerra entre Estados puede acabar siendo una cosa del pasado”,⁷ sin embargo, “en su lugar surge un nuevo tipo de violencia organizada que está más extendida pero que es, tal vez, menos extrema”.⁸ Ciertamente, la violencia ha demostrado estar lejos de ser menos extrema, según los ejemplos vividos en los últimos tiempos. Las ‘nuevas guerras’ prevalecen en el mundo y “constituyen una condición social depredadora”.⁹ Así, aunque es factible controlar a individuos y grupos de individuos concretos, “es muy difícil controlar la condición social, tanto en el espacio como en el tiempo”,¹⁰ y por ello es tan complicado erradicar las violencias que se han generado en estos marcos de las ‘nuevas guerras’. De ahí que sea tan necesario recalar con las reflexiones sobre la construcción de paz para poder buscar cauces y caminos de resolución de esas formas de violencia hincadas en las ‘nuevas guerras’. Esto significa que hemos de construir inéditas maneras de paz o paces. Ése es el desafío.

La preocupación por estudiar la paz ante el maremágnum de tratados sobre violencia va reforzándose poco a poco al

⁶ Cfr. Kaldor, *Las nuevas guerras...*, 20.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, 139.

¹⁰ *Ibid.*

recuperar, retomar y repensar los constructos teóricos de pensadores y filósofos que, a lo largo de la historia, han hecho esfuerzos por pensar la paz. Con ellos caminamos; desde muchas de sus reflexiones abrevamos nuestros propósitos teóricos y andamiajes aplicados a la realidad sobre la que hemos de dar cuenta, en la que buscamos vivir de manera pacífica. Autores críticos de la violencia como Cicerón, Erasmo de Rotterdam, Moro, Luis Vives, Abate de San Pierre, Vico, Gracián, Rousseau, Kant, Thoreau, Bloch, Husserl, Gandhi, Arendt, Weil o Ricoeur, entre muchos otros, nos ayudan a construir teorías de la paz que apuntalan las prácticas deseables para una humanidad que pretende más que sobrevivir, vivir una vida plena, éticamente hablando. Esto supone situaciones pacíficas en las que las sociedades se apoyan mutuamente y permiten conformarse como libres, morales y justas.

La importancia de la paz sigue siendo evidente: por sus efectos sobre la vida humana y para el desarrollo de las personas; la paz no es inmovilidad, no tiene que ver con la inactividad o una condición estática porque construirla implica un gran esfuerzo de acción y de dinamismo. Comprometerse con la acción para obtener la paz es una meta que ofrece individual y grupalmente una fuerza para responder y superar los conflictos; tal acción se orienta por ideales morales que pretenden mejores situaciones para todos. Esto es esencial para edificar la paz dado que los conflictos no resueltos o mal resueltos se convierten — como la historia se ha encargado de demostrar— en formas de violencia, lo que se aprecia tan claramente cuando estudiamos y abordamos reflexivamente temáticas sobre las guerras.

Así entonces, ante los abrumadores panoramas contemporáneos en los que la humanidad vive estas nóveles modalidades de violencia y guerras, no podemos dejar de lado las reflexiones sobre la paz. Los estudios de paz, desde sus orígenes a mediados del siglo pasado hasta nuestros días y en sus variadas etapas, no han descansado al buscar implementaciones reales de vidas sin acciones bélicas y violentas. Por ello, continuar pensando en nuevos enfoques para los estudios de paz sigue siendo un tema obligado y una exigencia no sólo de la academia —desde sus aportaciones y con las acciones realizadas a partir de sus entramados teóricos y desde sus propuestas prácticas y aplicadas—,

sino sobre sus implicaciones en las acciones humanas en la sociedad y en los constructos políticos. Desde ahí podemos continuar construyendo y pensando en los nuevos enfoques para los estudios de paz, según las realidades complejas que han ido apareciendo en los tiempos recientes.

Mediante prácticas aprendidas y muchas otras por realizar e innovar, es que tenemos que desplazarnos hacia adelante en la senda que mire prospectivas de paz. El propósito de lograr la paz conlleva un compromiso que sustenta las acciones necesarias ante los retos que afrontan las sociedades actuales; dichos compromisos impulsan el conocimiento de las bases teóricas del desarrollo de la paz y sus principios fundamentales. Comprender y articular esos principios constituye la base para dar los siguientes pasos en este propósito —desde lo individual hacia lo comunitario, a lo social, de lo nacional a lo cosmopolita y hacia lo humano— siempre mediado por los procesos de educación. Dichos procesos se enraízan en las investigaciones de filósofos, sociólogos, antropólogos y/o pedagogos, quienes conjuntamente con los hacedores, con los activistas de paz y con los educadores, de manera constante, han realizado proyectos para colaborar y favorecer el desarrollo de una cultura de paz sostenible. A través de sus ideas, escritos y acciones es que se han creado e impulsado nuevas dimensiones en torno a las reflexiones sobre la paz y las filosofías de la paz, haciéndolas al mismo tiempo útiles, prácticas y aplicables.

Los campos de acción de estas teorías de la paz tienen sus límites en los confines humanos, de modo que se aplica a las esferas políticas, culturales, en el área de la educación y, en general, en todas las áreas humanas en las que hace presencia la violencia. Pensar en construir proyectos de *noviolencia*¹¹ da

¹¹ Aldo Capitini “pretendía que la semántica del concepto no fuese tan dependiente del término fuerte ‘violencia’ [...] resaltar la importancia de que la noviolencia se identificara con una concepción humanista, espiritual y abierta de las relaciones humanas conflictivas”. Mientras la terminología, las tipologías y las herramientas de análisis continúan asociándose al paradigma de la violencia y a las epistemologías que están a su base, difícilmente las nuevas categorías, las metodologías, y epistemologías de los Estudios de Paz adquirirán relevancia. Se trata con la noviolencia de preservar la vida con dignidad y en tanto tarea de *humanizar* a la humanidad”. En Mario López,

respuestas inexcusables a las violencias estructurales y culturales, proveyendo asimismo paces estructurales y culturales que se articulan con las preocupaciones ético-políticas. Estas paces resultan de una mezcla de creencias y valores éticos que erigen apuntalamientos en la política y, por ende, tienen implicaciones para todos los ciudadanos, pues esos valores cohesionan a las sociedades en vistas de lo bueno, comunal y compartido. Esas derivas prácticas de los constructos pacíficos necesitan el concurso activo de la multiplicidad de ciudadanos, quienes apuestan desde sus mecanismos valorales, en aras de un bien o de un ideal felicitarario motivado fundamentalmente por la justicia. Estos recursos ambicionan la paz mediante una cohesión ciudadana establecida a través de los valores, que fungen como ideales regulativos.

Las reflexiones y estudios que han privilegiado la guerra sobre la paz lo han hecho no porque sea preferible en sí, sino porque la violencia bélica y las situaciones violentas parecen amenazarnos de manera más directa de lo que nos afectan indirectamente las hipótesis y las acciones de una paz consolidada. El relevo del pensamiento bélico es una reivindicación valiosa que habrá de realizarse por medio de planteamientos de carácter ético que conduzcan a la paz al primer plano, entendiéndola — como apuntábamos arriba— como un valor fundante que sostiene a otros valores éticos y de carácter social. De ahí que, si la razón práctico-moral expresa en nosotros su veto irrevocable que sanciona que *no debe haber guerra*, ésta es una cuestión que ha de resolverse en el ámbito práctico,¹² en tanto se asienta en las acciones éticas. Si los valores enviciados y pervertidos por violentos son los que han prevalecido, entonces debemos recuperar aquellos valores que se conjuntan en el seno de la paz, intentando trastocar la preeminencia que se ha dado a la guerra y a sus teorías, transfiriéndola a los estudios de paz; sabiendo que estamos obligados a pensar la paz como orden de vida, aunque

Enciclopedia de paz y conflictos (Granada: Universidad de Granada/Eirene, 2004), 783.

¹² Vicent Martínez Guzmán, *Filosofía para hacer las paces* (Barcelona: Icaria, 2001), 221.

sea más complicado que construir la guerra como estado de muerte.

Sin dejar de lado todos los problemas existentes que nos exigen ser críticos, sin embargo, parece que son tiempos de superar las herencias de los pesimismos antropológicos de corte hobbesiano, cuyas tesis sobre la innatez de la violencia en las personas y en el estado natural son concebidas como supuestos absolutos.¹³ La trascendencia de estas apuestas teórico-prácticas pueden permitir construir situaciones de paz consolidada y sostenible a partir de recursos edificantes y humanizantes que han de ser insertados en los constructos sociales y culturales.

La defensa de la idea de paz aspira a una paz transcultural y universalizable¹⁴ dado que se sustenta en valores éticos que son deseables para todos. Entre tanto, es preciso apuntar que los valores no son absolutos, pero sí universalizables, de modo que la paz es un valor deseable por sí mismo y por las consecuencias que existen al obtenerlo, y que se vinculan con la defensa de lo humano. La relevancia es aquí comprender que la paz significa defensa de la dignidad de las personas, por ello es un valor ético

¹³ Ciertamente las teorías políticas privilegian la paz y estudian los estados de guerra por ser hechos que de algún modo buscan superar esa violencia y buscan alcanzar la paz. Lo que pretendo insistir es el hecho de que la lógica de la violencia ha proliferado y ha dado lugar a culturas centradas en la violencia que no pretenden vislumbrar cambios para el alcance de la paz, por considerarla como un sueño o como una utopía, en un sentido negativo. Por ello, plantear los estudios de paz como una cuestión ética tiene que ver con las pretensiones de que sea deseable, como ideal regulativo, como ideal moral y en tanto a la posibilidad de pensar un mundo mejor. Sin embargo, históricamente ha habido respuestas en torno a la inevitabilidad de la guerra que se han aglutinado en dos grandes grupos: los apologistas y los pacifistas. Entre los primeros encontramos los defensores de la Teoría de la guerra justa (Escuela de Salamanca) y los defensores de la Teoría legalista de la guerra (postura de la ONU).

¹⁴ Sostener esta universalidad y la transculturalidad no significa que se absoluticen los valores ni que se conviertan en hegemónicos. Tal universalidad de los valores éticos implica la pluralidad de esos valores, pero no puede renunciar a la pretensión de universalidad. No se trata de establecer única y absolutamente un conjunto de valores a los cuales es preciso plegarse, pero sí es preciso reconocer que los valores éticos pretenden lo deseable para cualquier ser humano. Es entonces una exigencia moral como exigencia moral para el desarrollo personal como para una adecuada comprensión de la perspectiva institucional.

entre otros que se vinculan con este valor. Se defiende su pertinencia como valor ético y no como preferencia individual, por ello hablar de la transculturalidad de la paz y su universalidad pretende la humanización, no el dominio ni la explotación. Buscar la paz no ha de significar ni hegemonía ni ideologización —que tanto daño han hecho al mundo—, ya que con ello se estaría manipulando y traicionando su sentido, su significado y sus anhelos.

La manera de comprender los valores de la paz y de superar los conflictos que emanan del enfrentamiento de la diversidad entre esos valores tiene que resolverse con las formas del diálogo. Así, se busca ir más allá de un concepto de paz condicionado por la cultura, y desde ahí es que el punto de vista ético da una pequeña luz potente sobre los conflictos. Lo valioso de la paz tiene que ver con el alcance del entendimiento de lo que es esa paz; inicia por la vía del consenso, aunque sea temporal y parcial y en torno a valores e intereses sociales. La paz valora la resolución de conflictos, los acuerdos y vislumbra una finalidad común y esto no significa un acuerdo universal que cancela las diferencias entre personas y culturas, sino un acuerdo que permite las diferencias en pos de lograr la paz.

La axiología de la paz observa y escruta los ideales como son la libertad, la justicia, la equidad, la concordia y la solidaridad, entre otros, todos ellos valores relevantes para los seres humanos y las culturas, porque mediante su logro se construye el valor de dicha paz. De ahí que, los estudios para la paz no deban buscar empeños absolutos, sino que aspiran a generar valores y orientaciones axiológicas que sean efectivas para transformar y obtener la resolución y la gestión de los conflictos y la búsqueda de la paz en situaciones concretas. Ésta es la tarea y el reto que se lleva a cabo y en constante construcción por muchos estudiosos de la paz en el mundo. El diálogo es —en todo caso— el medio por el que podremos lograr esos acuerdos de lo que es la paz ubicada desde diferentes culturas. Tal diálogo sustenta en la intersubjetividad una objetividad como resultado de un proceso dialéctico que ajusta lo perceptible, lo previsible y lo deseable.

Las orientaciones específicas de las personas y de las culturas se encuentran en constante variación, mutando según las exigencias culturales, históricas y sociales, políticas, y económicas

de cada sociedad. Así, los valores son más relevantes que los datos y las teorías¹⁵ debido a que son las entidades que nos orientan con miras al futuro; prevalecen y propician que construyamos la realidad con los mismos ingredientes, pero de otro modo, deseable para el ser humano.¹⁶ Estas propuestas se sitúan en lo que sería el mundo que deseamos y que nos gustaría tener. Los valores presentes en la paz añaden una apertura hacia el futuro, impactando sobre cómo queremos que sea ese futuro y hacia dónde debemos orientarnos. El concepto de paz en la historia se ha producido generalmente de forma no científica, por ello parte de la relevancia que tienen los estudios para la paz es que buscan sustentar teóricamente desde perspectivas razonables y racionales y mediante premisas y argumentos que buscan comprender y construir lo que es la paz, sin caer en la manipulación ni los condicionamientos o intereses bastardos. Aun cuando la paz tiene una realidad bastante ambigua y relativa sobre la cual se puede tomar cualquier postura, se la desea por valiosa y su valor es ínsito al ser humano, independientemente de los tiempos que corran y los espacios en los que se viva de manera diversa. Así,

las investigaciones para la paz tienen como objetivo fundamental la producción de un conocimiento científico independiente de las creencias del investigador y de las circunstancias que habían estimulado su pensamiento. *Los estudios para la paz* deberían ser universales en su metodología y debido a la existencia de un problema en su método, la respuesta debería ser independiente del espacio y del tiempo.¹⁷

¹⁵ Para Galtung los valores tienen un “papel esencial, si no único”, los valores dividen el mundo entre lo deseado y lo rechazado. Por ello es que los valores de paz buscan lo deseado. Los valores se vinculan con los datos, que son los que nos mantienen en la realidad como lo percibido y las teorías que explican esa realidad y previenen. Johan Galtung, *Paz por medios pacíficos, paz y conflicto, desarrollo y civilización* (Bilbao, Bakeaz: Guernika Gogoratuz, 2003), 33ss.

¹⁶ Como lo apuntábamos antes, por ser un valor ético.

¹⁷ Johan Galtung, “Storia dell’idea di pace” (Torino, Satyagraha, en Francisco Jiménez, *Racionalidad pacífica. Una introducción a los estudios para la paz*. Ed. Dykinson, Madrid, 2011), 96.

Cierto, la respuesta tendría que ser, independientemente del espacio y del tiempo, sin embargo, indefectiblemente ésta se ubica en ese espacio y tiempo de manera diversa, múltiple y plural, por ello es que debe hablarse más que de paz, de paces. Además, la realización de la paz y su pesquisa en tanto valor, entra en la perspectiva de la paz positiva que pasa por la paz negativa para la defensa y potenciación de la vida, hasta la transformación no violenta de los conflictos.

Han sido —y son— muy cuestionados algunos proyectos de paz que promueven la lógica de la paz, pero sin cambiar nada,¹⁸ que motivan a que cambiemos todo para que todo quede igual. Pero, si aceptamos esto sin abrir el espacio a pensar que puede haber proyectos de paz que escapen a dicha lógica, estaremos defendiendo que continúe la violencia, pues, “aceptar la violencia es en sí mismo violencia”.¹⁹ Por ello no podemos consentir sólo la obtención de la paz negativa en tanto ausencia de violencia, sino que es preciso promover la paz positiva, que implica la construcción de la dignidad de las personas, satisfaciendo sus necesidades y promoviendo la justicia y la paz. La concientización sobre estos ejes valorales está vinculada a la acción, y por ello es preciso un mínimo consenso sobre valores deseables y un máximo de consenso sobre aquellos valores no deseables. La objetividad de tales valores, como se ha dicho antes, está ubicada en la intersubjetividad,²⁰ siempre necesaria para la construcción de la paz, de ahí que la definición de paz quede abierta a la incorporación de diversas aproximaciones desde posiciones culturales diferentes y en vistas a generar acciones de paz. El malogro de la paz tiene que ver con la no trascendencia de los conflictos o la no resolución de ellos, por ello son tan relevantes los estudios de paz que nos dan luces para superar dichos conflictos y, por ende, la violencia; para desde

¹⁸ Se trataría del llamado gatopardismo “Más cambiamos, más es lo mismo”. Giuseppe Tomasi di Lapedusa, *Il Gattopardo* (Milán: Feltrinelli Editore. Perché tuto resti com'è), 29.

¹⁹ Galtung, *Paz por medios pacíficos...*, 164.

²⁰ En Francisco Jiménez, *Racionalidad pacífica...*, 37; tomado de Johan Galtung, “Los fundamentos de los estudios sobre la paz”; y de Galtung, *Paz por medios pacíficos...*

ahí generar situaciones que edifiquen las formas de concordia y de paz.

La trascendencia de la violencia se ensambla con la transformación de la realidad y se articula con las realidades que se traducen en situaciones deseables y en las tres “Rs” apuntadas por Galtung: reconstrucción, reconciliación y resolución de los conflictos. Esta última significa la posibilidad de generar capacidades y potencialidades de los actores, generalmente dejados de lado en lo álgido del conflicto. Si la paz tiene que ver con regenerar las relaciones, es fundamental reconstruir esas relaciones mirando metas comunes que se constituyen con los valores.²¹ Ésa es la verdadera superación del conflicto y el forjamiento de la paz, y esa trama depende de cuestiones centrales de carácter ético, como lo es el reconocimiento y la empatía; es un imaginarse y ponerse en el lugar del otro que nos permite realizar una máxima del sentido común.²²

Es importante destacar que la paz se construye en la medida que sumamos todos los pasos que damos para llegar a ella, sin esperar a que sea completa o absoluta. Por tanto, podríamos incluir en esta paz aspectos parciales, como aquellas situaciones en que se alcanza cierto grado de bienestar, diversas escalas de las regulaciones pacíficas, ya sean a escala doméstica (socialización, caridad, cariño, dulzura, solidaridad, cooperación, mutua ayuda, etc.); a escala regional/estatal (diplomacia, acuerdos, negociación, intercambios, etc.); o, a escala internacional / planetaria (pactos, tratados, organismos internacionales, ONGs, etc.). También deberíamos de tener en cuenta las relaciones causales (en las que unas potencian a las otras) entre las diferentes escalas e instancias. De este modo también podemos considerar los pasos dados hacia la paz por personas, grupos, asociaciones o partidos, de unos lugares y otros podrían sumarse y apoyarse mutuamente.

Así entonces, para los estudios de paz los valores son fundamentales porque expresan lo deseable y, en todo caso, es lo que puede hacer el pronóstico en situaciones de violencia. Por

²¹ Luis Villoro, *El poder y el valor* (México: Fondo de Cultura Económica, 1997), 46 y ss.

²² Immanuel Kant, *Crítica del juicio* (México: Porrúa, 1973), 269-270.

ello es que la paz en tanto eje valoral tiene un papel especial.²³ Mirar hacia el futuro implica construir el pronóstico que es más que la mera predicción que se refiere a los datos, es una búsqueda de un ideal regulativo —en la dimensión de valores— que abarca los extremos de paz y de violencia y que pretende la pacificación de la realidad. De ahí que el valor de la paz sea el faro que guía: ella es —se puede decir— el valor de valores, el crisol en donde se conjuntan los valores ético-políticos y sociales que alcanzan la concordia común y la paz.

Ciertamente y como señalábamos, con el diálogo acompañado de la escucha se pueden construir poco a poco los elementos comunes e intersubjetivos en torno a lo que es la paz. No podemos pensar en que habrá paz total, ésa sería la paz de los cementerios; lo que podemos lograr es la paz parcial y las paces diversas. Evidentemente, aquí surge de inmediato la dicotomía maniquea que confronta y reduce polarizadamente la realidad en paz y violencia, junto con la trilladísima pregunta sobre si vencerá la paz sobre la guerra y la violencia. Lo que sí podría suceder es que exista un mejor equilibrio entre paz y violencia; es decir, más y mejor paz y menos violencia, lo cual significaría una mejoría para la condición humana. Es preciso crear las mejores condiciones posibles mediante la construcción y reforzamiento de los elementos valorales, lo cual conllevará la mejor posibilidad de paz.

Pensar la paz como eje valoral cardinal nos hace vincularla con otro valor centralísimo, que es la justicia: elemento y valor fundamental para las acciones y situaciones pacíficas, porque no hay paz sin justicia. Este valor conlleva todo un bagaje de pensamiento ético-político que implica el respeto a las personas por su dignidad y una responsabilidad solidaria,²⁴ ambos valores y realidades asumidas por unos seres humanos para con los otros. La solidaridad implica el reconocimiento de la relevancia de los demás y tiene que ver con un aprendizaje de carácter ético, con ello se trata de una solidaridad razonable. La cooperación y la mutualidad han impactado en la paz a lo largo de la historia

²³ Galtung, *Paz por medios pacíficos...*, 36.

²⁴ Adela Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (Sígueme: Salamanca, 1985).

humana y han buscado la resolución de conflictos sin generar violencia. Un ejemplo central fue la tan conocida *Satyagraha* gandhiana que utilizó en Sudáfrica y en India para transformar los conflictos estructurales desde su fe en la no violencia. Ese modo de acción ha de ser la ley de la vida, una condición esencial de la existencia y de los logros. Las transformaciones pacíficas se trasladaron de la esfera política a la esfera social y económica. La realización de su filosofía en las diferentes esferas como es la social, económica, política ha continuado hasta nuestros días con matices según los espacios en los que se aplican y desde el dinamismo propio de su teoría. Contrario a propuestas del utilitarismo y su *dictum* de ‘la mayor felicidad para el mayor número’, la filosofía de Gandhi defiende la *Sarvodaya* que implica el bienestar de todos.

Éste ha sido sólo un caso —sin duda, ejemplar y por ello tan sonado—, sin embargo, las diferentes estrategias apuntaladas en los estudios de paz se apoyan en reflexiones de teóricos múltiples y diversos que parten de distintas disciplinas. Los profundos esfuerzos que se han hecho desde los estudios teóricos para promover la paz han dado frutos que, aunque no han resonado tanto, sí han tenido un profundo impacto en la realidad. Lo pueden atestiguar sus grandes protagonistas, como Johan Galtung, quien ha lidiado exitosamente con más de una centena de conflictos de carácter bélico en el mundo.²⁵

Ante tantas formas de impedimento para el alcance de situaciones pacíficas se ha impulsado su negación. Esto resulta absurdo dado que estas formas de negación implican asimismo la privación de una vida libre, con identidad y con elementos de construcción humana. Por ello es que los estudios de paz son tan relevantes y aparecen como una exigencia ineludible de carácter ético; dichos estudios, apoyados en una variada gama de disciplinas, hacen posible que se impulse la búsqueda de mejores situaciones para la humanidad.

Los tiempos de pensar la paz como paz viva son sacudidos a cada momento por los duros despertares cotidianos

²⁵ Véase <https://www.transcend.org/tms/2016/08/johan-galtungs-conflict-transformation-theory-for-peaceful-world-top-and-ceiling-of-traditional-peacemaking/>

y por las experiencias que las nuevas guerras nos propician; es por tales experiencias de violencia que se denigra la pertinencia de la paz. Las proclamas recurrentes del triunfo definitivo de la causa de la paz se han visto a cada momento amenazadas por situaciones que se suceden entre guerras humanitarias, operaciones de apoyo, conflictos y tensiones que continúan una carrera de intimidaciones y trances que ponen al borde de estallidos violentos a la sociedad mundial al pergeñar situaciones bélicas de enorme envergadura, así como las violencias que se han vuelto cotidianas en sitios en donde el narcotráfico y los grupos delincuenciales se han aposentado. Sin embargo, el giro epistemológico que, en vez de continuar pensando desde la guerra, nos hace pensar la paz como algo posible debe reforzarse a través de ideales inspirados de manera conjunta por personalidades y grupos sociales. Esos ideales de paz podrán convertirse en fuerzas políticas poderosas, siempre que cancelen aquellos intereses políticos espurios que dan al traste con cualquier pretensión noble.

Las promesas exaltadas y esperanzadoras —expuestas por diversos pensadores a lo largo de la historia— no siempre han derivado en situaciones pacíficas, y por ello debemos ser profundamente críticos y mesurados. Ha habido casos en los que los efectos han sido profundamente infortunados, por ello es que

quien crea que el ideal de un mundo sin guerras es un sueño sereno y feliz, no perturbado por los conflictos políticos y sociales del mundo circundante, debería cambiar de opinión. La historia grande y terrible de la edad contemporánea es también la historia del choque entre distintos proyectos e ideales de paz perpetua. Lejos de ser sinónimo de armonía y concordia, por lo general son el futuro de grandes crisis históricas y a su vez han provocado agrias batallas ideológicas políticas y sociales, y han instigado conflictos agudos, a veces devastadores [...] La consigna de la paz perpetua, permanente o definitiva no implica en sí misma nobles ideales.²⁶

Sería *naive* pensar que toda propuesta de paz tiene dichos ideales nobles sólo por pensarse como paz. Sin embargo, no por

²⁶ Domenico Losurdo, *Un mundo sin guerras. La idea de paz, de las promesas del pasado a las tragedias del presente* (Barcelona: El Viejo Topo, 2016), 18.

ello podemos rendirnos y cancelar todo intento teórico-práctico pacífico, pensando que o los fines no serán los deseados o que no hay forma de sortear la violencia y la guerra. Este pensamiento se ancla en un tipo de derrotismo que sólo será superado desde constructos de paz esperanzados. Por ello es preciso construir un tipo de educación crítica para la paz, fundada en los estudios de paz, para poder dirimir los conflictos y poder apreciar las formas engañosas y falaces que manipulan las apuestas sobre la idealidad de la paz, utilizándolas en sentidos completamente opuestos. Además, es en el seguimiento cohesionador de los valores que se posibilita el alcance de condiciones y entornos pacíficos. Pensar un mundo sin guerras reclama analizar los ideales desde perspectivas diversas ante las amenazas que jalonan su origen y su desarrollo, pero sobre todo, y fundamentalmente, desde una perspectiva ética, aún con la conciencia de las catástrofes en las que estamos insertos por modelos que han arrinconado a lo humano y lo han mermado.

Sostener que se han cancelado todos los cauces para poder emprender situaciones pacíficas implica ignorar los recursos que los estudios de paz nos han brindado desde hace ya muchos años, e implica desconocer muchos episodios históricos en los que la paz se logró y prevaleció. Ciertamente esta búsqueda tendrá que repensar los derroteros por los cuales caminar después de vivir dichas situaciones devastadoras, generadas por sistemas que han carcomido posibilidades. Así como podemos afirmar que “la violencia y la depredación están presentes en aquéllas que se consideran zonas de paz, también es posible encontrar islas de civismo en casi todas las zonas de guerra”,²⁷ filamentos de paz que se entresacan aun de las situaciones de mayor horror del mundo humano; deconstruir sistemas hegemónicos que han dominado es parte de la tarea de la misma construcción de paz.

Además, es obligado señalar que obviar las hebras de paz que se han obtenido en situaciones violentas es invisibilizar las posibilidades que pueden lograrse desde los ideales de paz. A la vez, aprovechar los elementos para la construcción de la paz, como son imaginar situaciones mejores; pensar creativamente

²⁷ Kaldor, *Las nuevas guerras...*, 143.

para sugerir maneras de dirimir los conflictos y superar las violencias; ponernos imaginativamente en el lugar de los demás; todo esto significa hacer valer los recursos para percibir los posibles y los pendientes que se nos exigen para poder habitar este mundo de manera edificante, humana y en suma, pacífica.

Los intentos de seguir pensando sobre estas cuestiones sobre la paz quedan siempre abiertas a posibles apuestas desde diferentes flancos y con inquietudes determinadas por el momento en que vivimos. Y esta apertura nos invita a trabajar de manera colaborativa con quienes tienen preocupaciones sobre los estudios de paz y con enfoques propios que defienden sus apuestas teóricas. Por ello, estos estudios siempre están en el proceso de continuar construyendo nuevos enfoques con herramientas diferentes y aproximaciones que abonan espacios de enorme riqueza y en donde el valor de la paz sea cardinal en los ejes de la cooperación entre naciones, el cuidado entre personas y comunidades, la educación como horizonte de formación de identidades pacíficas, la resiliencia como capacidad neutralizadora de la violencia, la crítica económica para entender la catástrofe que enfrentamos, y la ética desde la posición de las víctimas.

Así entonces, el presente libro —en el marco de los estudios de paz— reúne diversas visiones que dan cuenta de seis posicionamientos y preocupaciones teóricas de autores que son —todos— pensadores de gran envergadura, situados en diferentes latitudes del orbe. Sus preocupaciones, provenientes desde diversas disciplinas, son como un haz de luz que irradia fuerza a la manera en que pensamos en torno a la paz, buscando alternativas y proponiendo rutas para comprender y desbrozar las posibilidades de construcción de paz, en las situaciones violentas que vivimos como humanos.

El primer texto es de Johan Galtung —fundador de los estudios de paz en el mundo— cuyo pensamiento se ha convertido en un clásico, por lo cual en general cualquier trabajo de investigación sobre la paz conduce siempre a sus ideas. Nosotros no somos la excepción. De ahí que, en su mayoría, los estudiosos de estos temas, si bien hacen apuestas personales originales y elaboran teorías muy específicas acuñando términos nuevos en torno a la paz, siempre son —de alguna manera—

deudores de nociones y conceptos acuñados por el pensador noruego.

En esta ocasión Galtung aborda un tema de enorme importancia para la paz del mundo, pues tiene que ver con la cooperación internacional. Para nadie es un secreto el riesgo latente que existe debido a las actitudes hegemónicas de muchos países que niegan cualquier tipo de cooperación internacional o manipulan los principios que se exigen para los demás. Por ello es que Galtung pretende indagar hasta dónde dicha cooperación internacional contribuye a la paz, señalando que para posibilitarla es preciso efectuar condiciones como son reciprocidad, equidad y entropía que es necesario cumplir, además de respetar el principio rector que radica en la simetría.

La violación a estas condiciones y principios violenta el derecho de justicia. Galtung pone el ejemplo de los Estados Unidos y sus aliados, que exigen para sí lo que no están dispuestos a dar a los demás; se trata de una justicia manipulada por ser la de los vencedores. Es un tema candente hoy día (como ha sucedido en el caso Israel-Palestina) y por ello, lo que se busca es señalar en qué consiste el logro de la paz, basada en relaciones que beneficien mutuamente de manera equitativa. De ahí que, el análisis de Galtung sobre la capacidad para manejar los conflictos, apunte esquemáticamente a la importancia de la relación entre los países. En esto es asimismo fundamental el tipo de estructura para la paz que se busca construir. Su idea es que las relaciones entre los países tienen que ser tanto de las élites como de la gente común o la sociedad civil, de manera que si no se involucran mutuamente estos elementos para lograr acuerdos de paz “es un insulto a los sueños humanos generosamente hospedados por la palabra *Paz*”. La simetría es una cuestión central que es matizada en este mismo texto. Así, las tres condiciones de reciprocidad, equidad y entropía —con su principio rector: la simetría— dan pie a modelos de paz que logran un desarrollo mutuo. Dicha simetría —con todos los matices que se exponen en el escrito— podría conseguirse mediante la reciprocidad expandida de manera similar a como la llevan a cabo sociedades que son estructuralmente similares.

El segundo texto fue elaborado por Irene Comins, quien despliega sus reflexiones en torno a la perspectiva pazológica

desde uno de los temas que por recurrentes son tan sensibles al violentarse en ellos la paz, y que tiene que ver con el género. Comins sostiene que la paz ha sido invisibilizada en los ámbitos de estudio en general, tanto en los espacios filosóficos como de las diversas ciencias y la misma investigación para la paz, cuando se sigue pensando en claves de violencia. Y si, como sostiene la autora, las pretensiones de los estudios de paz implican aminorar el sufrimiento, deberemos considerar en las reflexiones sobre la paz, tanto el camino crítico como el constructivo. Ciertamente se ha abundado más en el primero, aunque el segundo abre posibilidades para construir situaciones diferentes, nuevas y esperanzadoras hacia el futuro, y es lo que Comins llama propuesta *pazológica*. Ésta implica “superar la impotencia interiorizada y participar así del cambio que queremos ver en el mundo”, y una de las posibilidades de esta propuesta se sitúa en el género en tanto es “fuerza decisiva en el delineamiento de los enfoques contemporáneos de los estudios para la paz”. En este tema el abordaje es asimismo crítico y constructivo; crítico porque se analizan las exclusiones recurrentes y las violencias sistemáticas; y constructivo —en la que se centra la autora— porque pretende el rescate, reconstrucción y visibilización de dichas exclusiones y violaciones, y lo realizado por sus acciones. En tales prácticas se visualizan las actitudes de cuidado de las mujeres en las diversas sociedades que son sustentadas en las habilidades que ciertamente constituyen una cultura de paz. Esta veta —que ha caracterizado el trabajo de Comins en los últimos años— cobra una fuerza enorme dado que la filosofía del cuidar da cuenta de la fragilidad humana que queda a la deriva en las situaciones de violencia, y potencia la construcción de paz. Por ello es importante, y absolutamente necesario, “desgenerizar el cuidado para generalizarlo”, y de esta manera ampliar el espectro de posibilidades de construir la paz desde el cuidado. La educación juega un papel esencial en esta cuestión y de ahí la necesidad de clarificar, para comprender lo que significa y, desde ahí introducirlo como actividad humana que apuntala la consecución de la paz.

La educación para la paz es entonces un tema central, y el texto de Alicia Cabezudo plantea notablemente su importancia a partir del vínculo que tiene con el respeto a los derechos humanos.

Esta preocupación y exigencia se hace más urgente en los países latinoamericanos, plagados de violencias e injusticias. La crítica que lleva a cabo la autora sobre los programas existentes da en el blanco, porque educar para la paz se ha planteado como un elemento transversal y hasta accesorio en la curricula educativa, y aun siendo que se ha destacado su inclusión, sin embargo, no se le ha determinado como esencial. Además, no basta con la educación meramente institucionalizada, sino que el campo debe ampliarse a lo que es el quehacer cotidiano para impactar realmente a la sociedad. En este sentido, si hay defensa de la paz, por ende, hay defensa de los derechos humanos, en sus capítulos de derechos políticos, civiles, culturales y económicos.

Promover una democracia sana es —para Alicia Cabezudo— un punto nodal para lograr esos derechos, y desde ahí es que se posibilita ordenar y estructurar “las estrategias para la educación para la Paz”, con pretensiones del ejercicio de la libertad participativa de los miembros de esa sociedad.

Este círculo virtuoso hace que al promover escenarios democráticos se generen a la par situaciones pacíficas; todo esto mediante la educación para la paz que ha de ser implantada en las estructuras educativas. Únicamente así y modificando los “métodos autoritarios de la gestión educativa tradicional, adoptando en su lugar ideas de autonomía, responsabilidad y diálogo en las instituciones y las prácticas pedagógicas que se generen” es como podremos implementar dicha educación para la paz, en aras de construir contextos más justos y más equitativos.

Las propuestas educativas —sugiere nuestra autora— no pueden quedarse como meros principios relevantes que estructuren y organicen la educación, sino que habrán de convertirse en políticas educativas de Estado. Deberán ser propuestas críticas ante las violencias, pero también deberán posibilitar transformaciones reales mediante acciones que realicen y promuevan la paz y los derechos humanos. Su insistencia en que estas tareas dan cuenta de un compromiso ético aspira a la superación de los problemas que aquejan a ciertas regiones del orbe. Habrá que trabajar en ese rumbo sin decaer en los esfuerzos que nos corresponden para lograr una cultura de paz.

Este denuedo no ha de decaer porque —como señalan Francisco Jiménez Bautista y Andrea Barrientos— la paz tiene una dosis de resiliencia montada en una paz neutra que procura contrarrestar las influencias fundamentalmente culturales que nos alejan o imposibilitan para lograr la paz. Para estos autores, la cultura de paz se constituye por la paz positiva, la paz negativa y la paz neutra. Desde las consideraciones de las investigaciones para la paz se pretende la comprensión de estos fenómenos para transformar conflictos y lograr la paz y, el concepto de paz neutra acuñado por Francisco Jiménez, abona para lograr una paz intercultural. Media para esto la acción del diálogo, pero asimismo la convivencia, ambos puntales para una educación neutra que se incline en generar así una cultura de paz. A cada tipo de violencia le corresponde un tipo correlativo de paz; de este modo, la paz neutra se realiza gracias al abordaje de los “conflictos mediante valores positivos, como podrían ser la empatía, la colaboración, la igualdad, la equidad, etc., nos permiten establecer un diálogo con la otra parte, siendo los mismos protagonistas los que acaban resolviendo el conflicto”. Se ha insistido que estos valores son parte nodal de las comunidades, si es que se pretende edificar la paz.

Jiménez y Barrientos proponen un léxico que da cuenta de la vulnerabilidad de la paz y de su posible sostenibilidad, así como de lo que nombran como paz resiliente; esta última como posibilidad de desarrollo de las personas y como impulso de superación de situaciones que resultan de la exclusión y de la vulnerabilidad. Estas paces son postuladas como la cuarta generación de paces y entre todas ellas se posibilita la presentación de una cartografía de transformación de los conflictos para desde ahí, obtener justicia y, por ende, beneficiarse con una paz consolidada. De otro modo, las injusticias y las violencias en sus diferentes facetas, como son las catástrofes y las devastaciones naturales y humanas, son las que prevalecerán en las sociedades contemporáneas.

Las catástrofes y los desastres marcan los derroteros que tiene que surcar la paz. En su texto, Sergio Villalobos-Ruminott hace una reflexión en torno a la concepción de lo que es la catástrofe desde una reflexión crítica sobre las posibilidades de la producción capitalista. Ésta ha destruido la naturaleza y se ha

basado en la explotación del trabajo humano, dando lugar a la devastación. Por ello es que, a partir de un constructo barroco, el autor busca las salidas posibles, dado que, con dicho constructo, lejos de dicotomizar y polarizar, se favorecen las relaciones complejas. El autor sostiene que los elementos centrales del pensamiento emancipatorio moderno requieren de revisiones ante las situaciones que vivimos.

Si bien, el escrito no alude directamente a lo que han sido los estudios de paz y no la nombra explícitamente, pone el dedo en la llaga en los temas que los estudios de paz han hecho a lo largo de su historial, dado que las tramas sobre las que se desarrolla el texto son razones explícitas que dan pie a diversas formas de violencia. Desde una visión histórico-crítica deconstructiva, Villalobos-Ruminott plantea que desde la década de los noventa, cuando se estableció el nuevo orden mundial, se desarrollaron a la par “interpretaciones más rigurosas en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales destinadas a pensar las transformaciones de estado, del mercado, del contexto internacional, de los procesos de pacificación y las nuevas formas de guerra, junto con las transformaciones del derecho y del orden social en general”. Se generaban transformaciones que señalaban lo que sería el sistema capitalista global neoliberal, además de un incremento en las formas de “acumulación, de la explotación y de la extracción de materias primas”. Se marcó con claridad la importancia del poder económico, político y militar norteamericano que había definido su rumbo desde la guerra de Vietnam, arrogándose el título de *Pax americana*. Ésta, siempre con pretensiones de legitimidad, justificada mediante la intención de una paz militarizada con todos los recursos de control que se hizo acompañar. Sabemos que las tradicionales formas de seguridad fueron modificadas por los atentados del 2001, y desde entonces, aparecieron modalidades de protección militarizada sobre las formas económicas desreguladas.

Los casos de América Latina y concretamente de México mostraron que la acumulación capitalista se desbocó, conllevando la devastación geográfica y poblacional en marcos tanato y biopolíticos. Todo esto sumó muchos otros elementos como desapariciones de personas y narcoviolencia, mostrando un espacio social que, entre otros elementos, hace necesaria para

nuestro autor la elaboración de una concepción de la catástrofe. De ahí que asevere: “necesitamos elaborar una reflexión atenta a la historicidad de los procesos regionales que no quede presa del historicismo capitalista, ni de su inversión decolonial”.

La propuesta de Sergio Villalobos-Ruminott —en un texto severo y crudo— busca utilizar la categoría de catástrofe como posibilidad de reconstruir la paz ante la evidencia de la destrucción. Utiliza la categoría del barroco como crítica al capitalismo por su intento permanente de homologación, da cuenta de los procesos de la Modernidad que igualan y homogeneizan, de modo que busca expresiones para la resistencia en los procesos de asimilación masificadora. Por ello, la urgencia de mostrar lo complejo, los intersticios, los pliegues de la realidad, y los grumos que se oponen a dicho capitalismo nihilista al evidenciar la catástrofe y la devastación que ha supuesto dicho proceder, que ha destruido lo humano y su entorno. Estos conceptos son efecto de los procesos de apropiación y acumulación, que son trazas coligadas al capital hegemónico y que cancela las singularidades. Dicho capital todo lo destruye gracias a su flexibilidad que permite que se adapte a las diversas formas de “poder, de clase, de identidad o deseo en una forma incesante de equivalencia universal. El capital es una permanente simplificación, arrasa con toda complejidad...”, por ello es tan importante el uso del concepto del barroco que da cuenta de la singularización de las estrías de la realidad.

Los “grumos indigeribles” son formas de resistencia a las lógicas de la violencia para lograr, de cierta forma, una especie de paz que el capitalismo cancela por su característico nihilismo, que anula las posibilidades políticas y humanas y genera el vacío. Ese “agotamiento del imaginario revolucionario —que sugiere este autor— obliga a repensar y a imaginar desde un lenguaje profundamente crítico, desde otro lado crítico y desde la catástrofe, para quitar ciertas cegueras paradigmáticas.

La utilización de un lenguaje provocador y devastador para hablar de los estudios de paz muestra un posicionamiento radicado en una severa crítica sin complacencias de ningún tipo. La devastación planetaria y el cambio climático son evidenciadas como posibilidad de inversión tecnológica y militar y aún el

mismo extractivismo se ve como modo de producción del capitalismo. Todo pasa a ser visto como parte de las corporaciones, sin vincularse con procesos sociales de diálogo y participación. De ahí que este horizonte de reflexión se caracterice por un post-humanismo defendido por Villalobos, que es efecto de las acciones del capital global que termina por devastar todo el espacio humano.

Desde esta perspectiva es que el texto de Sergio Villalobos-Ruminott expone una búsqueda de otros lenguajes y formas expresivas de acercamientos para el alcance de la paz que luce lejano e inalcanzable en esta vorágine de destrucción que acaba por lastimar los espacios de un digno habitar y una realización humana. De ahí que no pueda dejar de verse a gran parte de la humanidad como quien sufre de estas catástrofes y en donde los constructos éticos son aniquilados, con las consecuencias de barbarie que conocemos. El capital no mira desde la ética y genera con ello una serie de víctimas que están insertas en círculos de violencia muy profundos. Es por esto que obviar la presencia de la ética en los estudios de paz lleva a situaciones desastrosas, sobre todo por aquéllos que sufren y son víctimas de esos procesos y acciones violentos. La catástrofe se constituye como una búsqueda de nuevos significados que podrán darse en lo que vendrá.

Son las víctimas la preocupación central que Xavier Etxeberria manifiesta en su escrito, en el que desde el inicio de su argumentación afirma la relación del saber ético con los derechos humanos. Los señalamientos que hace el autor asientan que en realidad difícilmente se consuma esta relación de manera clara, explícita y con profundidad filosófica en las investigaciones sobre la paz y, sostiene, que se encuentra ausente en dichos estudios el tema de las víctimas. Por ello “tener presentes los dos referentes a la vez reclama que en los estudios de paz nos remitamos: a la ética que fundamenta los derechos humanos, desde la categoría de dignidad; que está presente en estos y los asume, para prevenirlos de versiones que los conculcan...”.

Etxeberria sostiene con contundencia que es conveniente que en las investigaciones para la paz hayan estado presentes los valores éticos. Igualmente resulta apropiado que el acercamiento sea desde la perspectiva de las víctimas por un tema de justicia

hacia ellas y por una cuestión de verdad respecto a la violencia y la paz y para su cimentación sólida. De este modo, su propuesta es que la filosofía de paz debe proponerse como una *victimología* partiendo desde la ética, y no desde los estudios de derecho y criminología. La presencia de la ética es un componente central en los estudios de paz y para la defensa de las personas.

Etxeberria sostiene que la presencia de las víctimas ha sido vigente en los estudios de paz dado que han sido ellas quienes han interpelado y exigido la paz; en este sentido, ha habido propuestas, aunque “algo excepcionales” y no han sido claras. Así, “abrirse al protagonismo de las víctimas supone globalmente optar por la perspectiva de las víctimas”.

Buscar la paz tiene efectos éticos de carácter fáctico, pero no necesariamente se ha comprendido así. Justamente, la ética visibiliza cuestiones como la violencia y las acciones dañinas o injustas que, bajo los criterios morales que son definitivos y necesarios en los estudios de paz, son las víctimas las que nos hacen apreciar la necesidad y la motivación indefectible hacia la paz.

Por ello es que son tan relevantes los valores tales como la empatía, que nos hace acercarnos a aquellos que han sufrido un mal, aunque sean de otros grupos diversos a nosotros. Esta sensibilización ayuda para la construcción de una educación para la paz. Ahí se insertan cuestiones culturales, sociales o de género. Si bien, como dice nuestro autor, cada caso y espacio de las víctimas es diverso, sin embargo, como víctimas son iguales. Etxeberria presenta una iniciativa para ejemplificar la perspectiva de las víctimas en los estudios de paz y ha sido realizada y promovida en el País Vasco, en donde se ha documentado profusamente.

Como puede estimarse, muchos temas y de gran envergadura son abordados en los escritos que aquí se presentan. Son apenas acercamientos entre la abundancia de situaciones de la realidad humana pero acercamientos tangibles, honestos, críticos y constructivos que buscan incidir e impactar la realidad.

Seguir pensando en enfoques nuevos sobre los estudios de paz nos abre un haz de posibilidades reflexivas, como hemos visto en estos textos que intentan dar cuenta y respuesta ante las

nuevas formas de violencia y guerra²⁸ que constituyen condiciones de enorme dificultad para erradicar al estar insertas en los tejidos sociales. Para ello habrán de saldarse, superarse y trascenderse cuestiones de violencia estructural mediante las reconstrucciones de legitimidad, de recursos, de cambios en lo cultural, en lo político y fundamentalmente en los constructos que están por debajo de todas estas realidades. Estas estructuras radicales se ubican en el plano de lo económico que determina las demás, de modo que, para posibilitar la paz será preciso desmembrarlas o al menos matizarlas, aun a sabiendas de las dificultades que esto implica por la flexibilización de las posibilidades del sistema económico que hoy día campea. Sin embargo, el poder necesario para esas transformaciones se logra en las comunidades de manera concertada y mediante acciones conjuntas entre las personas y atendiendo a las mismas estructuras²⁹ que, habrán de visualizar a lo humano en todas sus diversidades, y sus diferencias y desde una integralidad con el mundo.

Las nuevas guerras van más allá de lo humano trastocando y destruyendo todo a su paso. Los retos son mayúsculos y por ello no podemos dejar de pensar en posibilidades nuevas y abiertas que pongan a las situaciones pacíficas como posibilidades. La multiplicidad de urgencias por la presencia continuada de la violencia y sus diversas caras y presencias nos compromete a visualizar ocasiones y resquicios aun en medio de la catástrofe generalizada. Sabemos que en unos cuantos textos difícilmente se pueden abordar todas las dificultades de la paz, sin embargo, al menos es posible acercarnos a algunas, señalando siempre los problemas pendientes a resolver. Es lo que intentamos llevar a cabo en este libro. Entonces, inclusive a sabiendas que esta cuestión queda inacabada, deja abierta la posibilidad a otros libros para que más adelante continuemos en estas pesquisas. El proyecto de reflexionar sobre la paz y sus posibilidades ha de ser construido permanentemente en tanto está siempre en un estadio de inicio y de llegar a ser. Por ello estos textos aspiran —

²⁸ Kaldor, *Las nuevas guerras...*, 143.

²⁹ Hannah Arendt, “Sobre la violencia” en *Crisis de la República* (Ed. Taurus, España, 1998), 158.

asimismo— a estimular nuevos comienzos por las insólitas eventualidades que vivimos, para seguir pensando nuevas perspectivas para los estudios de paz y nuevas vías para ponderar, reflexionar e imaginar con nuevos enfoques todas aquellas situaciones que nos abofetean en el día a día y en el mundo contemporáneo.

Capítulo 1

Paz y cooperación internacional

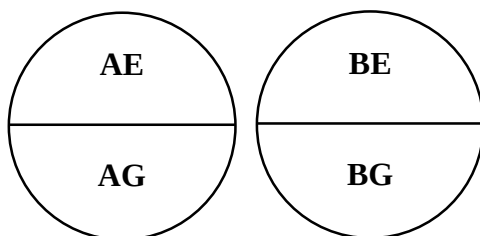
Johan Galtung

Transcend International

Exploraremos dos muy ricos conceptos: *paz* y *cooperación internacional* dando por sentado que el último se localiza en el campo del *desarrollo*, que es el tercero de estos problemáticos términos. Comenzaremos con *paz*, siguiendo con *cooperación internacional para el desarrollo* para tratar de llegar finalmente a algunas conclusiones comparando los dos. Obviamente, nuestra preocupación central se localiza en conocer si la cooperación internacional para el desarrollo contribuye a la paz, y la respuesta como es natural tendrá que ser sí/no/todo depende. Nuestra tarea en particular es, precisamente, definir este último punto: ¿de qué depende?

1. Paz

Para facilitar la comparación posterior, usaremos dos países, País 1 [A] y País 2 [B], con dos capas, la Élite [E] y la Gente común [G]



Paz es la capacidad de manejar los conflictos de forma no violenta, es decir, sin violencia directa, estructural y cultural; con empatía y creatividad. Tal capacidad depende de diversos

factores dentro de A y B. Pero también depende de la relación entre A y B, y también depende del tipo de estructura para la paz sobre la que están tratando de construir después de, digamos, la polarización de la guerra.

Tres condiciones son necesarias para la construcción de paz: *reciprocidad*, *equidad* y *entropía*. El principio rector: *simetría*. Observemos más de cerca estas condiciones mediante algunos ejemplos.

A grandes rasgos, *reciprocidad* significa que lo que sea que A esté exigiendo a B —o a cualquier otro—, debe también estar dispuesto a cederlo. Israel demanda un Estado soberano, una capital en Jerusalén y el derecho al retorno. Bien, si Israel o cualquier otro no está dispuesto a conceder lo mismo a Palestina, entonces podemos olvidarnos de la paz.

Los Estados Unidos y sus aliados exigen el derecho de traer ante la justicia a otros países por crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad, como Alemania, Japón y Yugoslavia; por lo que si los primeros no están dispuestos a someterse a la misma medida, entonces también aquí podemos olvidarnos de la paz. En el segundo caso estamos hablando precisamente de la “justicia” del vencedor; en el primer caso podríamos estar hablando de las condiciones del vencedor. Como condición para un cese al fuego la asimetría podría ser históricamente entendible, pero como condición de una paz duradera, no es más que un principio malogrado.

La paz se basa en un denso tejido de relaciones entre todo aquello que es armónico, descarrilando o sofocando aquello que no lo es. “Interdependencia” no es una fórmula lo suficientemente buena, como tampoco lo es “beneficio mutuo”; ambos conceptos frecuentemente utilizados. Estas condiciones se satisfacen entre el esclavista y el esclavo, o entre una potencia colonial y sus colonias, para la satisfacción de algunos. Estos dos conceptos no son suficientes.

Y aquí hace acto de presencia la *equidad*: hay interdependencia funcional y hay beneficio mutuo, cierto, pero además hay igualdad y cubre todo el espectro de variables, incluyendo necesidades/derechos básicos, como la libertad (Israel/Palestina nuevamente está muy alejado de todo esto).

La *entropía* es una condición estructural más sutil, que exige que esas relaciones positivas no sólo sean AE-BE sino también AG-BG e incluso AE-BG y BE-AG. La mejor forma de obtener este rico tejido de vínculos de la sociedad civil es acompañando ambos: A y B, E y G (en el caso palestino si acaso hay un poco de AE-BE, y una pizca de AG-BG, pero eso es todo).

La aproximación más ingenua a la paz es la de los acuerdos gubernamentales del tipo AE-BE, con un país básicamente imponiendo condiciones a los otros, como durante una ocupación, con “cooperación” que beneficia más a uno de ellos que al otro —especialmente cuando se toman en consideración todas las externalidades—, y con cooperación directa sólo entre élites estatales y corporativas. Éste es frecuentemente el resultado cuando el vencedor piensa que ha luchado una “guerra justa” (como si tal cosa existiera). Pero referirse a cualquiera de estos fenómenos en términos de un “acuerdo de paz” es un insulto a los sueños humanos generosamente hospedados por la palabra *paz*.

Es importante destacar que, como un paraguas, el concepto *simetría* cubre las tres condiciones: 1) debe haber simetría entre lo que se exige y el resultado; 2) debe haber simetría en los beneficios de una paz positiva; y, 3) debe haber simetría vertical entre el nivel de élite y el de la gente regular. Una paz solamente entre élites —y hay mucho de esto en las relaciones entre viejas y arrogantes naciones europeas como Francia, Inglaterra y Alemania (un poco menos España e Italia, aunque su arrogancia ha disminuido sólo recientemente)— no es suficiente. De aquí que la Unión Europea siga siendo esencialmente un proyecto de élite (¿y tal vez por eso hoy se está tambaleando?).

Existen básicamente dos modelos de paz que satisfacen las tres condiciones: uno es *asociativo*, y el otro es *disociativo*. El primero produce una *paz positiva* basada en relaciones recíprocas, equitativas y entrópicas; el segundo produce *paz negativa*, basada en la ruptura total de relaciones —que sería un modelo de paz tan vacío como un divorcio completo en un matrimonio que no funcionó—. Los conflictos en este último caso son “manejados no-violentamente” porque no hay conflicto, sencillamente no hay metas en conflicto. En el modelo

asociativo, la densa red de relaciones positivas es la que ofrece la base tanto para el compromiso como para la trascendencia como vías de salida tanto aceptables como sustentables ahí cuando y donde tengan lugar los conflictos.

2. Cooperación internacional para el desarrollo

El concepto como un todo es sospechoso desde el principio. “Desarrollar” puede ser visto mejor como un verbo reflexivo, “él se desarrolla” y no como un verbo transitivo “A desarrolla a B”. Pero hay todavía una tercera posibilidad, y la palabra “cooperación” da pistas en esa dirección, “desarrollo” como un verbo recíproco “nosotros nos desarrollamos mutuamente”.

Nadie ha caracterizado la Asistencia Oficial al Desarrollo (AOD) mejor que el economista húngaro-inglés Nigel Kaldor: “se trata de quitar el dinero de la gente pobre en los países ricos para dárselo a la gente rica en los países pobres”. Lo primero se realiza mediante los impuestos, lo segundo como concesiones/préstamos para proyectos o programas administrados por las élites. La violencia estructural vigente y acumulada en el país receptor B generalmente garantizará que lo que llegue a las manos de las élites estatales y corporativas se quede ahí. Pero existe también una importante construcción de violencia estructural en la relación entre A y B, y usualmente es de dos tipos:

- 1) El reto de procesar el *qué* desarrollar en un *cómo* desarrollar; en otras palabras, de lo incierto a lo decisivo. Esta tarea es frecuentemente realizada por las élites — particularmente los expertos del país donante A—, quienes se dedican a reproducir el colonialismo político. El proceso no tiene por qué ser extraño, después de todo este fue precisamente el origen.
- 2) El flujo de beneficios netos como resultado de la cooperación usualmente fluye de B hacia A cuando una vez que todas las externalidades son consideradas; en otras palabras, la reproducción del colonialismo económico. Desde Cristóbal Colón —cuando el colonialismo era un aspecto dominante, aunque decadente de la sociedad mundial—

hasta los años ochenta la AOD fue esencialmente un instrumento para el enriquecimiento de las élites y de los donantes, contribuyendo con ello a incrementar las desigualdades entre el 20% socialmente más alto y el 20% más bajo.

Cuando el escándalo fue insostenible, dos medidas emergieron: la AOD se comenzó a desembolsar cada vez más “directamente de la gente hacia la gente” —utilizando ONGs como canal—, y se definió la eliminación de la pobreza como una meta explícita. Para que tuviera éxito la nueva fórmula, las élites contaban con la voluntariedad de la gente y la satisfacción del “sacrificio conspicuo” en la tradición *misionera* para “beneficiar a los pobres en los países pobres” —quienes en el proceso no recibirían sino salarios muy bajos— en lugar del “consumo conspicuo” acostumbrado en la tradición *colonial* para exudar poder y ser un modelo a emular. Una densa red de Organizaciones Gubernamentales No-Gubernamentales (OGNG) surgieron como parte de la construcción de la violencia estructural en los países ricos. Y la miseria se incrementó. Debido a otros factores más fuertes (globalización, privatización) las relaciones entre las élites en los países donantes y receptores se hicieron más equitativas en el sentido de que ambos participaban en la planeación de los proyectos en los países receptores —en el sentido de aceptar los retos de la toma de decisiones y en el sentido de hacer que el flujo de los beneficios para BE estuviera más cerca de los que recibía AE—. En BG y AG el nivel de desigualdades continuó de todas formas.

Más recientemente, la AOD parece haberse discontinuado, a excepción de en los desastres (naturales, o de origen humano) y la asistencia humanitaria. Una razón puede ser el que ya no sirve más a los intereses de las élites y a los países ricos del modo en que lo hacía antes; otra razón podría ser que los impactos de la globalización y de la economía privatizada son tan grandes que, en comparación, todo lo demás parece insignificante.

Pero tomamos nota de la sinceridad que existe en los esfuerzos por establecer estructuras que en principio están destinadas a entregar asistencia directamente a los pobres a

través de la cooperación AG-BG. No hay duda de que se han impulsado innumerables y positivos lazos humanos a través de la división A/B a pesar de —y de forma paralela a— la cooperación equitativa en la relación AE-BE para beneficio de BE.

3. Paz y desarrollo: ¿cuál es la relación?

Pero ¿es que en la relación referida como “cooperación internacional para el desarrollo”, entre A y B hay una dinámica de construcción de paz? Trabajemos un poco la lista de las tres condiciones descritas arriba y veamos qué podemos conseguir.

La situación de la paz ha mejorado mucho. El modelo de nuestros días se acerca más a la paz que el anterior, pero, no obstante que es más productivo en términos de desarrollo — dado el contexto mundial— es tal vez más problemático también. Hay un muy humano toma-y-da tanto en el nivel de las élites como en el de las personas que ponen la paz a prueba. La relación es mucho más entrópica al agregarse AG-BG al ya de por sí existente AE-BE consiguiendo accesos cruzados entre la gente y las élites en los diferentes países (por ejemplo, AG-BE y BG-AE). Y esto, por supuesto, también es válido al interior de cada uno de los países: gente incidiendo en sus élites (algo que muchos entienden como “democracia”). Como sea, sin ser perfectas, las relaciones aparentemente hoy son más equitativas en ambos niveles.

Pero ¿son recíprocas? La *reciprocidad* en el desarrollo implica que un Plan Noruego para Tanzania se acompañe con un Plan de Tanzania para Noruega. La idea básica sería que *todos* los países tienen problemas de crecimiento y desarrollo, *todos* los países tienen experiencias que pueden ser relevantes para los demás, pero no todos los países tienen los medios necesarios para impulsar proyectos intensivos en capital o en tecnología (moderna). La *reciprocidad* favorecería la experiencia y la sabiduría de la misma forma en que la asistencia unidireccional ha favorecido al capital y la tecnología. Sólo bajo esta condición puede un nivel razonable de equidad inspirar al desarrollo bajo el eslogan “nos desarrollamos mutuamente”.

La asistencia al desarrollo del *donante* al *receptor* tiene un registro empírico muy malo, con altos porcentajes de proyectos fallidos desde sus inicios y todavía un peor registro en cuanto a sus fundamentos teóricos. Desarrollar a otros implica un trasplante de cultura y estructura, independientemente de si le es útil a los intereses del donante o no.

La asistencia al desarrollo es una *relación de poder* entre el donante y el receptor no es una relación de poder militar-política sino cultural-económica; definiendo las metas, pagando por los medios. La participación de las élites receptoras en la planeación y en la ejecución no altera el punto básico: la sociedad receptora —no la sociedad donante— es la que será cambiada por medio de trasplantes culturales-estructurales que, por supuesto, muy frecuentemente son rechazados. Si la planeación básica la realiza el donante, entonces los donantes privan a los receptores del reto que viene con la planeación del futuro de uno mismo.

Que esta relación puede ser productiva en términos de paz, particularmente en el largo plazo, es difícil de creer. Mucha gente tiene problemas para perdonar y olvidar el que hayan sido moldeados por padres y maestros. Y no es para menos: después de todo, lo que perdieron fue nada más y nada menos que su infancia. Hay pocos motivos para creer que los países que han tenido que rechazar su propia cultura en el proceso del desarrollo reaccionarán más positivamente. Si a esto sumamos que no hay convergencia sino divergencia en el nivel de vida entre A y B, el resultado será que A cosechará frustración y agresión. A largo plazo las relaciones entre ambos serán como las relaciones coloniales.

Existen fuertes argumentos a favor de la reciprocidad, como en las organizaciones multilaterales. Si A bosqueja planes para el “desarrollo” de B, ¿qué tal si se agregan planes de B para aplicarse en A? Para conseguir esto debemos tener: 1) una necesidad de ayuda importante en A; y, 2) la idea de que B puede conocer algo que A ignore. Hasta el momento el mundo sólo ha tenido la capacidad de concebir los problemas económicos y técnicos de esta forma, desarrollando flujos de asistencia hacia abajo a lo largo de índices de fortaleza técnica y económica. El resultado parece haber sido de dependencia, en lugar de

sociedades más fuertes en la parte baja de la cadena de asistencia al desarrollo, y muy tirantes relaciones entre donante-receptor, excepto en el nivel cooperativo de las élites.

4. Sumando el factor perdido: ejemplos de reciprocidad

Para problemas sociales como la producción-distribución-consumo de drogas, la criminalidad en general y la corrupción en particular, la integración social de los discapacitados, la pendiente puede ser plana o incluso ir en dirección contraria, como es obvio en el caso de la micro-banca. ¿Estarán dispuestas las personas/sociedades acostumbradas a ofrecer consejos —solicitados o no solicitados— a recibir consejos, admitiendo fraudes y fiascos en sus propias sociedades?

Para la *anomia* y la *atomización* en tanto problemas mundiales —compartidos por muchas sociedades— el argumento general sería que la sociedad tradicional corre menos peligros de disolución por esos factores disociativos que la sociedad moderna/postmoderna. De aquí que el escenario puede estar listo para que las sociedades tradicionales hagan estudios de las sociedades modernas para arribar a una serie de buenas ideas. Pueden existir dos efectos benéficos: 1) desvanecer algo de la anomia/atomización mundial mediante la reunión de países en un camino sinérgico recíproco y horizontal; y, 2) utilizar la experiencia mundial para resolver problemas sociales y locales.

La investigación tomaría la forma de una exploración de los pocos casos de asistencia para el desarrollo recíproco, condiciones de éxito, y desarrollo de ideas acerca de la reciprocidad en este campo en particular, posiblemente aprendiendo de las experiencias sobre las drogas y la corrupción. La investigación podría beneficiarse de la Cumbre Social de las Naciones Unidas de Copenhague (Marzo, 1995) y de Copenhague + 5, ambos positivos en términos de lo que se propuso y lo que siguió, y negativos en términos de las dificultades para trascender el paradigma socio-económico del desarrollo social, limitado a loables tareas como la creación de fuentes de empleo y la distribución de servicios sociales accesibles. En lugar de esto, el enfoque debería centrarse en un verdadero desarrollo *social*, en

el sentido de crear sociedades humanas más fuertes y cohesivas, con menos anomia/atomización de las que existen hoy en día.

Implícitos en lo que se ha dicho líneas arriba están al menos cuatro diferentes patrones de reciprocidad.

Primero, existe una opción *multilateral* para países que se reúnen en un contexto igualitario, frecuentemente provisto por la ONU, y las agencias para el diagnóstico mutuo, el pronóstico y la terapia del problema. Pero la condición de reciprocidad descansa en la última parte, en la terapia: deben existir donantes y receptores. Nos podemos referir a esto como un caso de *diversos países, un solo problema*.

Segundo, existe una versión *bilateral* de lo mismo: dos países deciden compartir experiencias y ayudarse uno al otro, enfocándose en el mismo problema; *dos países, un problema*.

Tercero, *dos países, dos problemas*; un país es el donante de remedios para el primer problema, el otro para el segundo. La construcción de una presa se intercambia por ideas respecto de cómo superar desórdenes mentales en sociedades extremadamente estresantes. Existe un mercado, no de problemas sino de terapias/remedios.

Cuarto, *tres países, tres problemas*; cómo hacerlo es obvio: el país A auxilia a B, B ayuda a C y C ayuda a A, y lo que se puede hacer en triángulos también se puede hacer en cuadriláteros, etc.

Por supuesto, el punto básico no es observar meticulosamente que exista completa equidad en este mercado de soluciones, sino que la gente en todos los países involucrados adquiriera la experiencia de ser donantes de remedios propuestos, con todo lo que conlleva de responsabilidad, habilidades de comunicación, habilidades para cooperar, soportar abusos y escuchar la crítica. pero esa experiencia debe gestarse a través de la división entre las naciones con diferentes niveles de desarrollo, sin limitar un rol y tipos (por ejemplo, países más desarrollados = donantes); la reciprocidad entre aquellos con problemas estructurales similares (por ejemplo, cooperación sur-sur) es mucho más sencilla. Ya hay mucha equidad ahí, pero se puede expandir hacia otros actores y procesos. Para un mundo enfermo, esa podría ser una cura.

Capítulo 2

Horizontes epistemológicos de la investigación para la paz: una perspectiva pazológica y de género¹

Irene Comins Mingol

Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz
Universitat Jaume I, Castellón, España

La investigación para la paz o *peace research* ha experimentado, desde sus inicios a mediados de 1930 hasta la actualidad, una evolución significativa, cuando no radical.² La comprensión y definición de los conceptos clave de la disciplina, como violencia, conflictos, desarrollo, cooperación o paz, no ha permanecido estática, sino que ha experimentado, a lo largo de estos años, un dinamismo revelador y enriquecedor. En este capítulo se señalan dos fuerzas decisivas en el delineamiento de los enfoques contemporáneos de los estudios para la paz: la perspectiva pazológica y la perspectiva de género.

Perspectiva pazológica

La paz, como objeto de estudio, ha sufrido una *invisibilización epistemológica*,³ tanto en la filosofía, como en las diferentes

¹ Este estudio se enmarca en los proyectos de investigación “La resignificación de la mujer-víctima en la cultura popular: implicaciones para la innovación representativa en la construcción de la vulnerabilidad y la resistencia” [FEM2015-65834-C2-2-P], y “Testimonio ético y comunicación para el cambio: análisis de los modos de resignificación de la figura de la víctima y de re-situación de los agentes sociales” [P1·1B2015-21].

² Puede verse un análisis exhaustivo de las diferentes etapas de la investigación para la paz en Vicent Martínez Guzmán, *Filosofía para hacer las paces*. (Barcelona: Icaria, 2001), 61-70.

³ Concepto que utiliza Celia Amorós para referirse a la *invisibilización* del feminismo y los estudios de género en la filosofía (“Filosofía y Feminismo en la Era de la Globalización”, en *20 Pensadoras del siglo XX*, editado por María José Guerra y Ana Hardisson [Oviedo: Nobel, 2006], 260), sin embargo,

ciencias, incluida la investigación para la paz, que sólo recientemente ha incorporado el estudio explícito de la paz y de aquellos elementos que contribuirían a la construcción de una cultura para la paz.⁴

Podríamos afirmar que la filosofía y las ciencias humanas y naturales, han experimentado una seducción por el estudio de la violencia y la guerra como fenómenos humanos, dejando fuera de análisis la dimensión de la paz y la noviolencia. Así, por ejemplo, desde la historia —como disciplina— se ha priorizado el estudio de las violencias (batallas, guerras, conquistas...), sobre el estudio de las paces (acuerdos, negociaciones, mediaciones, convivencias...) por más que estas últimas fueran más cotidianas y numerosas. También en la antropología, la psicología o la sociología —por nombrar algunas disciplinas— se detecta una desviación sistemática que convierte la violencia y la guerra en objeto o materia digna de estudio, pero no la paz. Francisco Muñoz se refiere a este fenómeno como *disonancia cognoscitiva* según la cual se desea y se valora más la paz, sin embargo, se piensa en clave de violencia.⁵

La investigación para la paz no ha escapado a esta *disonancia cognoscitiva*, y la gran mayoría de la docencia, investigación y publicaciones realizadas en lo que podemos denominar la vieja agenda de la investigación para la paz se ha centrado en el estudio de la guerra y otras formas de violencia, a menudo ignorando la paz como objeto de estudio. Por ello podemos afirmar que la investigación para la paz se ha caracterizado, y lo sigue haciendo, por su enfoque violentológico.

Sin embargo, bajo el objetivo común de reducir el sufrimiento humano y de la naturaleza,⁶ la investigación para la

podemos aplicarlo también a otros ámbitos como son el de las otras culturas o el estudio de la paz.

⁴ O como propone el profesor Vicent Martínez Guzmán “culturas para hacer las paces” (“Cultura para la Paz”, en *Enciclopedia de paz y conflictos*, editada por Mario López Martínez [Granada: Universidad de Granada, 2004], 210), reconociendo la diversidad y riqueza intercultural.

⁵ Francisco Muñoz, *La paz imperfecta* (Granada: Universidad de Granada, 2001), 24.

⁶ Vicent Martínez Guzmán, *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2005), 18.

paz debe contemplar dos líneas de trabajo que son interdependientes: una crítica y otra constructiva. La línea de trabajo crítica realiza un análisis diagnóstico de los diferentes tipos de violencia — directa, estructural y cultural—⁷ que sufren tanto los seres humanos como la naturaleza, a la vez que realiza un importante papel de visibilización y denuncia de estas violencias. La línea de trabajo constructiva, reconstruye y visibiliza las competencias humanas para hacer las paces, al tiempo que busca creativamente formas pacíficas de relacionarnos entre nosotros y con la naturaleza, planteando alternativas desde las que construir nuevos futuros.

La vieja agenda de la investigación para la paz, caracterizada por el enfoque violentológico, ejemplifica la línea de trabajo crítica. Una línea de trabajo importantísima y necesaria, y que podríamos afirmar, sin miedo a equivocarnos, que ha sido, y sigue siendo, la línea de trabajo hegemónica en los estudios de paz. Una línea de trabajo en la que, aún con esfuerzos y retos pendientes, la investigación para la paz parece desempeñarse con relativa destreza, y en la que existen numerosos centros y grupos de investigación especializados.

Cabe, sin embargo, ampliar los horizontes de la investigación para la paz a la segunda línea constructiva, que podríamos denominar pazológica. De no hacerlo corremos dos riesgos: por un lado, el de transmitir una representación reduccionista y sesgada hacia lo negativo de la complejidad del mundo de la vida, que puede conducirnos, en un efecto perverso, a la naturalización de la violencia; por otro, contribuye a la parálisis, a la construcción de un imaginario colectivo de miedo e impotencia.

En el ámbito de la epistemología para la paz es importante estar alerta para no caer en lo que Muñoz denomina “paradigma del pecado original”,⁸ heredero de una tradición cultural que ha

⁷ Debemos a Johan Galtung (2003) la clasificación tripartita de la violencia en *violencia directa* (homicidios, conflictos armados o guerras) *violencia estructural* (pobreza, desigualdad o falta de derechos), y *violencia cultural* (presente en los discursos que legitiman y naturalizan las violencias directas y estructurales).

⁸ Francisco A. Muñoz, *La paz imperfecta* (Granada: Universidad de Granada, 2001), 24.

enfaticado desde el Génesis a Hobbes o Darwin una visión egoísta y competitiva de la Humanidad sin tener en cuenta otras dimensiones. Estas creencias culturales no sólo se han mostrado unilaterales y sesgadas empíricamente, sino que además tienen el peligro de convertirse en una *self-fulfilling prophecy*.⁹ Así, por ejemplo, si pensamos que la guerra es originaria y natural y, por tanto, las sociedades se preparan para luchar unas contra otras —cultivando un ejército o procurándose armas que amenacen a sus vecinos— la guerra se puede convertir fácilmente en un resultado. De esta forma, nuestro enfoque ontológico-epistemológico tiene claras consecuencias axiológicas. Además de convertirse en una profecía que se auto-cumple, estas creencias culturales terminan también sesgando las investigaciones, al enfocar éstas de forma que refuercen la creencia previamente existente. Estas creencias nos afectan a todos y, por tanto, también a los científicos que —interpretando la historia, la arqueología o la antropología desde estas lentes— ven violencia y guerra allá donde miran. Es pues una profecía que se auto-cumple y que se auto-justifica.

Urge realizar un giro epistemológico,¹⁰ en el que tomemos como objeto digno de estudio la paz y no sólo la violencia, para reconstruir y visibilizar las paces existentes, al mismo tiempo que buscamos y planteamos alternativas para la construcción creativa de la paz. No nos podemos permitir obviar el segundo objetivo de la investigación para la paz, existen razones epistemológicas y axiológicas que así lo demandan. Desde un punto de vista epistemológico y de rigor científico, porque gracias a estudios recientes de disciplinas como la historia¹¹ o la

⁹ Douglas P. Fry, *The Human Potential for Peace: An Anthropological Challenge to Assumptions about War and Violence* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 244-246.

¹⁰ Vicent Martínez Guzmán, *Filosofía para hacer las paces* (Barcelona: Icaria, 2001), 114-116.

¹¹ El historiador e investigador para la paz Francisco Muñoz nos insta a que seamos capaces de reconocer, para así luego cultivar, todos los momentos de *paz imperfecta* que inundan la historia humana y la existencia cotidiana. El concepto de *paz imperfecta* tendría dos componentes: el reconocimiento de que la paz es un proceso, que está en constante desarrollo, abierta a nuevas interpelaciones y retos, en este sentido la paz no es algo cerrado, y por otro

antropología,¹² podemos concluir que la especie humana tiene tanto las experiencias como los recursos para la construcción de la paz. Desde un punto de vista axiológico porque tenemos la responsabilidad de trascender la sensación de impotencia interiorizada que nos impide transitar hacia el cambio. Tenemos el deber de nutrir la esperanza, de cultivar un “optimismo inteligente” —que no ignorante—, un optimismo que podemos interpretar, siguiendo a Francisco Muñoz, como la actitud activa y creativa en la búsqueda de lo bueno.¹³ De ahí la importancia de que los enfoques contemporáneos para el estudio de la paz combinen en equilibrio ambas líneas de trabajo, la crítica y la constructiva. Necesitamos fortalecer nuestra capacidad de agencia, de creatividad, para superar la impotencia interiorizada y participar así del cambio que queremos ver en el mundo.

Nos encontramos en el límite de un cambio de paradigma, en el que cabe ampliar los horizontes de la investigación para la paz al estudio de la paz, sus contenidos, características, indicadores, complejidades, riquezas y matices. En la historia de la investigación para la paz podemos rastrear dos momentos clave que abrieron el camino a la línea de trabajo constructiva. Por un lado —en 1959—, cuando Johan Galtung propuso el concepto de paz positiva, superando una definición negativa de paz como mera *absentia belli*. Y, por otro, la declaración por parte de la UNESCO en el año 2000 del decenio internacional de la Cultura de paz. Si bien estos dos hitos no lograron equilibrar la desproporcionada atención prestada a la violencia y la guerra en la vieja agenda de la investigación para la paz, fueron momentos de inflexión significativos. En la actualidad cada vez surgen más investigaciones que abordan la paz como objeto central de estudio (experiencias, capacidades, propuestas, componentes) nivelando la balanza y contribuyendo a un equilibrio epistemológico.

lado apunta a la necesidad de reconocer y poner en valor las paces allí donde se den.

¹² La antropología para la paz es una línea de investigación nacida en el siglo XX centrada en el estudio de las más de 80 sociedades pacíficas que existen en el mundo, ver obra de Douglas Fry *The Human Potential...*

¹³ Francisco A. Muñoz, Joaquín Herrera Flores, Beatriz Molina Rueda y Sebastián Sánchez Fernández, *Investigación de la paz y los derechos humanos desde Andalucía* (Granada: Universidad de Granada, 2005), 281.

Si en la vieja agenda de los estudios para la paz el centro de interés era la violencia, en la nueva agenda toma una posición central la paz, desde lo que el profesor Francisco Muñoz denomina una perspectiva *pazológica*. Ese cambio de perspectiva podemos definirlo como el paso de un enfoque *violentológico*, centrado en el estudio de la violencia, a un enfoque ampliado al estudio de la paz. De tal modo que supera así la “disonancia cognoscitiva a veces cercana a la esquizofrenia”¹⁴ que nos hacía ver en la violencia un objeto de estudio de mayor relevancia epistemológica, a pesar de que todos reconocíamos la primacía de la paz como objetivo a lograr. La investigación para la paz había priorizado en sus inicios los estudios sobre la guerra y la violencia, también denominados estudios de *polemología*¹⁵ y sólo recientemente surgen lo que el profesor Francisco Muñoz denomina “teorías autónomas” de paz, es decir, no dependientes directamente de la violencia.¹⁶ Debemos realizar una *inversión epistemológica* pues “no se trata de aprender sobre la paz, porque sabemos lo que no es paz; sino reconstruir las maneras de hacer las paces que, aunque sean imperfectas, constituyen parte de nuestra condición humana”.¹⁷

Como decía Francisco Muñoz, somos náufragos y navegantes en la búsqueda de la paz, pero siempre *optimistas inteligentes*. Sabedores de que podemos hacer las paces.¹⁸ Tenemos las capacidades para ello, las experiencias y el deber de perseverar creativamente en la construcción de la paz.

Mark Hathaway y Leonardo Boff en su libro *El Tao de la liberación* señalan el modo en que la impotencia interiorizada es un obstáculo mayor para el cambio que la misma opresión estructural.¹⁹ Por eso urge hacer una fenomenología de las paces,

¹⁴ Francisco A. Muñoz, *La paz imperfecta* (Granada: Universidad de Granada, 2001), 24.

¹⁵ Vicent Martínez Guzmán, *Filosofía para hacer las paces* (Barcelona: Icaria, 2001), 63.

¹⁶ Muñoz, *La paz imperfecta*, 13.

¹⁷ Vicent Martínez Guzmán, “Saber hacer las paces. Epistemologías de los Estudios para la Paz”. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 7, núm. 23 (2000): 88.

¹⁸ Martínez Guzmán, *Podemos hacer las paces...*

¹⁹ Mark Hathaway y Leonardo Boff, *El Tao de la liberación. Una ecología de la transformación* (Madrid: Trotta, 2014), 135.

visibilizarlas, siguiendo las propuestas del giro epistemológico y del enfoque pazológico. Es un acto de rigor científico, para superar el sesgo violentológico que sobredimensiona la violencia e invisibiliza la paz, tanto en los medios como en las ciencias. Pero es también un imperativo moral. Debemos nutrir la esperanza. Los seres humanos somos capaces de excluarnos, marginarnos y dañarnos mutuamente. Pero también somos capaces de actuar solidariamente, cuidarnos mutuamente y afrontar por medios pacíficos los conflictos humanos. Quedarnos sólo con la primera afirmación no sería realista, pues estaríamos encubriendo una parte importante de la realidad. Más bien seríamos ideólogos encubridores de alternativas reales.²⁰ Para superar la apatía y la impotencia interiorizada se impone visibilizar la paz, esa parte oculta y silenciada de la historia;²¹ como señala Dora Elvira García-González, se convierte en una “exigencia ética darle visibilidad”.²²

Perspectiva de género

Junto a la perspectiva pazológica, la perspectiva de género, es otra fuerza decisiva en el delineamiento de los enfoques contemporáneos de los estudios para la paz. La incorporación de la perspectiva de género a los estudios para la paz en los años 1980 ha sido, sin duda, uno de los hitos de la disciplina²³ y desde entonces se han convertido en un componente fundamental, a la vez que transversal que no debemos obviar.

En la actualidad uno de los principales retos de las ciencias sociales en su conjunto, y de la investigación para la paz en especial, es la elaboración de epistemologías capaces de hacer visibles y dar voz a quienes no han sido sino sujetos sumergidos

²⁰ Martínez Guzmán, *Podemos hacer las paces...*, 17.

²¹ Elise Boulding, *Cultures of Peace. The Hidden Side of History* (Syracuse: Syracuse University Press, 2000).

²² Dora Elvira García-González, “Hacia una prospectiva de paz a partir del realismo de la violencia: una construcción desde la imaginación ética”, en *Trascender la violencia. críticas y propuestas interdisciplinarias para construir la paz*, coordinado por Dora Elvira García-González (México: Porrúa, 2014), 12.

²³ Martínez Guzmán, *Filosofía para hacer...*, 67.

e invisibles en las posiciones epistemológicas tradicionales. Tanto en la historia de la filosofía, como en la historia de la ciencia y del conocimiento moderno, las mujeres vienen siendo víctimas de un proceso histórico, sordo pero sistemático, de *invisibilización epistemológica*.²⁴

En paralelo a las dos líneas de trabajo de la investigación para la paz, que habíamos visto en el punto anterior, podemos observar dos perspectivas o líneas de trabajo en el enfoque de género en los estudios para la paz.²⁵ La *perspectiva crítica*: de visibilización de los diferentes tipos de violencia directa, estructural y cultural a los que se ve sometida la mujer; de análisis y denuncia de su situación de subordinación y de la negación de sus derechos. Y una *perspectiva constructiva*: de reconocimiento del legado de las mujeres como constructoras de paz y de planteamiento de nuevos modos femeninos y masculinos de ser, más flexibles y pacíficos.

Es importante —desde la *perspectiva crítica*— hacer un esfuerzo por analizar críticamente, por visibilizar y por denunciar tanto la propia exclusión epistemológica de las mujeres por parte del pensamiento occidental, como las violencias directas, estructurales y culturales que vienen padeciendo. Por otro lado, la *perspectiva constructiva* pone sus esfuerzos en rescatar, reconstruir y visibilizar el legado, las experiencias históricas y socialmente construidas de las mujeres, enriqueciendo —y a veces cuestionando— los paradigmas clásicos del pensamiento androcéntrico occidental, en materias tan dispares como ética, ecología, desarrollo, política, economía o epistemología.

Ambas líneas de trabajo no sólo son fundamentales, sino que —como también hemos visto que ocurría con la investigación para la paz— son interdependientes y se construyen en interacción. Si nos quedamos únicamente con la perspectiva

²⁴ También las culturas no occidentales son invisibilizadas y ninguneadas por las ciencias, lo que contribuye a su sometimiento y exclusión. Véase Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (Montevideo: Trilce, 2010).

²⁵ Carmen Magallón Portolés, “L’ experiència i el lloc de les dones en la universalització dels drets humans”, *Anuari. Revista de Recerca Humanística i Científica* 10, *Monográfico Els Drets Humans i la Pau a la fi del mil·lenni*, (1999): 92.

crítica podemos caer en una visión victimizadora y reduccionista de la experiencia de las mujeres, que además invisibiliza el importante papel de las mujeres como constructoras de paz, sino que contribuye a la naturalización de la mujer como víctima. Mediante estos dos procesos —el primero de crítica y el segundo de construcción— la categoría de género se hace imprescindible en la delineación de una Cultura para la paz, en la que podamos reconstruir nuevas formas de ser femeninos y masculinos, más flexibles y menos violentas.

En este trabajo, siguiendo el enfoque pazológico propuesto en la primera parte, vamos a centrarnos en la segunda perspectiva, es decir, en analizar el legado de las mujeres en la construcción de la paz y en cómo podemos incorporar ese legado a la Educación para la paz.²⁶ Esa incorporación se realizará no sólo como memoria histórica de reconocimiento de las aportaciones de las mujeres, sino especialmente como incorporación de los valores de paz que habían sido asignados y desarrollados en exclusividad por las mujeres, para convertirlos en valores humanos y no meramente de género.

Aunque no todas las mujeres son pacíficas ni todos los hombres violentos, no es menos cierto que existen diferencias de género relevantes sobre el uso de la violencia. Concretamente, es reseñable el hecho de que la mayor parte de los hechos violentos, de violencia directa, son cometidos por varones²⁷ o que los hombres son también más sensibles que las mujeres a aquellos factores ambientales que ejercen una influencia importante en la conducta antisocial.²⁸ Para explicar esta actitud diferente de las mujeres y los hombres ante la violencia se han manejado diferentes argumentos.²⁹ Sin ningunear la interacción

²⁶ La perspectiva de género y la perspectiva pazológica comparten el interés, y la apuesta, por la educación para la paz como herramienta para la transformación y la construcción de una cultura de paz.

²⁷ Carmen Magallón Portolés, “Sostener la vida, producir la muerte: estereotipos de género y violencia”, en *El sexo de la violencia, género y cultura de la violencia*, Vicenç Fisas (Barcelona: Icaria, 1998), 93.

²⁸ Fisas, *El sexo de la violencia...*, 8.

²⁹ Para un análisis de estos diferentes argumentos puede verse Irene Comins Mingol, “La filosofía del cuidar como coeducación para la paz”. En *La configuración de nuevos espacios en la cultura. Deporte, Comunicación y Educación para la paz*, coordinado por Edith Cortés Romero, Natalia Ix Chel

dinámica de diferentes factores, hay uno que —desde las investigaciones más recientes en género y paz— parece destacar, y giraría en torno a la socialización histórica de las mujeres en las tareas de cuidado y sostenimiento de la vida. La práctica del cuidado requiere e implica, por sí misma, el desarrollo de unas determinadas capacidades y habilidades como son la empatía, la responsabilidad, la paciencia, la ternura o el compromiso, que son elementos constituyentes de una Cultura de paz. Así pues, lo que hacemos nos hace, y esa atribución histórica del rol del cuidado a las mujeres tanto en la esfera privada (cuidado de los hijos, de los ancianos, de los enfermos, del hogar...), como en la esfera pública (como enfermeras, maestras...) ha desarrollado en las mujeres unas determinadas competencias de paz que bien podríamos compartir todos los seres humanos si también las tareas de cuidado de la vida fueran compartidas junto con los hombres.

Filosofía del cuidar: una perspectiva pazológica y de género

El cuidado, como valor y como praxis, es una voz doblemente silenciada, no sólo por su perspectiva de género, sino también por su enfoque sobre la paz.

Carol Gilligan explicitó por primera vez en 1982, con su obra *In a Different Voice*, la capacidad moral diferente que las mujeres han desarrollado a la luz de la socialización y la práctica del cuidar. Hasta entonces la Teoría del Desarrollo Moral se ceñía sin excepciones a la teoría propuesta por su maestro y mentor Lawrence Kohlberg. Gilligan intentó ampliar la teoría moral de Kohlberg incluyendo un análisis sobre las experiencias morales de las mujeres, ya que la teoría de Kohlberg se construyó sobre el estudio de 84 niños varones durante un período de más de veinte años.³⁰ Gilligan detectó en su análisis de las mujeres una voz moral diferente —más relacional—, que situaba como preferente la preservación de las relaciones, en

Vázquez González, Javier Arzuaga Magnoni y Nelson Arteaga Botello (México: Porrúa, 2011), 276-278.

³⁰ Carol Gilligan, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino* (México: Fondo de Cultura Económica, [1982]1986), 40.

oposición con la *ética de la justicia*, de la teoría del desarrollo moral según Kohlberg, en la que se sitúa como preferente la obediencia a normas morales universales. Esa perspectiva moral diferente de las mujeres es resultado de la división sexual del trabajo y de la aguda división entre lo público y lo privado. Hombres y mujeres desarrollan así dos perspectivas morales distintas en función de esa desigual atribución de responsabilidades: “Ética del Cuidado” versus “Ética de la Justicia”.

Victoria Camps resume las características de la ética del cuidado en contraposición a la ética de la justicia de la siguiente manera: 1) se trata de una ética relacional, donde lo que importa más que el deber es la relación con las personas; 2) no se limita a concebir la ley, sino que le interesa su aplicación situacional; 3) considera que la racionalidad debe mezclarse con la emotividad; 4) se centra en la implicación y compromiso directo y casi personal con los otros; y, 5) añade un enfoque particularizado al enfoque abstracto y general de la ética de la justicia.³¹

Mi propuesta es recuperar la capacidad humana de preocupación y cuidado de unos seres humanos como competencia humana para la paz, asumiendo y adaptando la propuesta de Carol Gilligan.³² Urge incorporar el cuidado en la agenda de los estudios para la paz, es un patrimonio colectivo de paz, que no podemos ni debemos ningunear.

El cuidado, como *factum* originario, da respuesta a la inherente fragilidad y vulnerabilidad del ser humano, y se convierte en un elemento vertebrador de nuestro crecimiento intersubjetivo y de nuestro mundo de la vida.³³ Además, desde la investigación para la paz, señalaremos la importancia del cuidado

³¹ Raquel Pastor Yuste, “Género y élites políticas: ¿un estilo de liderazgo femenino?”, en *Pensando la educación desde las mujeres*, coordinado por M^a Gloria Arenas Fernández, María José Gómez González y Encarnación Jurado Olmedo (Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2007), 40.

³² Véase Irene Comins Mingol, *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz* (Barcelona: Icaria, 2009); Gilligan, *La moral y la teoría*. 1986)

³³ Irene Comins Mingol, “El cuidado, eje vertebral de la intersubjetividad humana”, en *Investigación para la paz: Estudios Filosóficos*, editado por Irene Comins Mingol y Sonia París Albert, 73-88. Barcelona: Icaria, 2010).

como *telos*, apuntando a las diferentes formas en que la socialización en el valor del cuidado y la práctica del cuidado contribuye a la paz. El cuidado no es sólo origen o base de la esencial intersubjetividad, sino también proyecto de futuro de la humanidad.

Más allá de nuestra inherente fragilidad, de nuestra naturaleza deficitaria y necesitante, otra de las características del ser humano es nuestro carácter originariamente creativo, performativo y ejecutivo.³⁴ Las tareas de cuidado de la vida nos muestran esta actitud activa, volcada al exterior, perseverante, constante y necesaria para el mismo sostenimiento de la vida humana.

Tanto la naturaleza necesitante del ser humano como su carácter performativo y volcado al exterior hacen del cuidado un valor *vivido* mucho antes que pensado. Cuando Husserl aborda *cómo* estamos en la naturaleza los seres humanos, afirma que estamos en “un mundo de la vida” [*Lebenswelt*] que es *vivido* o experimentado por el sujeto *mucho antes que pensado*. En este sentido, las tareas del cuidar son un claro ejemplo de este mundo de la vida, son unas tareas que vivimos necesariamente todos los seres humanos como donantes o como receptores, indistintamente en diferentes etapas de nuestra vida, y, sin embargo, apenas han sido pensadas. El cuidado es una experiencia en la que todo sujeto ya está, desde que inicia su existencia, como algo primeramente *vivido*.

Según Heidegger el ser humano es un *ser en el mundo* caracterizado por el cuidado y por la temporalidad. En palabras de Heidegger “el término “cuidado” mienta un fenómeno ontológico-existencial fundamental”.³⁵ La fábula-mito del cuidado esencial o fábula de Higino, de origen latino y recogida por Heidegger, retrata a qué nos referimos cuando definimos el cuidado como el fenómeno ontológico-existencial fundamental que posibilita la existencia humana.

³⁴ Vicent Martínez Guzmán, “Estudio fenomenológico-lingüístico del yo ejecutivo”, en *Ortega y Gasset y la fenomenología. Actas de la I Semana Española de fenomenología*, coordinado por Javier San Martín, 167-180 (Madrid: UNED, 1992).

³⁵ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1971), 216.

Una vez llegó Cuidado o Cura a un río y vio terrones de arcilla. Cavilando, cogió un trozo y empezó a modelarlo. Mientras piensa para sí qué había hecho, se acerca Júpiter. Cura le pide que infunda espíritu al modelado trozo de arcilla. Júpiter se lo concede con gusto. Pero al querer Cura poner su nombre a su obra, Júpiter se lo prohibió, diciendo que debía dársele el suyo. Mientras Cura y Júpiter litigaban sobre el nombre, se levantó la Tierra y pidió que se le pusiera a la obra su nombre, puesto que ella era quien había dado para la misma un trozo de su cuerpo. Los litigantes escogieron por juez a Saturno. Y Saturno les dio la siguiente sentencia evidentemente justa: “Tú, Júpiter, le diste el espíritu; entonces, cuando muera esa criatura, se te devolverá ese espíritu. Tú, Tierra, le diste el cuerpo; por lo tanto, también se te devolverá el cuerpo cuando muera esa criatura. Pero como tú Cuidado, fuiste el primero, el que modelaste a la criatura, la tendrás bajo tus cuidados mientras viva”.³⁶

“Somos cuidado”.³⁷ El cuidado posee una dimensión ontológica que entra en la constitución de ser humano. La práctica del cuidado, sin embargo, no sólo es un *factum* originario, sino a la vez, nuestra tarea a realizar como *telos*. A pesar de ser un elemento constituyente del ser humano, el cuidado como hábito y como valor está en crisis actualmente y se nos plantea una tarea de reconstrucción necesaria. Urge reconstruir y poner en valor el cuidado, por diferentes razones, igualmente importantes. Por un lado, porque el desarrollo científico tecnológico, la racionalidad instrumental, la “sociedad líquida”³⁸ pone en tensión las relaciones sólidas y de cuidado entre las personas; por el otro, porque la desigual distribución del cuidado como valor y ocupación entre hombres y mujeres es generadora de injusticias e infelicidad y nos interpela a una reconstrucción del cuidado no generizada. Y, finalmente, porque el cuidado es una fuente de valores de paz, un patrimonio colectivo de Cultura de paz que debemos reconstruir. Esa reconstrucción del cuidado como *telos* abre un nuevo horizonte epistemológico en la investigación para la paz, un horizonte pazológico y de género.

³⁶ *Ibid.*, 218-219.

³⁷ Leonardo Boff, *El cuidado esencial* (Madrid: Trotta, 2002), 71.

³⁸ Zygmunt Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2005).

El cuidado como valor y como actividad es fundamental para la construcción de la paz en varios sentidos. En primer lugar, el más visible, porque las tareas de cuidado son fundamentales para el sostenimiento de la vida, para la supervivencia y el bienestar.³⁹ En segundo lugar, por los valores y capacidades que desarrolla en los sujetos que las desenvuelven.⁴⁰ La socialización en y la práctica del cuidar lleva consigo el desarrollo de una serie de habilidades como son la empatía, el compromiso, la paciencia, la responsabilidad o la ternura. Así pues, el cuidado no sólo es importante por ser expresión y eje vertebral de la intersubjetividad humana, sino que lo es también porque el cuidado como valor y actividad contribuye a construir lo que en la investigación para la paz denominamos cultura o culturas para la paz.

El análisis del papel de las mujeres en la construcción de la paz se fundamenta no en principios esencialistas, sino que parte del reconocimiento de las influencias que la histórica socialización de las mujeres en el rol del cuidar ha tenido para el desarrollo de unas determinadas inquietudes y habilidades morales. Como afirma Elise Boulding: el conocimiento de las mujeres y sus mundos de experiencia las han equipado para funcionar creativamente como trabajadoras para la paz en formas en que los hombres no han sido capacitados por sus conocimientos y experiencias. Esto, obviamente, puede cambiar. Compartir en mayor medida los mundos de experiencia entre hombres y mujeres será un importante paso en el desarrollo humano.⁴¹

Esa voz moral diferente —fruto de una ancestral división de funciones y responsabilidades entre hombres y mujeres— tiene implicaciones fundamentales para la paz. El pensamiento y la práctica del cuidar implican el desarrollo de valores morales, habilidades y competencias como son la empatía, la paciencia, la perseverancia, la responsabilidad, el compromiso, el acompañamiento, la escucha o la ternura. Valores todos ellos importantes en la

³⁹ La importancia de las tareas de cuidado es aún mayor en los *países empobrecidos* donde las tareas de cuidado maximizan la utilidad de los recursos disponibles para la satisfacción de las necesidades básicas.

⁴⁰ Irene Comins Mingol, *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz* (Barcelona: Icaria, 2009).

⁴¹ Boulding, *Cultures of Peace...*, 109.

construcción de una Cultura para la Paz. Por ello Betty Reardon señala que *una Cultura de paz es una Cultura del Cuidar*.⁴² Además de estos valores morales la práctica del cuidar contribuye a desarrollar tres grupos de habilidades fundamentales para la construcción de una Cultura para la paz: habilidades para el desarrollo y sostenimiento de la vida; habilidades para la transformación pacífica de conflictos; y, habilidades para el compromiso cívico y social. Estas habilidades no se circunscriben al espacio privado, sino que se amplían hasta el ámbito público.

Las tareas de atención y cuidado son necesarias para la satisfacción de las necesidades básicas de todo individuo, son fundamentales para la supervivencia y el bienestar. Por ello son consideradas importantes para el desarrollo humano y también para la existencia de justicia social. El desarrollo humano se nutre no sólo con el aumento del ingreso, la escolaridad, la salud, la potenciación y un medio ambiente limpio, sino además por la atención.⁴³ Las tareas de atención y cuidado son muy importantes para el desarrollo humano pues son el vehículo a través del cual se lleva a cabo la satisfacción de las necesidades básicas. Si las tareas de atención y cuidado son útiles para la satisfacción de las necesidades más básicas como aquellas vinculadas con el alimento o la salud, no se termina aquí su importancia. La atención y el cuidado suministran por sí mismas la necesidad de afecto y apoyo emocional que todos los seres humanos tenemos. Son la mejor muestra del reconocimiento que todos los seres humanos necesitamos.

La socialización en el valor del cuidado desarrolla de forma general técnicas pacíficas de transformación de los conflictos, entre las que cabe destacar tres aportaciones.⁴⁴ Ante un conflicto, desde el pensamiento de la ética del cuidado se considera importante que nadie salga perdiendo, que todos queden —en algún punto— satisfechos, de forma que no se rompan las relaciones interpersonales. Será importante también

⁴² Betty Reardon, *Education for a Culture of Peace in a Gender Perspective* (París: UNESCO, 2001), 85.

⁴³ PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 1999* (Madrid: Mundi-Prensa, 1999), 77.

⁴⁴ Irene Comins Mingol, “La ética del cuidado: contribuciones a una transformación pacífica de los conflictos”, *Feminismo/s* 9 (2007): 93-105.

escuchar todas las voces posibles. La sensibilidad a las necesidades de los demás y el asumir responsabilidad por cuidar de ellos llevan a las mujeres a escuchar voces distintas de las suyas y a incluir en sus juicios otros puntos de vista. Así, la aparente difusión y confusión de juicio de las mujeres se descubre, a la luz de la investigación de Carol Gilligan, como muestra de la fuerza y la responsabilidad moral de las mujeres.⁴⁵ Finalmente, ante un conflicto desde la ética del cuidado se antepone la satisfacción de las necesidades a la aplicación de castigos. En cambio, desde la ética de la justicia, aunque los teóricos tienen en cuenta la satisfacción de las necesidades y su importante papel, su foco de atención se dirige a la penalización y regularización de la agresividad.

La premisa o punto de partida al hablar de las contribuciones del cuidado al desarrollo del compromiso cívico-social es que las tareas de atención y cuidado no se reducen a la esfera privada, sino que abarcan también la esfera global.⁴⁶ A pesar de la tradicional exclusión de las mujeres del ámbito de la ciudadanía formal, a lo largo de la historia las mujeres no han dejado de participar como agentes activos de la sociedad civil, en el área de las organizaciones ciudadanas y de los movimientos sociales. En esa participación ha destacado su contribución de manera especial a la causa de la paz y la solidaridad, especialmente desde finales del siglo XIX y hasta la actualidad.⁴⁷ Las mujeres se han organizado en diferentes lugares del mundo para aunar sus esfuerzos a favor de la paz. Las Mujeres de Negro y las Madres de la Plaza de Mayo son dos ejemplos bien conocidos. Además de la participación de las mujeres en diferentes grupos nacionales e internacionales, es importante también la participación de millones de mujeres en la sociedad civil, en pequeños contextos, anónimos, a lo largo de todo el

⁴⁵ Gilligan, *La moral y la teoría...*, 38.

⁴⁶ Joan C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* (Londres: Routledge, 1993); Fiona Robinson, *Globalizing Care. Ethics, Feminist Theory and International Relations* (Oxford: Westview Press, 1999).

⁴⁷ Carmen Magallón Portolés, *Mujeres en pie de paz, pensamiento y prácticas* (Madrid: Siglo XXI, 2006); Elise Boulding, *Building a Global Civic Culture. Education for an Interdependent World* (Nueva York: Teachers College Press, 1998).

mundo. El cuidado constituye una de las prácticas propias de una ciudadanía activa. Los conceptos morales básicos de una ética del cuidado, como son el compromiso, la responsabilidad, la empatía o la interconexión son fundamentales para la constitución de una ciudadanía participativa. Es fundamental crear espacios para lo que se viene conociendo como “ciudadanía cuidadora”⁴⁸ o *cuidadanía*, en donde las personas puedan manifestarse a sí mismas como cuidadoras y/o receptoras del cuidado; en diálogo unas con otras, preocupadas por el bienestar propio, el de los otros y otras, y el de la naturaleza. Acercar el cuidado a la política implica despertar a la ciudadanía de la pasividad, la falta de compromiso y de indignación y, como decía Virginia Woolf,⁴⁹ acercar a la política nuevas prioridades, como son el sostenimiento de la vida, el bienestar y la paz.

A la luz de estas aportaciones de la práctica del cuidar para la construcción de la paz, no podemos sino reivindicar la importancia de *desgenerizar el cuidado para generalizarlo*. ¿Cómo generalizamos el valor del cuidado? Podemos hacerlo desde diferentes ámbitos de trabajo como son los medios de comunicación, la educación o las políticas públicas, por ejemplo. Nos centraremos aquí en la educación, y es que para aprender a cuidar debemos *despatriarcalizar* la enseñanza, el cuidado debe incluirse en el currículum de la educación y, ciertamente, debe ser una práctica imprescindible de la Educación para la paz desde una perspectiva de género.⁵⁰

La Educación para la paz debería conducir a un cambio en los patrones de los roles de género que se inculcan a chicos y chicas. La agresión masculina es el resultado de los específicos modos de socialización. Los chicos en la mayoría de sociedades son criados y educados para ser agresivamente competitivos. Por el contrario, en la mayoría de sociedades las chicas son criadas para ser compasivas, obedientes y cooperativas. Desde la infancia los seres humanos deberíamos aprender a cuidar, compartir y relacionarnos con los otros seres humanos y la naturaleza.

⁴⁸ Selma Sevenhuijsen, “The place of care. The relevance of the feminist ethic of care for social policy”, *Feminist Theory* 4, núm. 2 (2003): 182,193.

⁴⁹ Virginia Woolf, *Tres Guineas* (Barcelona: Lumen, 1999).

⁵⁰ Reardon, *Education for a Culture...*, 85.

La coeducación hace referencia a la importancia de educar para la eliminación de la jerarquía de géneros entre hombres y mujeres, y la no reproducción de los roles de género sexistas que tanto daño han hecho y siguen haciendo al bienestar individual y social. La propuesta coeducativa es relativamente reciente y trata de subir un peldaño más en la reforma educativa para la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres. Sería el último peldaño en una evolución que va desde una educación explícita para el rol sexual, en la escuela segregada, a una educación explícitamente igual para todo el mundo, pero implícitamente reproductora de los roles sexuales tradicionales, en la escuela mixta y, finalmente, la propuesta coeducativa explícita e implícitamente comprometida en la eliminación de la jerarquía de géneros.

Las bases del sistema educativo tal y como lo conocemos hoy en día se establecieron en Europa en el siglo XVIII. Según los principios educativos del momento, hombres y mujeres habían sido creados por Dios para desempeñar diferentes responsabilidades sociales, y como consecuencia la educación para ellos debía ser diferente. A finales del XIX empiezan a plantearse algunas propuestas que defienden decididamente la necesidad de que las mujeres reciban una educación escolar más sólida y equivalente a la de los varones.⁵¹ Se plantea el derecho de las mujeres a acceder a estudios medios y superiores y la conveniencia de que niños y niñas se eduquen en los mismos centros. Con la generalización de la escuela mixta parecía que se había alcanzado la igualdad de oportunidades dentro del contexto educativo. Pasarán algunos años hasta que se ponga en duda la supuesta neutralidad e igualdad del sistema educativo en la escuela mixta, principalmente a raíz de estudios realizados desde finales de 1980.⁵² Estudios que han venido a constatar que el sexismo no ha desaparecido con la implementación de la escuela mixta, sólo que mientas que el sexismo en las escuelas

⁵¹ Marina Subirats Martori, "Conquistar la igualdad: la coeducación hoy", *Revista Iberoamericana de Educación* 6 (1994): 62.

⁵² Marina Subirats Martori y Cristina Brullet, *Rosa y Azul. La transmisión de los géneros en la escuela mixta* (Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales-Instituto de la Mujer, 1992).

segregadas era explícito, con las escuelas mixtas ha tomado formas más sutiles, menos evidentes y, por tanto, más difíciles de detectar y erradicar. El sexismo se transmite a través de lo que se denomina *currículum oculto*, y tiene sus mayores manifestaciones en los libros de texto y en la interacción diferente que en el aula se da entre el profesorado, los alumnos y las alumnas.

La escuela mixta al juntar en una misma clase a niños y niñas no se planteó la necesidad de unir también el saber y la experiencia tradicionalmente masculina y el saber y la experiencia tradicionalmente femenina para aprender conjuntamente lo mejor de cada uno. En su lugar, institucionalizó el saber y la experiencia tradicionalmente masculina como el único saber. La escuela mixta institucionalizó la igualdad de oportunidades como el predominio de una sola manera de mirar el mundo e intentó eliminar las diferencias suprimiendo la cultura femenina. Esta igualdad, en el mejor de los casos, significa igualdad de acceso de las mujeres a las actividades tradicionalmente masculinas, sin que se produzca el efecto contrario, acceso de los varones a tareas tradicionalmente femeninas.⁵³ El modelo imperante en los centros educativos es un modelo masculino que excluye todo aquello que puede ser considerado como patrimonio cultural de las mujeres.

Así, por ejemplo, el cuidado no se contempla en el currículum oficial como un valor humano, en cambio sí se transmite en el currículum oculto como rasgo de género. Podemos definir el currículum oculto como la forma no deliberada pero real de transmitir los estereotipos de género en la escuela. La manipulación de las imágenes en los libros de texto es una de las formas más potentes en las que queda manifiesta esta educación oculta y sesgada del cuidado. Además de la manipulación de las imágenes, en los libros de texto también se produce una transmisión sesgada de los roles en general y del cuidado en particular a través de la palabra escrita. Frases como *Mamá me mima*, *Mamá cocina*, *La niña pone la mesa*, *Papá trabaja* o *Papá lee el periódico* son ejemplos de ello. En los últimos años

⁵³ Pilar Ballarín Domingo, *La educación de las mujeres en la España contemporánea (siglos XIX-XX)* (Madrid: Síntesis, 2001), 152.

se está haciendo una importante labor de revisión y rectificación de los libros de texto para impedir esta transmisión sesgada, pero todavía queda mucho por hacer. La interacción escolar es la otra forma en la que el currículum oculto se manifiesta. Dentro de la interacción escolar se incluyen diferentes aspectos, entre ellos las expectativas del profesorado. Las expectativas de los profesores respecto a la forma de actuar de niños y niñas influyen de forma decisiva en la transmisión oculta de los roles de género y es un impedimento en la coeducación del cuidado. La expectativa de que las niñas son más serviciales y con una mayor tendencia a acciones prosociales hace que se refuerce esta actitud en ellas. Sin embargo, esta expectativa se funda en un prejuicio social ya que tanto niños como niñas son capaces de actitudes de cuidado y responsabilidad hacia otros. Además, estas expectativas niegan la posibilidad de la expresión del cuidado a los niños y jóvenes, considerándolo un valor que pone en peligro su masculinidad. El proyecto coeducativo trata de crear espacios para que los niños y jóvenes puedan expresar y practicar el cuidado con toda libertad.

Existe en general, un claro androcentrismo en lo que se refiere a los conocimientos transmitidos en el sistema educativo. El sistema educativo sólo recoge aquellos saberes tradicionalmente adjudicados al hombre, obviando la aportación de los saberes y las experiencias que tradicionalmente han sido adjudicadas a la mujer. Estas ausencias implican una grave amputación de la historia de la humanidad y un vacío importante en el discurso científico. Es necesario incluir el cuidado como contenido curricular explícito tanto para hombres como mujeres, como medio de recuperar una competencia humana para la paz.

Eliminar el sexismo de la educación, y construir una escuela coeducativa requiere, por tanto, instaurar una igualdad de atención y de trato a niños y a niñas; pero exige, además, rehacer el sistema de valores y actitudes que se transmiten, repensar los contenidos educativos. En una palabra, rehacer la cultura, reintroduciendo en ella pautas y puntos de vista tradicionalmente elaborados por las mujeres, y poniéndolos a la disposición de los niños y de las niñas, sin distinciones.⁵⁴ “¿Qué

⁵⁴ Subirats Martori y Brullet, *Rosa y Azul...*, 148.

enseñanzas se impartirían en el nuevo colegio? [...] No se enseñarían las artes de dominar al prójimo, ni las artes de mandar, matar, de adquirir capitales y tierras. Debería enseñar las artes de la humana relación”.⁵⁵

Conclusiones

El hecho de que el cuidado, como valor y praxis, sea un legado con perspectiva pazológica y de género, lo ha hecho doblemente invisible. El cuidado, ha sufrido de ostracismo en el ámbito de la academia, al no considerarse un objeto de estudio *suficientemente* científico o digno análisis. Como praxis de paz, el cuidado ha pasado desapercibido, a pesar de ser un acervo cultural y existencial irrenunciable. Uno de los grandes retos, en este sentido, es elucidar y visibilizar los aportes del cuidar como una de las capacidades de los seres humanos para vivir en paz.⁵⁶ Hacer esto significa, de partida, transformar profundamente el conocimiento científico, a la vez que la recuperación de una historia silenciada. Implica, entre otras cosas, poner en valor las experiencias, ideas y procedimientos cotidianos.

Podemos detectar una evolución en la agenda de los estudios para la paz, que va de una investigación más centrada en la violencia a otra más centrada en las alternativas de paz. De una investigación que toma como espacio protagónico de análisis el ámbito público, estatal e internacional —considerando la esfera privada irrelevante—, a otra que gracias a la perspectiva de género, considera el mundo de la cotidianidad y del espacio privado.

En definitiva, la perspectiva pazológica y la perspectiva de género son dos fuerzas decisivas en el delineamiento de los horizontes epistemológicos de los estudios para la paz. Y es que entre los enfoques contemporáneos de los estudios para la paz hay uno irrenunciable: la reconstrucción desgenerizada del cuidar. Contribuiremos con ello a la construcción de un sujeto esperanzado, comprometido, consciente de su capacidad de agencia y transformación, al tiempo que edificamos nuevas formas de ser femeninos y masculinos, más flexibles, justas y pacíficas.

⁵⁵ Woolf, *Tres Guineas*, 61.

⁵⁶ Comins Mingol, *Filosofía del cuidar...*

Bibliografía

- Amorós, Celia. "Filosofía y feminismo en la era de la globalización". En *20 pensadoras del siglo XX*, editado por María José Guerra y Ana Hardisson. Oviedo: Nobel, 2006.
- Ballarín Domingo, Pilar. *La educación de las mujeres en la España contemporánea (siglos XIX-XX)*. Madrid: Síntesis, 2001.
- Bauman, Zygmunt. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Boff, Leonardo. *El cuidado esencial*. Madrid: Trotta, 2002.
- Boulding, Elise. *Building a Global Civic Culture. Education for an Interdependent World*. Nueva York: Teachers College Press, 1998.
- Boulding, Elise. *Cultures of Peace. The Hidden Side of History*. Syracuse: Syracuse University Press, 2000.
- Comins Mingol, Irene. "La ética del cuidado: contribuciones a una transformación pacífica de los conflictos". *Feminismo/s* 9 (2007): 93-105.
- Comins Mingol, Irene. *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*. Barcelona: Icaria, 2009.
- Comins Mingol, Irene. "El cuidado, eje vertebral de la intersubjetividad humana". En *Investigación para la paz: Estudios Filosóficos*, editado por Irene Comins Mingol y Sonia París Albert, 73-88. Barcelona: Icaria, 2010.
- Comins Mingol, Irene. "La filosofía del cuidar como coeducación para la paz". En *La configuración de nuevos espacios en la cultura. Deporte, Comunicación y Educación para la paz*, coordinado por Edith Cortés Romero, Natalia Ix Chel Vázquez González, Javier Arzuaga Magnoni y Nelson Arteaga Botello. México: Porrúa, 2011.
- Fisas, Vicenç. *El sexo de la violencia, Género y cultura de la violencia*. Barcelona: Icaria, 1998.
- Fry, Douglas P. *The Human Potential for Peace: An Anthropological Challenge to Assumptions about War and Violence*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Galtung, Johan. *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Gernika: Bakeaz-Gernika Gogoratuz, 2003.
- García-González, Dora Elvira. "Hacia una prospectiva de paz a partir del realismo de la violencia: una construcción desde la imaginación ética". En *Trascender la Violencia. Críticas y Propuestas Interdisciplinarias para Construir la paz*,

- coordinado por Dora Elvira García-González. México: Porrúa, 2014.
- Gilligan, Carol. *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982/1986.
- Hathaway, Mark y Boff, Leonardo. *El Tao de la liberación. Una ecología de la transformación*. Madrid: Trotta, 2014.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Lister, Ruth. *Citizenship, Feminist Perspectives*. Londres: Macmillan Press, 1997.
- Magallón Portolés, Carmen. “Sostener la vida, producir la muerte: estereotipos de género y violencia”. En *El sexo de la violencia, género y cultura de la violencia*, Vicenç Fisas, 93-116. Barcelona: Icaria, 1998.
- Magallón Portolés, Carmen. “L’ experiència i el lloc de les dones en la universalització dels drets humans”. *Anuari. Revista de Recerca Humanística i Científica* 10, *Monográfico Els Drets Humans i la Pau a la fi del mil·leni*, (1999): 91-104.
- Magallón Portolés, Carmen. *Mujeres en pie de paz, pensamiento y prácticas*. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- Martínez Guzmán, Vicent. “Estudio fenomenológico-lingüístico del yo ejecutivo”. En *Ortega y Gasset y la Fenomenología. Actas de la I Semana Española de fenomenología*, coordinado por Javier San Martín, 167-180. Madrid: UNED, 1992.
- Martínez Guzmán, Vicent. “De la fenomenología comunicativa a la filosofía de la paz”. En *Actas del Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas, 24-28 de septiembre de 1996*, editado por María Luz Pintos Peñaranda y José Luís González López, 87-101. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1998.
- Martínez Guzmán, Vicent. “Saber hacer las paces. Epistemologías de los Estudios para la Paz”. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 7, núm. 23 (2000): 49-96.
- Martínez Guzmán, Vicent. *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria, 2001.
- Martínez Guzmán, Vicent. “Culturas para hacer las paces y educar con cuidado”. En *Actas del I Congreso Hispanoamericano de Educación y Cultura de paz*, coordinado por Beatriz Molina Rueda, Francisco A. Muñoz Muñoz y Francisco Jiménez Bautista. Granada: Universidad de Granada, 2003.

- Martínez Guzmán, Vicent. "Cultura para la paz". En *Enciclopedia de paz y conflictos* editada por Mario López Martínez. Granada: Universidad de Granada, 2004.
- Martínez Guzmán, Vicent. *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2005.
- Muñoz, Francisco A. *La paz imperfecta*. Granada: Universidad de Granada, 2001.
- Muñoz, Francisco A., Joaquín Herrera Flores, Beatriz Molina Rueda y Sebastián Sánchez Fernández. *Investigación de la paz y los Derechos Humanos desde Andalucía*. Granada: Universidad de Granada, 2005.
- Pastor Yuste, Raquel. "Género y Élite Políticas: ¿Un Estilo de Liderazgo Femenino?" En *Pensando la Educación desde las Mujeres*, coordinado por M^a Gloria Arenas Fernández, María José Gómez González y Encarnación Jurado Olmedo. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2007.
- Pintos Peñaranda, María Luz. "¿Dónde nace el sentido de la justicia y a qué nos debe llevar? La aportación de la Fenomenología". En *En torno a la justicia*, editado por María Xosé Agra Romero, y otros (eds.). La Coruña: Eris, 1999.
- PNUD. *Informe sobre desarrollo humano 1999*. Madrid: Mundi-Prensa, 1999.
- Reardon, Betty. *Education for a Culture of Peace in a Gender Perspective*. París: UNESCO, 2001.
- Robinson, Fiona. *Globalizing Care. Ethics, Feminist Theory and International Relations*. Oxford: Westview Press, 1999.
- Sevenhuijsen, Selma. "The place of care. The relevance of the feminist ethic of care for social policy". *Feminist Theory* 4, núm. 2 (2003): 179-197.
- Subirats Martori, Marina, y Cristina Brullet. *Rosa y Azul. La transmisión de los géneros en la escuela mixta*. Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales-Instituto de la Mujer, 1992.
- Subirats Martori, Marina. "Conquistar la igualdad: la coeducación hoy". *Revista Iberoamericana de Educación* 6 (1994): 49-78.
- Tronto, Joan C. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. Londres: Routledge, 1993.
- Woolf, Virginia. *Tres Guineas*. Barcelona: Lumen, 1999.

Capítulo 3

Hacia una Educación para la paz, respeto de los Derechos Humanos y Desarme. Desafío pedagógico desde una perspectiva latinoamericana

Alicia Cabezudo

Universidad Nacional del Rosario, Argentina

La Paz no sólo se define por la ausencia de guerra y de conflicto, es también un concepto dinámico que necesita ser aprendido en términos positivos. Lo mismo sucede con los Derechos Humanos, los que deben afirmarse con presencia de justicia y solidaridad social, garantizando a todos los seres humanos el derecho a vivir con dignidad a lo largo de toda la vida. Su promoción y enseñanza es fundamental.

Reunión Consultiva del Programa Cultura de paz UNESCO / diciembre, 1994

La Educación para la paz y el respeto a los Derechos Humanos adquiere en los países latinoamericanos una particular actualidad al contrastar los valores que ella propone y desarrolla con la violencia, injusticias, desigualdad y enfrentamientos de distinto tipo que presenta la realidad circundante y las sociedades en que nos hallamos inmersos.

En forma cotidiana nos estamos enfrentando ante situaciones de distinto grado de violencia: la que se da en diversos niveles de actuación, espacios físicos y con múltiples actores.

Ante ello la respuesta del educador —profesor, maestro, padre, funcionario político— se vuelve vacía de contenido: las explicaciones se agotan y las prácticas educativas mediante

investigación, lectura, análisis de información, entrevistas, génesis de los conflictos o reflexión sobre los acontecimientos nos imprime un modelo pedagógico poco efectivo con el cual los mismos educadores quedan insatisfechos.

Pese a su indudable importancia la Educación para la paz y Derechos Humanos —eje didáctico transversal en muchos diseños curriculares internacionales— ha sido concebida como una temática subsidiaria en la selección de contenidos del sistema educativo formal.

Contenido curricular *necesario, pero aleatorio; importante, pero no esencial; presente, pero “ausente”*. Discurso pedagógico que ennoblece sin modificar ni concebir alternativas nuevas en la formación ética y ciudadana de docentes y alumnos, formación cada vez más necesaria en el mundo en que vivimos.

La Educación para la paz es hoy un campo pluridimensional e incluye un conjunto de conceptos, ideas y actividades que se demuestran desde las acciones de sensibilización y divulgación para promover una Cultura de paz, hasta prácticas pedagógicas concretas en el ámbito de la educación formal, no formal e informal. Prácticas cuyos objetivos específicos se vinculan a valores esenciales de la convivencia humana tales como la tolerancia, el respeto y la defensa de los derechos, garantizados por las autoridades del Estado en toda sociedad democrática.

Para Johan Galtung,¹ la Educación para la paz debe articularse desde una perspectiva más amplia que la meramente pedagógica institucionalizada. Y esta educación debe incluir el estudio, la investigación y la resolución de conflictos por vía pacífica como objetivos fundamentales en un proceso de aprendizaje integral que trasciende el ámbito de la educación formal. En realidad, este campo del saber *se convierte en un imperativo pedagógico y ético a la luz de los acontecimientos del mundo actual*.

De allí la relevancia que otorga Galtung al estudio de los diferentes niveles y tipos de violencia, caracterizando la

¹ Johan Galtung, “Manual para los participantes” y “La cultura de la paz en acción”, *Manual para el entrenamiento de Programas de las Naciones Unidas* (1997), 87-139.

violencia directa como aquella que proviene de una agresión inmediata y concreta tanto en el aspecto físico como psíquico. La *violencia estructural* —o indirecta— se define como aquella producto de las estructuras sociales y económicas —básicamente injustas en el mundo de hoy— y la *violencia cultural* como aquella que institucionaliza estas dos situaciones, y es “aceptada como válida y correcta” por la sociedad en general y por sus gobiernos.

En América Latina debe redefinirse el concepto “Educación para la paz”, ya que se lo vincula directamente a aprendizajes promovidos en zonas de guerra, situaciones de conflicto armado o de extrema violencia. El campo disciplinar en realidad excede ampliamente estos espacios.

El concepto moderno de Educación para la paz o para la construcción de Cultura de paz incluye lo que para nosotros es también educación en Derechos Humanos, donde su significación se amplía y adquiere un sentido concreto y cotidiano vinculado a la vida diaria, a las prácticas sociales, a las políticas de gobierno y a las relaciones interpersonales e interestatales.

Educación en Derechos Humanos no se refiere únicamente a aspectos tradicionales relacionados con las violaciones a los derechos individuales —suspensión, detención arbitraria, tortura, secuestros, encarcelamiento extrajudicial, etc.—, sino que se compromete con el análisis y monitoreo del cumplimiento de estos derechos, así como con los derechos sociales, culturales y políticos por parte de los estados nacionales.

Es un capítulo particularmente importante la investigación y del estudio de todas aquellas situaciones de emergencia que crea la omisión o falencia del respeto a los Derechos Humanos —realidad habitual en América latina, *aun en regímenes considerados democráticos por ser provenientes de la voluntad popular*—.

La revisión pedagógica de viejos conceptos expande en un sentido más amplio las significaciones contraponiéndose a aquella más limitativa que relegaba el término Paz a sinónimo de “ausencia de guerra” o “silencio de los cañones”. Se trata además de una noción más abarcativa y compleja que incluye también los conceptos de equidad y justicia, dignidad y solidaridad, respeto a los derechos de los pueblos y a la diversidad cultural.

Por ello, es una noción extendida en el mundo pedagógico de hoy que la Educación para la paz debe encarar y desarrollar las demandas más urgentes de la sociedad. En Europa estas demandas se vinculan a la preocupación por el riesgo nuclear, los complejos militares industriales, el desarrollo tecnológico sin control, la contaminación ambiental, el desarme, además de aspectos relacionados con problemas concretos de Derechos Humanos, tales como la migración, el desempleo, el racismo, los fundamentalismos religiosos o políticos y la xenofobia creciente.

En América Latina la Educación para la paz contempla diversos orígenes: a veces surge en regiones que han vivido o viven conflictos bélicos directos; otras veces en lugares donde se la considera una respuesta activa de la sociedad civil ante la impunidad y las graves violaciones a los Derechos Humanos acaecidas en las sucesivas dictaduras del continente y aun bajo gobiernos democráticos.

Para la región latinoamericana el problema fundamental radica no sólo en el conflicto militar declarado² *sino también en la omisión sistemática de los derechos económicos, sociales y culturales por parte de los gobiernos democráticos —derechos que no son ni reconocidos ni respetados pese a su status constitucional en la mayoría de los estados—*.

Se produce asimismo la violación sistemática de derechos civiles y políticos establecidos en la historia moderna como los derechos fundantes o derechos de primera generación, lo cual presupone la calificación de gobiernos democráticos a aquellos que provienen de la votación ciudadana pero que realizan sistemático incumplimiento de los derechos otorgados por la Carta Magna nacional.

Por lo tanto, la acción educativa en América Latina es absolutamente imperativa en lo que respecta a estos temas, donde muchos estados democráticos se han comprometido tibiamente con ellos y donde las organizaciones de la sociedad civil —como en muchos otros problemas y temas— se han responsabilizado de su desarrollo y promoción casi en forma excluyente.

² Colombia es un ejemplo paradigmático en nuestro continente en este sentido. México en la reciente actualidad.

El rol de la educación

La situación de América Latina a principios del siglo XXI muestra una clara tendencia general hacia los regímenes cívico-democráticos, los que son particularmente importantes para el desarrollo y la aplicación de programas en Educación para la paz, Derechos Humanos y Desarme.

¿Qué puede hacer la educación ante este panorama?

En primer lugar, sostener, desarrollar y educar para la democracia, ya que la democracia es el sistema político donde son respetados los principios de los Derechos Humanos esenciales y la dignidad de todos los hombres y mujeres. Por lo tanto, la paz, la justicia y la solidaridad se convierten en objetivos a lograr desde la supra-estructura política y *los contenidos curriculares del sistema educativo lo reflejan sólo cuando gobiernos democráticos respaldan y promueven el modo de vida democrático y lo ejemplifican en sus prácticas gubernamentales.*

La democracia no consiste en un modelo abstracto, sino que involucra procesos complejos que estructuran líneas de pensamiento y comportamientos que se reflejan en los sistemas educativos formales y en las prácticas de aprendizaje llevadas a cabo en los espacios no formales e informales donde la educación ocupa un rol central en la formación de la ciudadanía de todas las edades, todas las condiciones, todas las culturas.

Debemos fortalecer la democracia para poder organizar nuestras estrategias para la Educación para la paz, los Derechos Humanos y el Desarme, lo que presupone los siguientes presupuestos, a saber:

- La paz mundial y el desarme constituyen premisas racionales y objetivos viables para la educación.
- Los educadores deberían demostrar su liderazgo en respaldar los conceptos de paz y convivencia internacional.

- La justicia, el respeto mutuo y el respeto a las diferencias pueden ser enseñados y aprendidos.
- Los estudiantes y la ciudadanía en su conjunto deben desarrollar pensamiento crítico y ser apoyados en la adquisición de conocimientos que enriquezcan su visión de asuntos y problemáticas nacionales, regionales e internacionales.
- Debe proveerse a toda la población de los conocimientos, las actitudes, la mutua comprensión, las habilidades y los medios necesarios para transformar el continente en una región que solucione los conflictos de forma pacífica y no apoye medidas violentas que conduzcan a conflictos armados o a una carrera armamentista.
- Debe desarrollarse un proceso de concientización acerca de la violencia de las estructuras socio-económicas en que vivimos, ya que estas estructuras pueden ser tan peligrosas como el conflicto directo en la construcción de la paz y el libre ejercicio de los derechos.

La Educación para la paz debería ser incluida como un objetivo general en todas las estructuras educativas de nuestros países, asegurando aprendizajes sobre justicia, igualdad y seguridad para todos los miembros de la sociedad. Es indudable que este tipo de educación otorga un desarrollo integral en el cual la adquisición de valores universales y el conocimiento de los derechos y garantías ciudadanas colaboran para un mayor compromiso con la realidad, el bienestar común y las posibilidades de participar como actores dinámicos de transformación y cambio social.

La presencia de gobiernos democráticos en los países latinoamericanos ha abierto espacios que ponen a prueba nuestra capacidad de desarrollar propuestas educativas favorables a estos objetivos. Por ello la Educación para la paz y los Derechos Humanos *deben hacer uso de esos espacios disponibles*, introduciendo sus metas en el sistema educativo formal y en

todas las instancias de la educación no formal e informal involucrando diversos niveles del aprendizaje.

Por otra parte, es imposible hablar acerca de Educación para la paz sin superar los métodos autoritarios de la gestión educativa tradicional, adoptando en su lugar ideas de autonomía, responsabilidad y diálogo en las instituciones y las prácticas pedagógicas que se generen.

Muchos sistemas educativos latinoamericanos en los últimos años han intentado crear una cultura basada en la libertad y la difusión de los Derechos Humanos, pero quizás han omitido la premisa fundamental acerca de *que la libertad significa una participación en continua expansión*, como resultante de un compromiso activo con la realidad social.

Participación que debe desarrollarse y practicarse también en el proceso de enseñanza-aprendizaje. Los contenidos basados en las ideas de desmilitarización, seguridad humana, derechos, solidaridad, resolución de conflictos por vía pacífica, desarrollo y cooperación internacional provee de herramientas inestimables para la construcción de una Cultura de paz, haciendo posible un análisis del mundo pluridimensional e integral y facilitando la planificación de proyectos para mejorarlo y modificarlo en el sentido que aquí estamos refiriéndonos.

Por otra parte, estos contenidos de enseñanza tienen en América Latina una particular relevancia como respuesta a la historia de violaciones sistemáticas producidas a partir de conflictos armados internos de extrema intensidad³ o del establecimiento de gobiernos antidemocráticos y dictaduras militares⁴ los que se suceden a lo largo de casi todo el siglo XX, con particular recurrencia a partir de 1950.

En realidad, esta situación continúa vigente en el siglo XXI ante la profundización de la violencia, la aparición de grupos armados ilegales y el desarrollo a gran escala del micro y macro narcotráfico. México es el caso emergente más relevante en la actualidad.

Al mismo tiempo, la inclusión de nuevas técnicas de mediación y resolución de conflictos por vía pacífica, el avance

³ Tales como el caso de El Salvador, Guatemala, Nicaragua, Colombia.

⁴ Paraguay, Bolivia, Perú, Brasil, Argentina, Chile, Uruguay.

del derecho internacional y de la influencia de los movimientos sociales no violentos en la conciencia de los pueblos han actuado como elementos de presión, creando mayor sensibilización e información acerca de los problemas que nos ocupan y promoviendo cambios en la legislación de los países latinoamericanos.

Estos factores esenciales allanaron el camino para la introducción de temas específicos vinculantes a los conceptos de Paz, Desarme, Derechos Humanos, Derechos del Niño, Género, Sustentabilidad y Desarrollo, Desmilitarización y Desarme, Mediación y Resolución de Conflictos en muchos sistemas educativos y programas de educación para la ciudadanía de los países latinoamericanos a partir de la década de los noventas.

Por otra parte, en el proceso de consolidación de la democracia en la región, los sistemas educativos y programas no formales no sólo deberían promover el conocimiento acerca de los principios de Paz, Desarme y la necesidad de avanzar en la defensa de los Derechos Humanos sino desarrollar la posibilidad de su práctica e implementación a través de *acciones concretas en y con la comunidad*.

De esta manera las prácticas educativas operarían como un vínculo entre el sistema jurídico formal existente —a nivel nacional, regional e internacional— y la práctica real de esos principios y derechos en la vida cotidiana, muchos de los cuales no son correctamente garantizados por el mismo estado que los proclama.

El proceso de aprendizaje debe planificarse en forma *práctica y operativa*, a través de un análisis crítico de la realidad que nos rodea y organizando acciones concretas con las familias, el barrio, la comunidad, los vecinos, las organizaciones no gubernamentales, las empresas y comercios, las Iglesias, etcétera.

Por práctica y operativa entendemos que quienes estudian y aprenden (alumnos, padres, ciudadanos, población en general) deben tener un rol activo al trabajar estos temas vinculándolos con sus actividades diarias, aprendiendo y practicando sus derechos desde la práctica cotidiana y compartiendo su experiencia y la adquisición de nuevos conocimientos en forma colectiva con los demás actores del aprendizaje.

Aprendizaje que se convierte en un saber y una práctica social de extraordinaria importancia ya que puede ser

transferida a nuevas situaciones problemáticas para buscar soluciones posibles desde una perspectiva individual y colectiva.

Un abordaje práctico

Fundamentalmente, el objetivo de esta propuesta se basa en hacer que los problemas concernientes a la Paz, el Desarme y los Derechos Humanos se conozcan y aborden *a través del estudio de cuestiones emergentes de la propia realidad (realidad micro) la que luego deben vincularse a realidades cada vez más complejas y lejanas (análisis macro)*⁵ *en un eje temporal analizado desde el presente, pero con fuerte raíces en el pasado y perspectiva de visión futura.*

Análisis y estudio que tiende a la concientización acerca de las características del mundo en que vivimos y la búsqueda de alternativas de cambio desde nuestra participación individual y colectiva para construir un mundo más justo, equitativo y pacífico. Un mundo en el cual la resolución de conflictos por vía pacífica, el diálogo constructivo, la participación y la solidaridad sean a su vez mecanismos de transformación hacia una sociedad más democrática.

En realidad, la educación basada en estos principios debería ser una política de estado y no sólo un objetivo específico para organizar la enseñanza.

La propia comunidad educativa, así como todas las áreas del conocimiento reflejadas en diseño curriculares específicos permite y requiere la incorporación de principios vinculados a la Paz, el Desarme y los Derechos Humanos. Esta incorporación puede desarrollarse en un proceso de interacción constante con el criterio de construcción compartida del conocimiento y estableciendo un puente para realizar actividades conjuntas entre la escuela, la sociedad y las instituciones.

Sin duda el sistema educativo formal —parte esencial del Estado— debe responsabilizarse por la promoción, enseñanza y práctica de una educación sistemática por la Paz, los Derechos

⁵ Magnus Haavelsrud, *Education for Developments* (Trondheim, Noruega: Ed. Arena, 1996).

Humanos y el Desarme desde una perspectiva interdisciplinaria y transversal en toda planificación curricular e institucional.

Proceso que conlleva el estudio y planificación de un programa de políticas educativas al que se proponen aquí las siguientes características:

- Ser progresivo, es decir, evolutivo, lento y profundo teniendo en cuenta los conflictos sociales potenciales y sus resoluciones.
- Ser sistemático, regulado y continuo.
- Ser global, acompañando a las políticas públicas desarrolladas también en otros ámbitos del gobierno.
- Debe implicar la recuperación de las identidades históricas y culturales, que permiten a las personas ser protagonistas de la historia y actores clave de transformaciones de su propia realidad.
- Debe permitir modificaciones y cambios en las estructuras y en los modos de vida de la población —aplicando perspectivas multiculturales e integradoras.

Los conflictos armados en otras partes del mundo y en la propia realidad, así como la violencia en todos sus niveles, nos sensibilizan hoy para un tratamiento cognitivo, sistemático y actual de las miserias y crueldades de este tipo de enfrentamientos, así como el análisis de sus consecuencias a través de múltiples recursos que los medios de comunicación nos posibilitan diariamente.

El abordaje geográfico e histórico de temas es necesario, pero no suficiente. Contenidos fundamentales como la presencia de diversos grupos económico-sociales en los países y su problemática convivencia; las diferencias ideológico-políticas existentes; las discusiones y desencuentros ante viejos problemas; las tensiones originadas a partir de la tenencia de la tierra; de la producción de los recursos naturales y el subsuelo; la situación de los migrantes y el tráfico de personas; el armamentismo y la

venta de armas como rentable negocio mundial; el narcotráfico y las redes de comercio ilegal de diferente índole; la violación de derechos básicos; el incumplimiento de los servicios sociales obligatorios por parte del Estado, etc., son contenidos que deben extenderse pedagógicamente en un alcance mayor que el mero conocimiento.

Extenderse pedagógicamente significa —imperiosamente— que los temas deberían ser objeto de reflexión, discusión, investigación y crítica. En un ejercicio permanente de búsqueda de la verdad, de intercambio de opiniones, de aprendizajes individuales y colectivos, en donde se discuten puntos de vista diversos y se aprende a respetar a los que piensan diferente —lo que se convierte en un saber constructivo para todos.

Pero tampoco esto es suficiente si abstraemos las problemáticas internacionales que nos sobrecogen de “las guerras” cotidianas cercanas. Marginación, exclusión social, violencia y persecuciones no sólo pueden leerse a partir de los noticieros sobre el Cercano Oriente, sobre el Mundo Árabe, sobre Asia o África.

La desigualdad social, la carencia de recursos vitales por parte de gran número de la población latinoamericana, el desempleo y la miseria crean desesperanza y desconfianza en los gobiernos elegidos democráticamente en toda la región. Y es una realidad conocida por todos que mecanismos autoritarios, control de información, paternalismos y cacicazgos, crímenes e impunidad, forman parte de nuestra vida política.

En este sentido, la guerra no está tan lejos... y no sólo en términos de conflicto armado.

Es una guerra cotidiana vivir en pésimas condiciones de salud, educación, empleo y vivienda, menoscabándose diariamente principios básicos inherentes a la dignidad humana de gran parte de la población en casi todos los países de la región.

La tarea educativa debe, obligatoriamente, vincular las dos situaciones: los conflictos directos y “las guerras” de otras características, pero no de menor intensidad, ya que sólo un análisis integral de la violencia puede llegar a posibilitar una reflexión crítica y transformadora que genere cambios reales y posibles. Y esta reflexión debe ser realizada por los gobiernos y por la ciudadanía toda.

De acuerdo con esta propuesta los temas vinculantes a la Educación para la paz, el Desarme y los Derechos Humanos se desarrollan en el formato de núcleos significativos desde las diferentes áreas y disciplinas curriculares o desde los diversos campos disciplinares y prácticas sociales, basándose en el *concepto holístico de que no existe ninguna situación de Paz y Derechos Humanos ajena a cualquier tipo de conocimiento*.

Se propone la organización de ejes problemáticos donde aparecen los temas fundamentales a desarrollar, la bibliografía básica, los recursos potenciales y las actividades que construyen el aprendizaje. Al mismo tiempo, estos ejes problemáticos no se presentan como estructuras impuestas sino como alternativas posibles en relación a temas discutidos y seleccionados en un proceso de trabajo conjunto y participativo entre todos los actores educativos —sea en el sistema formal o en los diversos espacios no formales.

En América Latina, a partir del restablecimiento de las democracias a mediados de los años ochenta, los estados crearon asignaturas con diferentes denominaciones: Educación Democrática, Educación Cívica, Instrucción Cívica, Formación Ciudadana, Educación para la Ciudadanía, Conocimiento de la Realidad, Formación Ética y Ciudadana, etc. Las que fueron consideradas plataformas integradoras para la implementación de nuevos contenidos ante la necesidad urgente de innovación ideológica-pedagógica después de los gobiernos dictatoriales y conflictos armados internos.

Sus contenidos curriculares tuvieron como objetivo específico la adquisición rápida y concreta de valores y normas de comportamiento “deseables” y “necesarias” en incipientes sociedades democráticas de transición, tendientes a consolidar un estilo de vida y una percepción crítica de la realidad político-social que debían ser re-construidas después de experiencias francamente violenta en casi todo el continente. Otros campos disciplinares como Historia, Geografía, Literatura, Artes y Economía actuaron como asignaturas de apoyo en un intento de promover un cambio basado en nuevas corrientes pedagógicas y metodológicas, así como en renovados paradigmas científicos y contenidos innovadores que eran considerados necesarios para fortalecer la formación sistemática en las incipientes democracias.

Se generalizó también la introducción de la comunidad en la tarea pedagógica — asociaciones de la sociedad civil, Organizaciones No Gubernamentales, proyectos del gobierno local e Iglesias, y se profundizó la importancia de los aprendizajes en el sistema no formal— más abierto, flexible y operativo que el sistema fuertemente jerarquizado de la educación formal o escolarizada.

Se promovió el aprendizaje por proyectos sobre problemáticas de la realidad cercana, lo que condujo a establecer un contacto directo con el objeto de estudio y sus consecuentes ventajas: clara detección de problemas, facilidad en obtención de información y datos, acceso directo a fuentes y testigos, posibilidad de construir alternativas válidas y puesta en práctica de acciones concretas con el objetivo de resolver el problema inicial.

En realidad la Educación por y para la Paz no tendría ningún sentido ni sería suficiente sin la ejecución de actividades que apelen a la organización de este tipo de prácticas en las que los sujetos de aprendizaje asumen un rol activo como agentes colaboradores y transformadores “durante y desde” el mismo proceso educativo —el que se realiza no sólo en la institución escolar sino en todas partes.

Así, el aprendizaje tradicional atraviesa las paredes de la escuela, de los institutos, de las universidades, de la Academia y de los centros de investigación, contribuyendo a la sensibilización de la opinión pública y mejorando las relaciones humanas mediante el diálogo y la participación colectiva en actividades pedagógicas de significación social.

Estas prácticas vinculadas y asociadas al campo de la construcción de Cultura de paz, Derechos Humanos y Desarme deberían presentar condiciones básicas tales como:

- Ser experiencias colectivas dentro de un marco de igualdad en las relaciones grupales.
- Ser experiencias en resolución de problemas y no simplemente para recabar datos.

- Estar basadas en una relación educador/educando esencialmente horizontal y democrática, representando o anticipando las relaciones democráticas en la sociedad.
- Facilitar la construcción de una conciencia democrática y pluralista, defendiendo los principios de la Paz, el Desarme y la validez de los fundamentos constitucionales de un estado de derechos caracterizado por la observancia de los Derechos Humanos.

Conclusión

La Educación para la paz, para los Derechos Humanos y el Desarme es hoy una obligación ética, una necesidad social y un imperativo incuestionable en el campo de la docencia latinoamericana.

Para ello es necesario articular sólidos puentes de trabajo y cooperación con las autoridades de gobierno, con la sociedad civil y con las Organizaciones no Gubernamentales.

Es necesario revisar conceptos tradicionales, evaluar nuevas prácticas, elaborar proyectos desde cada uno de los espacios de vida y de trabajo —partiendo de la convicción de que los esfuerzos individuales y colectivos para producir cambios y transformaciones *no son antagónicos sino complementarios*.

La Educación para la paz es además un desafío para todos los que desean una sociedad más justa, equitativa y solidaria en el contexto actual del continente. *Lo que implica un renovado compromiso con principios pedagógicos democráticos e implica un imperativo ético la tarea de asumirlos.*

Construir y promover la Educación para la paz, los Derechos Humanos y el Desarme en América Latina, *requiere una educación que no sólo apunte al conocimiento, sino que habilite para la acción, para el desarrollo del pensamiento crítico, para la adquisición de métodos de reflexión intelectual y de trabajo colectivo.*

Una educación que colabore en la búsqueda de una transformación social y política mediante métodos no violentos y al respeto de culturas diversas con un sentido de la realidad adecuado a la región del mundo en que habitamos.

Necesitamos una educación funcional para la paz y el imperio de la justicia, lo que en la práctica significa una educación para la libertad.

He aquí el gran desafío pedagógico del siglo XXI y de la tarea educadora en América Latina y en todos los países de la región.

Bibliografía

- Cabezudo, Alicia. "Educación de las comunidades en el espacio de la Ciudad Educadora". *Revista TAREA* 90, (2016): 28-33. http://tarea.org.pe/wp-content/uploads/2016/04/Tarea90_28_Alicia_Cabezudo.pdf
- Cabezudo, Alicia. "Educación para la paz: una construcción de la memoria, la verdad y la justicia. Desafío pedagógico de nuestro tiempo en América Latina". En *Cultura e Educacao em Direitos Humanos Na América Latina*. editado por Ana María Rodino, Giuseppe Tossi, María de Nazaré T. Zenaide, Mónica Beatriz Fernández. Editora da UFPB, Joao Pessoa - PB, 2014.
- Cabezudo, Alicia, y Magnus Haavelsrud. (2007). "Rethinking Peace Education". En *Handbook of Peace and Conflict Studies*, editado por Charles Webel and Johan Galtung, 279-297. Londres: Routledge, Taylor and Francis Book Ltd.
- Faure, Edgar, Felipe Herrera, Abdul-Razzak Kaddoura, Henri Lopes, Arthur V. Petrovski, Majid Rahnema y Frederick Champion Ward. *Aprender a Ser*. Madrid: Ediciones UNESCO / Alianza Editorial, 2005.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del Oprimido*. México: Siglo XXI Editores, 1970.
- Galtung, Johan. "Manual para los Participantes" y "La Cultura de la Paz en acción". En *Transformación de conflictos por medios pacíficos*, 87-119. Ginebra UNDP. 1997.
- Haavelsrud, Magnus. *El poder de la Educación. Aprendizajes para vivir en libertad*. Trondheim, Noruega: Arena, 2010.
- Iglesias, Calo. *Educación pacificando. Una pedagogía de los conflictos*. Santiago de Compostela: Cultura de paz, 2006.
- Jaramillo, Sergio. "La Paz Territorial". Conferencia presentada en la Universidad de Harvard el 13 de marzo, 2004.
- Lederach, John Paul. *Educación para la Paz*. Barcelona: Fontamara, 2006.
- Martínez, Vicent. *Filosofía para hacer las Paces*. Barcelona: Icaria, 2001.
- Monteiro, Aida María, y Celma Tavares. *El papel de la Educación en Derechos Humanos en la formación de la Ciudadanía Activa*. Pernambuco: Editorial Cortez, 2010.
- Organización de las Naciones Unidas. Resolución A/RES/53/243 - *Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de paz*, 1999.
- Pichón Riviere, Enrique. *El Proceso Grupal*. Buenos Aires: Losada, 1988.

Capítulo 4

Buscando cartografías de paces: la paz resiliente

Francisco Jiménez Bautista

Universidad de Granada, España

Andrea Barrientos Soto

Universidad de Granada, España

En este capítulo pretendemos poner orden en la falta de consenso sobre la definición de paz y la dispersión de conceptos de paz dentro de la investigación para la paz [*peace research*] que plantea problemas para concretar de forma epistemológica, ontológica y metodológica una clasificación que se complementa con la sociopolítica y axiológica de dicha investigación para la paz, utilizando como pretexto el concepto de paz resiliente. Aquí pretendemos como objetivo crear un diálogo interdisciplinar e integrador que pretende sintetizar las definiciones básicas asociadas a la paz y en concreto con la paz resiliente.

Origen y destino de la categoría de paz: una cartografía de las paces

Los Estudios para la paz brindan instrumentos teóricos que permiten distinguir los problemas de los fenómenos, es decir, delimitar el campo de lo pacífico como un conjunto de fenómenos derivados en problemas que nos llevan a construir conceptos. Por ello, la evolución histórica del concepto de paz va íntimamente relacionada con el concepto de violencia. Por eso es necesario poder señalar desde dónde venimos y hacia dónde vamos en la investigación para la paz.

Definir la paz en la década de los noventa

Nosotros seguimos la obra teórica de Johan Galtung,¹ cuando nos dice que la paz se puede expresar con la siguiente fórmula:

$$\text{Paz} = \text{Empatía} + \text{No violencia} + \text{Creatividad}$$

En paralelo a esta fórmula nosotros² desarrollamos el concepto de paz como *todas aquellas situaciones donde se opta por la no-violencia*. Construyendo la paz, como la suma de

$$\text{Paz} = \text{No violencia} + \text{No-violencia} + \text{Noviolencia}$$

Podemos relacionar los distintos conceptos de *No violencia*, *No-violencia* y *Noviolencia* con el vínculo que tienen con la violencia (directa, estructural y cultural) que podemos conectar de la siguiente forma:

- *No violencia* con oposición a la *violencia directa*, es decir, *relaciones sin violencia*.
- *No-violencia* con oposición a la *violencia cultural*, es decir, *resistencia sin armas*.
- *Noviolencia* con oposición a la *violencia estructural*, es decir, *hacer una filosofía para la paz*.³

Y desarrollamos el concepto de *paz neutra*⁴ que constituye un esfuerzo de luchar contra la violencia cultural⁵ y la violencia simbólica,⁶ construyendo una Cultura de paz.

¹ Johan Galtung, “Los fundamentos de los estudios sobre la paz”, en *Presupuestos teóricos y éticos sobre la Paz*, ed. Ana Rubio (Granada: Editorial Universidad de Granada, 1993), 15-45.

² Francisco Jiménez Bautista, *Racismo y juventud. Actitudes y comportamientos en Granada* (Granada: IMFE, 1997).

³ Francisco Jiménez Bautista, “Hacia un paradigma pacífico: la paz neutra”, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 16 (2009): 144-189.

⁴ Francisco Jiménez Bautista, *Racismo y juventud...*; “Paz neutra: una ilustración del concepto”, *Revista de Paz y Conflictos* 7 (2014): 13-52.

Cultura de paz = Trabajar por la paz + Vivir el conflicto – Luchar
contra la violencia.

Haciendo un esfuerzo de síntesis, la Cultura de paz sería la suma de:

Paz = Paz negativa + Paz positiva + Paz neutra = Cultura de paz.

De forma sintética podemos explicar las paces: negativa, positiva y neutra de la siguiente manera:

Primero, la *paz negativa* es entendida como guerra y defensa; igualmente, como único modelo eurocéntrico; y emergencia de la postguerra mundial, donde los centros de investigación para la paz y el surgimiento de las ONG modifican la visión de la paz negativa.

Segundo, la *paz positiva* aparece con el fortalecimiento de los centros de investigación para la paz, propone una perspectiva de intervención que liga los conceptos de paz y desarrollo, con una clara incidencia de los países avanzados sobre los del Tercer Mundo y forma un desarrollo como militancia antibélica y la emergencia de nuevas categorías de análisis (género y ecología).

Tercero, la *paz neutra* busca romper la polarización entre paz positiva y paz negativa y constituye la síntesis de paz que nos lleva a la complejidad. Profundiza en los aspectos culturales y simbólicos para consolidar la Cultura de paz con base en la diversidad cultural e intenta reducir la violencia cultural y/o simbólica a través de una redefinición de la política y la economía a través de una fragmentación de los saberes, las realidades y la burocracia.

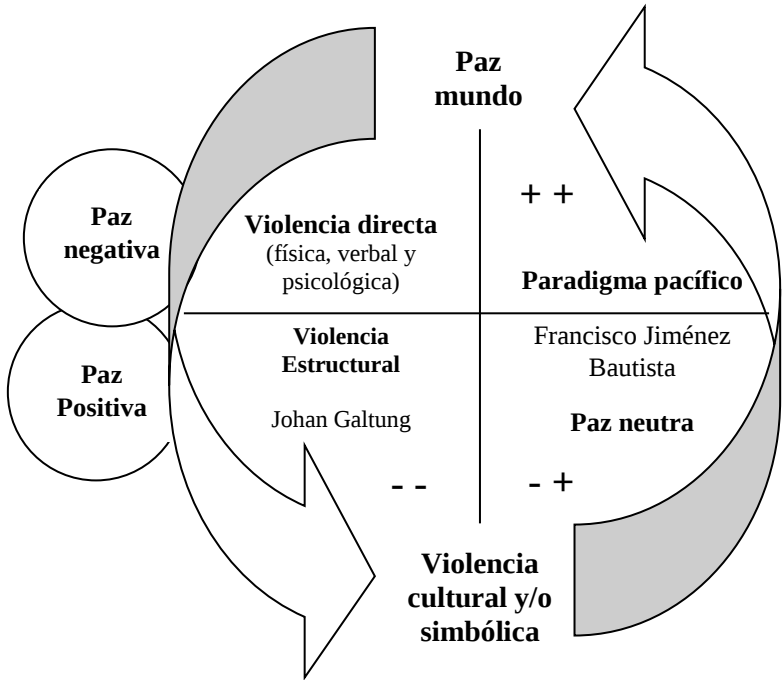
Es muy importante comprender, aprehender y contribuir a transformar la realidad a partir de las prácticas: *transformar*

⁵ Johan Galtung, "Cultural Violence", *Journal of Peace Research* 27, núm. 3 (1990): 292-305.

⁶ Pierre Bourdieu y Jean-Claude Pierre Passeron, "Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica", en *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza* (Barcelona: Laia, 1977), 15-85; Pierre Bourdieu, *El sentido práctico* (Madrid: Siglo XXI, 2007).

conflictos para buscar la paz.⁷ Una herramienta que aquí concebimos para construir conocimiento que ponga en común el punto de vista del actor-investigador (*etic*) y el punto de vista del actuante-sujeto (*emic*) para interactuar en pos de la transformación de los conflictos alimentados por las condiciones de producción de la violencia cultural y/o simbólica.

Figura 1.
Estrategia metodológica que nos
lleva al paradigma pacífico.



Fuente: Jiménez, “Paz neutra: una...”, 29.

⁷ Francisco Jiménez Bautista, *Racionalidad pacífica. Una introducción a los Estudios para la paz* (Madrid: Dykinson, 2011).

Decía Platón que la fuente del saber no está en la memoria sino en el diálogo entre preguntas y respuestas. Johan Galtung tiene una simple y eficaz fórmula para concebir el diálogo: *la fórmula se llama preguntar*. Un signo que evidencia que esto es el paso que dan las partes del uso del signo de exclamación al signo de interrogación, es decir, cuando nacen las preguntas por las causas, por el mal que sintieron. De estas preguntas brotarán algunas constataciones de cara al presente: *se hubiera podido evitar*, *se hubiera podido controlar*, etc. A partir de estas constataciones entre el pasado y el presente, se propone un futuro diferente.

Este concepto de paz se presenta como un proceso o evolución lógica que pretende incorporar a los términos ya consolidados de paz positiva y paz negativa. Su oportunidad viene justificada por:

Primero, aparece por la ausencia de una terminología específica en el lenguaje de la *investigación para la paz*. Además, en la idea de construir un proceso (por ejemplo, negativa, positiva y neutra) de hacer las paces como evolución en las distintas etapas que conforman los *Estudios para la paz*.

Segundo, por la necesidad de hacer frente a un nuevo tipo de violencia, reconocida y definido por Johan Galtung en 1990, como es el concepto de *violencia cultural*, quizás demasiado materialista o postestructuralista, nosotros le añadimos el concepto de violencia cultural de Pierre Bourdieu, para incorporar los idealismos a los materialismos.

Las dos ideas anteriores las podemos sintetizar de la siguiente manera:

Primero, no debe olvidarse que la paz y la neutralidad es un anhelo utópico, es ese deseo que tenemos de vivir en total armonía desde un mundo interior (paz interior) y exterior (paz social). Podemos considerar a la paz como un estado puro de conciencia donde los valores negativos tienen que ser enfrentados y neutralizados, es decir, construir una realidad donde la humanidad pueda luchar por un mundo más justo y perdurable.

Segundo, lo que incide en nuestra sociedad es la violencia cultural y/o simbólica: debemos trabajar para eliminarlas. La paz neutra busca neutralizar las formas de eliminar dichas violencias y utilizar como un instrumento para *crear paz/destruir violencia*,

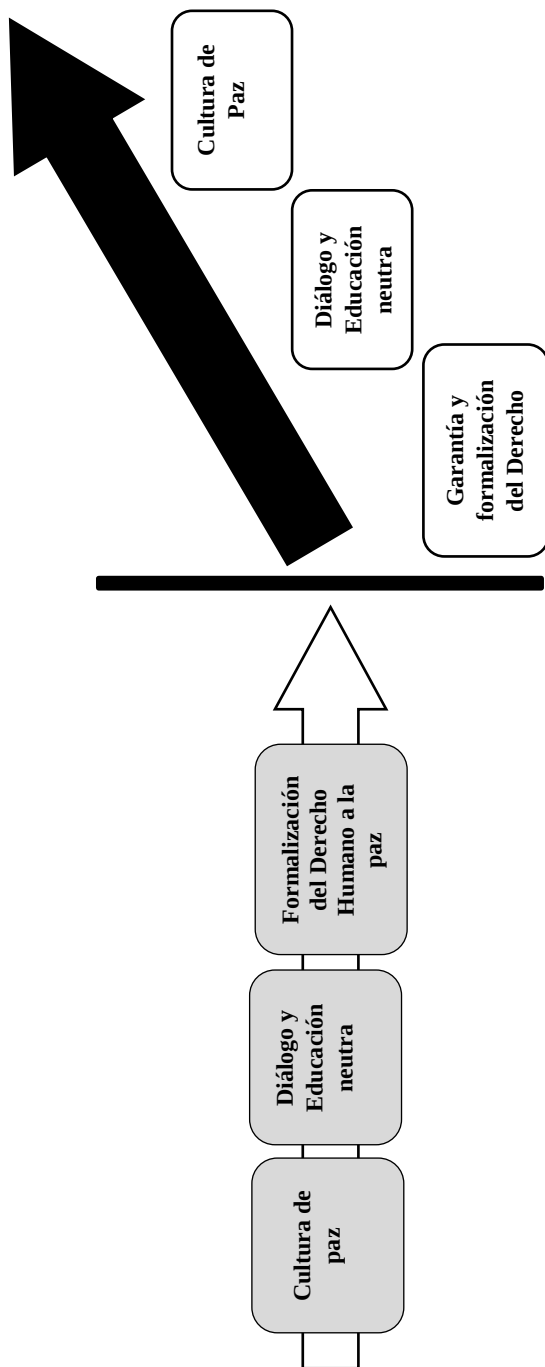
de forma que se convierta en un encuentro intercultural, que busca una *paz intercultural*.⁸

Tercero, implica desarrollar y trabajar por el diálogo, la educación y la investigación. Muy importante desarrollar una Educación (neutral) para la paz. La paz neutra investiga la violencia y el conflicto ya que es algo que está presente en nuestra vida cotidiana. Si algo tiene el ser humano, además de los conflictos, son las emociones, que al ser inherentes en la naturaleza humana sería bueno trabajarlas dentro de una Educación (neutral) para la paz, buscando educar desde la crítica que activa el “yo” en comportamientos empáticos, tolerantes y solidarios. Es decir, el diálogo como herramienta pacífica y la educación como “herramienta y campo de acción”.

Por último, la *cultura* que ha pasado de lo concreto a lo abstracto para llegar a lo simbólico, hoy se nos presenta neutral. En cómo nos adaptamos y vemos nuestros intereses, de esa forma nos enfrentamos a la cultura. Nuestros intereses son los que determinan una nueva forma de entender las sociedades que nos ayuda a transformar conflictos y las violencias en las sociedades complejas que nos ha tocado vivir. Su importancia radica en buscar mecanismos donde la convivencia sea un instrumento a desarrollar dentro del ámbito del ser humano. Al final la Cultura de paz constituirá el instrumento más dinámico a la hora de eliminar las distintas formas de violencia que transforman y hacen una transformación como nos pone de manifiesto la Figura 2.

⁸ Francisco Jiménez Bautista, “Paz intercultural. Europa, buscando su identidad”, *Revista de Paz y Conflictos* 9, núm. 1 (2016), 13-43.

Figura 2.
Cambio de paradigma para la formalización y garantía del
Derecho Humano a la paz (Elaboración propia).



Avances en la construcción de la paz en la primera década del siglo XXI

El Cuadro 1 —que aparece a continuación— constituye un primer esfuerzo por construir una síntesis para hacer las paces. Esta síntesis se realizó durante el desarrollo de la *Enciclopedia de Paz y Conflictos*,⁹ que supone un intento en crear un marco teórico sobre los distintos conceptos de paz.¹⁰

De todas las paces definidas consideramos oportuno señalar la relación de las violencias con el triángulo de las paces. Es muy importante concretar una segunda generación de paces (social, *gaia* o ecológica e interna) y una tercera generación de paces (multi-inter-transcultural). Construir una nueva *Cartografía de paces* que implica poder seguir formalizando todos estos planteamientos necesarios para avanzar en la investigación para la paz, como señalamos en el Cuadro 1, donde nos da la suma de nueve tipos de paces que nos pueden ayudar a comprender la mejor forma de aprender de la paz para resolver, gestionar y transformar los conflictos.

Se hizo un intento de definir y sistematizar más de treinta conceptos de paz,¹¹ concretado en nueve modelos o definiciones de paz.¹² En el Cuadro 1 a continuación, se pueden visualizar los distintos conceptos en los que estamos como trabajadores de la paz relacionados, todos ellos con el triángulo de las violencias

⁹ Mario López Martínez, Dir., *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Tomo I y II (Granada: Editorial Universidad de Granada / Junta de Andalucía, 2004).

¹⁰ Véase Dora Elvira García González, “El valor de la paz y los valores culturales que la custodian”, en *Interculturalidad: valores y valoración*, coordinado por Dora Elvira García González y Raúl Alcalá Campos (México: UNAM / FES Acatlán, 2016), 73-105.

¹¹ Véanse los distintos conceptos de paz que se consensuaron para la Enciclopedia: *pax*; *pax augusta*; *pax christi internacional*; *pax romana*; *paz*; *paz de Dios*; *Paz de Westfalia, 1648*; *paz femenina*; *paz gaia*; *paz griega*; *paz imperfecta*; *paz intercultural*; *paz interna*; *paz negativa*; *paz neutra*; *paz perpetua*; *paz por el Derecho*; *paz positiva*; *paz social*; *peace-building*; *peace-keeping* y *peacemaking*. Estos fueron los conceptos que fueron aceptados y consensuados para ser definidos dentro de la *Enciclopedia de Paz y Conflictos* de la Universidad de Granada, España. Véase López Martínez, *Enciclopedia de Paz...*

¹² Jiménez Bautista, “Propuesta de una...”, 21-34.

(directa, estructural y cultural). En esos años ya se visualizaba a la paz como un proceso en continua evolución por lo cual es importante discutir sobre una segunda generación de paces (social, *gaia* o ecológica e interna) y una tercera generación de paces (multi-inter-transcultural).

Cuadro 1.
Nuevas paces para la paz

VIOLENCIA		PAZ / PACES		
1. Violencia directa	Negativa	Social	Multicultural	Cultura de paz
2. Violencia estructural	Positiva	Gaia	Intercultural	
3. Violencia cultural y/o simbólica	Neutra	Interna	Transcultural	
	Cultura de paz			

Fuente: Francisco Jiménez Bautista, “Propuesta de una epistemología antropológica para la Paz”, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 11, núm. 34 (2004): 40.

Lo que pretendíamos era construir un nuevo mapa conceptual de paces que implicara seguir formalizando todos estos planteamientos necesarios para avanzar en la investigación para la paz, como señalamos en el Cuadro 1. El inicio del *concepto* de paz es posterior a la *idea* de paz. Ciertamente estos conceptos de paz tienen un origen reciente, dado que nacen en el interés de apropiarse científicamente de esta realidad y anhelo común a todos los seres humanos. En un esfuerzo de sistematización veremos cómo la construcción de un concepto de paz es directamente proporcional a la concepción de un tipo de violencia (directa, estructural y cultural/simbólica)¹³ en paralelo a una idea de paz (negativa, positiva y neutra).

¹³ Francisco Jiménez Bautista, “Conocer para comprender la violencia: origen, causas y realidad”, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 19, núm. 58 (2012): 13-52.

Avances y actualización del concepto de paz en la segunda década del siglo XXI

En la segunda década del siglo XXI, en un reciente artículo, Johan Galtung,¹⁴ después de 60 años, nos ha señalado que la teoría y la práctica de la paz se pueden resumir en:

Cuadro 2.
Concepto de Johan Galtung *versus*
concepto de Francisco Jiménez Bautista¹⁵

Johan Galtung, señala que la paz es:	Francisco Jiménez B., señala que la paz es:
$Paz = \frac{Armonía \times Equidad}{Conflicto \times Trauma}$	$PAZ = \frac{Vulnerabilidad \times Sostenibilidad}{Conflicto \times Resiliencia}$

Fuente: Jiménez Bautista, “Paz intercultural. Europa...”, 17.

En primer lugar, consideramos que el concepto de paz de Johan Galtung, con la armonía, equidad y trauma, constituyen viejas palabras que han sido destruidas por la sobreutilización y quizás por su carga negativa. Como señala Galtung, existen cuatro teorías centrales, cuatro tareas políticas y cuatro temas de educación con base en cualquier educación verdadera se debería preparar para una práctica guiada por la teoría general. Pasar el denominador y numerador derecho a la izquierda, significa, lo siguiente:

- *Mediar* aceptablemente y con sostenibilidad en las resoluciones de los conflictos.
- *Conciliar* a las partes trabadas por algunos traumas del pasado.
- *Empatizar* con todas las partes divididas por las líneas divisorias sociedad/mundo.

¹⁴ Johan Galtung, “La geopolítica de la Educación para la paz. Aprender a odiar la guerra, a amar la paz y a hacer algo al respecto”, *Revista de Paz y Conflictos* 7 (2014): 9-18.

¹⁵ Jiménez Bautista, “Paz intercultural. Europa...”.

- *Construir la cooperación para un beneficio equitativo y mutuo.*¹⁶

Por ello la mediación, que siempre es verbal, está basada en el diálogo con las partes, pero sus cuatro tareas son muy concretas y prácticas. Está hecha para hacedores y no sólo para habladores, para las personas prácticas como los funcionarios. Desde una descripción de paz neutra, esta apuesta por abordar los conflictos mediante valores positivos, como podrían ser la empatía, la colaboración, la igualdad, la equidad, etc., nos permiten establecer un diálogo con la otra parte, siendo los mismos protagonistas los que acaben resolviendo el conflicto. Permitir que esas terceras personas sean los que intenten solucionar los conflictos de “otros”. En este tipo de conflictos las dos partes buscan vencer, por lo que si no se favorece claramente a uno no quedan satisfechas, de modo que el problema no hace más que crecer.

Un buen ejemplo de estas vías de paz neutra podrían ser las conversaciones de paz que han realizado las FARC con el Gobierno colombiano en La Habana (2012-2016). Escogieron un lugar neutro —la isla de Cuba— donde el diálogo estaba guiado por expertos mediadores procedentes de Noruega, Cuba, Venezuela, etc., externos conocedores de los detalles internos del conflicto de Colombia.

Otro ejemplo puede ser el caso de Argentina. Es muy interesante la utilidad de la paz neutra, con la deconstrucción del lenguaje y la manipulación del mismo. La apropiación indebida del lenguaje, que es llamar a los nombres por cosas que no les corresponden. Discursos públicos que no preconizan el matiz, el hilar fino en la expresión. El lenguaje tiene una relación estelar con nuestras vidas. Como el que utiliza el actual gobierno argentino de derecha que hace y dice. Utilizan un lenguaje dando vueltas, es decir, con el significado opuesto a lo expresado; por ejemplo, para referirse al gobierno anterior habla de “la pesada herencia”, pese a que muchos derechos han sido dados a la ciudadanía, que nacionalizó sectores básicos de la economía, que fundó nueve universidades públicas, que repatrió a más de mil científicos, que lanzó dos satélites, etc., que persiguió a

¹⁶ Galtung, “La geopolítica de...”.

empresarios por haberse enriquecido cuando el presidente Macri y sus colaboradores evadieron miles de millones de dólares para no pagar impuestos.

Y siguen con sus discursos: la izquierda sudamericana es un desastre tremendo que empeora todo. Sólo han hecho asistencialismo y han destruido los aparatos productivos. Ésa sería la razón del apoyo a la derecha en Sudamérica. Pero tenemos que aprender a leer acerca del aumento del PIB durante esta década de gobiernos populistas y progresistas latinoamericanos, el descenso de la desnutrición infantil y la difusión de la educación entre los sectores de bajos recursos, entre otros lugares. Aquí debería trabajar la paz neutra, para luchar contra la utopía de siempre, donde el ser humano renuncie a favor de los otros. Vivimos tiempos donde hemos disfrazado la mentira con una sonrisa.

En segundo lugar, nosotros trabajamos con las nuevas palabras que constituyen los *Objetivos de Desarrollo Sostenible* (ODS), en total 17 objetivos, y que serán las palabras e ideas que intentan reducir esa paz vulnerable cuando sabemos que hoy la violencia ha superado a los conflictos y se constituye en un ejercicio de *paz vulnerable* (eliminar las vulnerabilidades de la sociedad y naturaleza), de *paz sostenible* (en especial referido a la naturaleza tan maltratada por el ser humano) y de *paz resiliente* que desarrolla capacidades del ser humano.¹⁷

Lo anterior es es recuento y análisis de los últimos treinta años de la evolución sobre la investigación para la paz y que constituye un esfuerzo de síntesis sobre cómo configurar una *cartografía de paces* que nos representa y que constituye el mayor esfuerzo para buscar un mundo más justo y perdurable. El Cuadro 3 constituye una síntesis de la primera generación (negativa, positiva y neutra), segunda generación (social, *gaia*, ecológica e interna), tercera generación (multi, inter y transcultural), y la cuarta generación de paces (vulnerable, sostenible y resiliente), que construyen una nueva cartografía para enfrentar las nuevas formas de violencia.

Hoy la cartografía sobre la paz se ha convertido en un mosaico para buscar mecanismos de lucha contra la violencia y

¹⁷ Jiménez Bautista, *Antropología ecológica* (Madrid: Dykinson, 2016).

transformación de conflictos para buscar la paz. Tenemos doce tipos de paz, que construyen un espacio de paz y tenemos muchas posibilidades de luchar por un mundo más justo.

Cuadro 3.
Hacia una cartografía de paces

Paz/Paces					
	1ª	2ª	3ª		4ª
a	Paz negativa	Paz social	Paz multicultural	Cultura de paz Derecho Humano a la paz	Paz vulnerable
a	Paz positiva	Paz gaia/ecológica	Paz intercultural		Paz sostenible
a	Paz neutra	Paz interna	Paz transcultural		Paz resiliente

Fuente: Jiménez, “Paz intercultural. Europa...”, 19.

Actualmente, desde los objetivos de desarrollo sostenible, estamos avanzando en nuevos conceptos de paz que nos ayudarán a comprender de mejor forma los futuros problemas que pueden acaecer en los próximos años. Lo que sí sabemos es que los principales conflictos para el ser humano estarán unidos a tres palabras: vulnerabilidad, sostenibilidad y resiliencia. Por ello, para poder referirnos a los nuevos términos dentro de los Estudios para la paz, como pone de manifiesto el Cuadro 3, serán los siguientes conceptos de paz como un proceso en continua transformación.

El Cuadro 3 no es más que una forma de enfrentar el pensamiento complejo, como lo plantea Edgar Morin. El pensamiento complejo no significa que sea imposible en el intento de comprender esa realidad, aunque sea infinita y compleja. Por el contrario, la complejidad vislumbra un nuevo paradigma, un camino para abordar el conocimiento de las paces.

Hacia un nuevo concepto de paz: la paz resiliente

¿Qué es la resiliencia?

La resiliencia es una palabra de moda. Hoy la emplean psicólogos, educadores sociales, políticos, deportistas, antropólogos, urbanistas, etc. Podemos pensar que es la capacidad del ser humano para superar el dolor y la transformación en algo constructivo, antídoto esencial para las víctimas de cualquier tipo de violencia (directa, estructural y cultural y/o simbólica).

En la edición número 23 del *Diccionario de la RAE*, se define resiliencia como la “capacidad humana de asumir con flexibilidad situaciones límites y sobreponerse a ellas”. Incluso tiene una segunda acepción, como “la capacidad de un material elástico para absorber y almacenar energía de deformación”.

Nosotros entendemos la resiliencia como *el camino o capacidad de sobreponerse a una adversidad, además, de salir fortalecido para poder seguir caminando en la vida*. De esta forma, alguien puede hacer frente a las adversidades de la vida, transformar el dolor en fuerza motora para superarse y salir fortalecido de ellas. Una persona resiliente comprende que es el arquitecto de su propia alegría y su propio destino.

La resiliencia trasciende el dolor, supera los traumas y transforma las crisis en posibilidades. Y esto nos lleva a dos realidades: a) adaptación, capacidad, superación y decisión, y b) afrontar la adversidad es salir fortalecido.

La resiliencia conecta con la investigación para la paz, al considerar que los conflictos son la base del desarrollo humano. Y aquí entran muchas de las características que plantea Boris Cyrulnik, tales como: empatía, flexibilidad, comunicación (incluidas en las categorías de éxito social), capacidad para elaborar estrategias y para solicitar ayuda, criticidad (categoría-habilidad para resolver problemas), sentido de identidad y autosuficiencia (categoría autónoma) y metas con optimismo al futuro.¹⁸ Pensamos sobre la importancia de la creencia en que vale la pena seguir adelante (significancia) cuando enfrentamos una adversidad. Observamos que los fuertes lazos afectivos familiares, el apoyo social recibido el proyecto de vida y sus expectativas de futuro son las claves para convertirse en una persona resiliente.

¹⁸ Boris Cyrulnik, *Los patitos feos. La resiliencia: una infancia infeliz no determina la vida* (Barcelona: Gedisa, 2001).

Según Richardson y Grotberg,¹⁹ hay ciertas características que funcionan como factores protectores y que pueden contribuir al desarrollo de la resiliencia. Son los llamados *pilares de la resiliencia* y entre ellos se puede mencionar: autoestima consistente, introspección, capacidad de relacionarse, iniciativa, humor, creatividad, moralidad y capacidad de pensamiento crítico.

Ha sido exactamente por encontrarse resistencia y superación, donde se esperaban solamente los efectos negativos del estrés, que se empezó a investigar este fenómeno. Investigadores que se dedicaron a estudiar las repercusiones de sucesos traumáticos y de la extrema adversidad hallaron que era incorrecto asociar la vivencia de carencias y de catástrofe a la incapacidad y al aniquilamiento, ya que hay quien consigue superarlas y salir fortalecido de estas experiencias.

Concepto de resiliencia

Cyrułnik define este concepto como la capacidad de una persona o de un grupo para desarrollarse bien, para seguir proyectándose en el futuro a pesar de los acontecimientos desestabilizadores, de condiciones de vida difíciles y de traumas a veces graves.²⁰

Las temáticas relacionadas con la resiliencia pueden ser múltiples, como las derivadas de la exclusión social y vulnerabilidad (por ejemplo, racismo, xenofobia, pobreza, etc.), factores medioambientales (inundaciones, incendios, fuegos, etc.), problemas de salud (la falta de detección de determinadas enfermedades), etc., provocan en toda población una serie de traumas que tienen que superar, y que de hecho superan.

Sabemos que ciertas personas salen fortalecidas de todas esas situaciones, porque aprenden nuevas formas de superación que son manifestadas por la toma de determinadas decisiones y por la necesidad personal y grupal de afrontar una realidad que a pesar de ser desestabilizadora debe ser superada.

¹⁹ Glenn E. Richardson, “The Metatheory of Resilience and Resiliency”, *Journal of Clinical Psychology* 58, núm. 3 (2002): 307-321; Edith H. Grotberg, “Nuevas tendencias en resiliencia”, en *Resiliencia. Descubriendo las propias resiliencias*, compilado por Aldo Melillo y E. Néstor Suárez Ojeda (Barcelona: Paidós, 2001).

²⁰ Cyrułnik, *Los patitos feos...*

Por ejemplo, se define como resiliente viviendo, o habiendo vivido, en esta situación de riesgo, exclusión o traumática por algún motivo, es capaz de normalizar su vida.²¹

La praxis de la paz resiliente

Algunos elementos que definen la paz resiliente: jóvenes y educación

Dentro de las definiciones que hemos expuesto anteriormente encontramos casos y situaciones que exigen de un talante resiliente, sobre todo en ese momento identificado de paso entre ambas fases. Entendemos que el profesional que opera en contextos de riesgo necesita potenciar esta técnica como modo de apoyo en las intervenciones sociales para la consecución de los objetivos propuestos, en pro de incluir socialmente a la población de jóvenes vulnerables.

Por ejemplo, en el empeño de ayudar a los jóvenes, desde una perspectiva empoderadora, a (re)construir sus vidas, a construirse en sujetos resilientes, hemos de tener la capacidad decisoria y la responsabilidad moral de fomentar con nuestras conductas, con nuestras competencias, con nuestra vocación educadora oportunidades socializadoras a lo largo de su ciclo evolutivo, de construir un sistema alternativo con intervenciones personalizadas, ajustadas a las particularidades caracterizadoras de cada cultura y a los diferentes dominios del desarrollo humano donde estos puedan *resiliar* en fuerzas constructivas e innovadoras las situaciones tremendamente desgarradoras de su biografía personal y familiar. Inexorablemente, las instituciones, estructuras y normas pueden mejorar o disminuir la resiliencia humana. Las políticas estatales y las redes de apoyo comunitario pueden facultar a las personas a superar las amenazas cuando y dondequiera que surjan, mientras

²¹ Raúl Carretero Bermejo, “Resiliencia. Una visión positiva para la prevención e intervención desde los servicios sociales”, *Nómadas, Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 27 (2010): 91-103.

que la desigualdad horizontal puede disminuir la capacidad de supervivencia de grupos concretos.²²

Admitamos, pues, que el desarrollo de la personalidad de los jóvenes transita por un momento crítico en la construcción de nuevas identidades, un recorrido que les enfrenta a nuevos desafíos en el orden administrativo, material, relacional, cognitivo y socioafectivo. Al margen de ello, estos nuevos pequeños grandes viajeros nos sorprenden, nos deslumbran con el cúmulo de competencias, fortalezas y potencialidades, honestamente infravaloradas por la mayoría de los mediadores que pretenden construir una paz intercultural.²³

La combinación de habilidades de vida requeridas por estos jóvenes en situaciones vulnerables puede llamarse resiliencia, una capacidad que se adquiere a través de un proceso interactivo entre las propias capacidades y fortalezas del individuo y el medio ambiente. El proceso de resiliencia facilita un cambio de perspectiva que permite a la persona “redefinir” (dando un nuevo sentido o significado) la situación traumática (abuso, abandono, etc.) generando así un cambio de actitud que les permite liberarse del significado original dado al trauma.²⁴ Esta “redefinición” de la situación traumática es un punto de inflexión ya que requiere que la persona se ayude a sí misma y confíe en los demás. El individuo puede crear un mayor sentido de esperanza para el futuro, así como una mejor calidad de vida por el aumento de su auto-percepción positiva.

La resiliencia, según lo define Bustos²⁵ es una habilidad particularmente humana de alcanzar la superación y el crecimiento ante embates y situaciones de riesgo y vulnerabilidad (físicos, psicológicos, emocionales entre otros). Para que crezca la resiliencia deben existir unos factores de riesgo (maltrato, violencia, etc.)

²² Informe Mundial sobre Desarrollo Humano, *Sostener el progreso humano: reducir vulnerabilidades y construir resiliencia*, 2014.

<http://www.undp.org/content/undp/es/home/presscenter/events/2014/july/HDR2014.htm>

²³ Jiménez Bautista, “Paz intercultural. Europa...”.

²⁴ Mariela Paz Bustos Vargas, “Factores de Resiliencia en Adolescentes Residentes en un Centro de Protección de Valparaíso”, *Revista de Psicología Universidad de Viña del Mar*, 2, núm. 4 (2012): 2.

²⁵ *Ibid.*

para los cuales se desarrollan unos factores de protección en el medio ambiente donde se encuentra el individuo (familia, comunitario, escolar, u otro) y estos son mitigados por estos factores de protección (seguridad, apoyo personal, vivienda segura, otros).

Hay una dimensión a la resiliencia que implica el tiempo y la progresión en el sentido de la capacidad del individuo desarrollado para encontrar la adversidad futura cuando se ha superado la adversidad presente. Celinski y Allen²⁶ hacen referencia a tres significados primarios de resiliencia que se contemplan en un espectro de tiempo y progresión. Estos son: *recuperación*, *sostenibilidad* y *crecimiento*.

La recuperación se refiere a la capacidad de rebotar de un impacto negativo del estrés recuperando rápidamente el equilibrio y volviendo a un estado inicial de salud. La sostenibilidad se refiere a la capacidad de avanzar en la vida; se define como la medida en que los compromisos continuos y decididos en la escuela, el trabajo, en la vida familiar y social no son interrumpidos por los factores estresantes. El crecimiento se refiere a la posibilidad de que, como resultado de una respuesta saludable a la experiencia estresante, la persona desarrollara una capacidad de adaptación mejorada a través de nuevos aprendizajes que se extiendan más allá de los niveles previos al estrés.²⁷

La resiliencia hace posible que, a lo largo de la vida, las personas sean capaces de “protegerse” contra las crisis de la vida manteniendo su integridad física y psicológica, reconstruyéndola cuando sea necesario y manejando un menú simbólico y conductual positivo de habilidades y herramientas de vida guiadas por el comportamiento positivo y el optimismo.²⁸ A su vez, este enfoque ayuda en el desarrollo “de un sistema interno, personal resiliente dentro de un individuo que puede abordar el conflicto en sus vidas de una manera socialmente aceptable”.²⁹

Por lo cual, la paz resiliente podemos entenderla como:

²⁶ Marek Celinski y Lyle M. Allen, “Universality of the Challenge: Resilience-Resourcefulness Model”, en *The Routledge International Handbook of Psychological Resilience* (Londres: Updesh Kumar, 2016), 59-74.

²⁷ *Ibid.*, 60.

²⁸ Bustos Vargas, “Factores de Resiliencia...”

²⁹ *Ibid.*, 2.

$$\text{PAZ} = \frac{\text{Recuperación, Sostenibilidad y Crecimiento}}{\text{Factores de Riesgo} / \text{Factores de Protección}}$$

La paz resiliente se alcanza cuando se lleva a cabo la recuperación de la situación, imposibilitando la recaída en la situación o el aumento de los factores de riesgos, de modo que, al finalizar este proceso, pueda haber un crecimiento de la experiencia, situación o evento. Se logra cuando el individuo se ubica en un espacio sin riesgos, con los factores de protección suficientes para realizar el proceso de resiliencia hasta alcanzar el crecimiento que ocurre tras la sustentabilidad y recuperación. Así, la paz resiliente existe cuando los factores de riesgo que han suscitado la situación han cesado de existir o han cambiado o cuando los factores de protección aumentan en su potencia para permitir al individuo neutralizar el efecto negativo a largo plazo.

Se olvida que la resiliencia va más allá de la “capacidad para sobreponerse de una adversidad”, ya que no sólo se refiere a soportar o superar la adversidad, sino a salir “fortalecido” de ella. Hay un rol activo, una intención en la persona resiliente, no sólo de superar la adversidad, sino de utilizar como palanca para crecer.

La paz resiliente, desde un enfoque de investigación para la paz, hay que conectarlo a los sistemas socio-ecológicos, donde se refiere a la capacidad de un sistema para absorber las perturbaciones y seguir manteniendo su función y estructura básica.³⁰ Debemos definir el concepto de paz resiliente: para qué, cómo se construye y cómo plantearla (véase Figura 3). Este marco analítico nos sirve para ir creando puentes entre el concepto de paz y resiliencia e identificar las causas de una paz resiliente.

La paz resiliente se convierte en un instrumento útil para la construcción de la paz. Desde la cuarta generación de paces (vulnerables, sostenibles y resilientes), nos aplicamos en hallar una aproximación sistemática a la consolidación de la paz. Ejemplos de tales desafíos incluyen la violencia (directa,

³⁰ Ver Jiménez Bautista, *Antropología ecológica*.

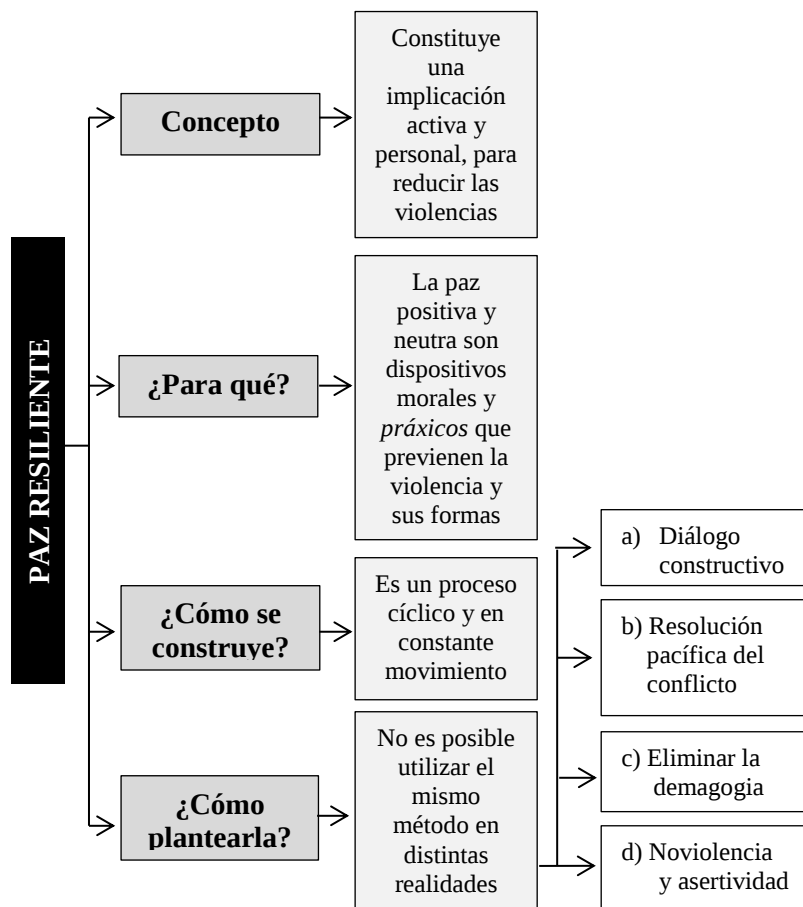
estructural, cultural y/o simbólica), golpes de estado, los ataques terroristas, los desacuerdos de lo que se ha acordado, etc.

Por todo ello, cómo plantear una paz resiliente:

- *Construcción de paz.* Manejo de los conflictos con empatía, creatividad y noviolencia. O mejor aún, la paz la podemos definir como la vulnerabilidad por sostenibilidad dividido conflictos por resiliencia.
- *Reducir las violencias.* Neutralizar los espacios de violencia mediante el lenguaje. Ver los puntos de encuentro entre culturas y analizar la historia en común y desde ahí construir nuevas realidades.
- *La educación neutral.* Se transmiten valores, análisis de la realidad del sujeto. Se fundamentan conductas consideradas aceptables por encima de otras.
- *El lenguaje neutro.* Hacer que las estructuras lingüísticas establezcan un diálogo que evite el conflicto al conocimiento personal.

A todo esto, hay que añadir lo siguiente: identificar las causas de los problemas; controlar las emociones en situaciones de crisis; tener un optimismo realista; confiar en sus capacidades; empatía y capacidad de buscar nuevas oportunidades, etc. Es decir, buscamos una paz que sirva para el ser humano.

Figura 3.
Apartados de la paz resiliente



Fuente: Elaboración propia

Algunas conclusiones finales

Primero, es Cyrulnik quien sostiene que las culturas que se organizan en torno de los niños y las niñas, con unos sistemas familiares de vínculos múltiples aumentan las protecciones afectivas, o en caso de una desgracia, la posibilidad de resiliencia.³¹ Si un niño no logra tener una base segura en su entorno familiar o se halla inserto en un ambiente muy desfavorable, es posible que ese mismo niño encuentre otros “tutores implícitos de resiliencia”, que son personas que resultan significativas para el niño y que puede ser otro familiar extenso, un compañero del colegio, una pareja o cualquier otra persona (nosotros mismos como profesionales) que le ayude a confiar en el entorno, a darle sentido y construir un proyecto de vida, apuntando a restablecer o conformar un vínculo seguro y de calidad. Y, probablemente, aquí resida la importancia de nuestras acciones, los profesionales debemos ser críticos y regimos por las buenas prácticas. Tratamos con personas —niños y jóvenes— y debemos ser muy conscientes de ello, de lo importante que es una buena intervención psicosocial para sus vidas, para lo cual es necesario tener una formación específica y sólidos valores sociales.

Segundo, nuestra intervención profesional deberá ser holística y promover la integración de los jóvenes, pues en muchas ocasiones las condiciones para ellos son opresoras y no favorecedoras de su integración a nivel biopsicosocial en la sociedad donde viven. Y tampoco podemos hablar de un modelo de intervención “para jóvenes”, pues cada caso es único.

Tercero, la respuesta a lo anterior es la resiliencia y el empoderamiento de estos jóvenes para lograr la plena ciudadanía y una adaptación intercultural resiliente respetando la identidad del individuo. Desde el punto de vista legal, un planteamiento proactivo reconocería los jóvenes como una realidad y una necesidad, a partir del establecimiento de un objetivo que guíe todo el proceso migratorio, compatible con políticas de acogida y contratación en el origen, sin olvidar que los jóvenes son construcciones sociales.³²

³¹ Cyrulnik, *Los patitos feos...*

³² Ver Jiménez Bautista, *Juventud y racismo*.

Por último, es importante trabajar para una *Antropología y Filosofía para la paz* que podría convertirse en una *Antropología y Filosofía de la paz*. El cambio de la preposición (para o de) constituye un salto cualitativo dentro de dichas disciplinas: a) la Antropología y Filosofía para la paz sería la base de la investigación y el establecimiento de una epistemología científica necesaria para su desarrollo; b) una Antropología y Filosofía de la paz sería el reconocimiento por parte de la comunidad científica de que tal disciplina existe y de que su puesta en práctica es necesaria.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI, 2007.
- Bourdieu, Pierre, y Jean-Claude Pierre Passeron. “Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica”. En *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, 15-85. Barcelona: Laia, 1977.
- Bustos Vargas, Mariela Paz. “Factores de resiliencia en adolescentes residentes en un centro de protección de Valparaíso”. *Revista de Psicología Universidad de Viña del Mar* 2, núm. 4 (2012). <http://sitios.uvm.cl/revistapsicologia/revista-detalle.php/4/24/contenido/factores-de-resiliencia-en-adolescentes-residentes-en-un-centro-de-proteccion-de-valparaiso>
- Carretero Bermejo, Raúl. “Resiliencia. Una visión positiva para la prevención e intervención desde los servicios sociales”. *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 27 (2010): 91-103. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18113757004>
- Celinski, Marek, y Lyle M. Allen. “Universality of the Challenge: Resilience-Resourcefulness Model”. En *The Routledge International Handbook of Psychological Resilience*, editado por Updesh Kumar, 59-74. Londres: Routledge, 2016.
- Cyrułnik, Boris. *Los patitos feos. La resiliencia: una infancia infeliz no determina la vida*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- Galtung, Johan. “Los fundamentos de los estudios sobre la paz”. En *Presupuestos teóricos y éticos sobre la paz*, editado por Ana Rubio, 15-45. Granada: Editorial Universidad de Granada, 1993.
- Galtung, Johan. “Cultural Violence”. *Journal of Peace Research* 27, núm. 3 (1990): 292-305. <http://www.jstor.org/stable/423472>
- Galtung, Johan. “La geopolítica de la Educación para la paz. Aprender a odiar la guerra, a amar la paz y a hacer algo al respecto”. *Revista de Paz y Conflictos* 7 (2014): 9-18. <http://www.redalyc.org/pdf/2050/205031399012.pdf>
- García González, Dora Elvira. “El valor de la paz y los valores culturales que la custodian”. En *Interculturalidad: valores y valoración*, coordinado por Dora Elvira García González y Raúl Alcalá Campos, 73-105. México: UNAM / FES Acatlán, 2016.
- Grotberg, Edith H. “Nuevas tendencias en resiliencia”. En *Resiliencia. Descubriendo las propias resiliencias*, compilado por Aldo

- Melillo y E. Néstor Suárez Ojeda, 19-30. Barcelona: Paidós, 2001.
- Informe Mundial sobre Desarrollo Humano. Sostener el progreso humano: reducir vulnerabilidades y construir resiliencia*, 2014.
<http://www.undp.org/content/undp/es/home/presscenter/events/2014/july/HDR2014.htm>
- Jiménez Bautista, Francisco. *Racismo y juventud. Actitudes y comportamientos en Granada*. Granada: IMFE, 1997.
- Jiménez Bautista, Francisco. *Racionalidad pacífica. Una introducción a los Estudios para la paz*. Madrid: Dykinson, 2011.
- Jiménez Bautista, Francisco. "Propuesta de una Epistemología Antropológica para la Paz". *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 11, núm. 34 (2004): 21-34.
- Jiménez Bautista, Francisco. "Hacia un paradigma pacífico: la paz neutra". *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 16 (2009): 144-189.
<http://www.redalyc.org/pdf/105/10512244007.pdf>
- Jiménez Bautista, Francisco. "Conocer para comprender la violencia: origen, causas y realidad". *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 19, núm. 58 (2012): 13-52.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10520680001>
- Jiménez Bautista, Francisco. "Paz neutra: una ilustración del concepto". *Revista de Paz y Conflictos* 7 (2014): 13-52.
<http://revistaseug.ugr.es/index.php/revpaz/article/view/1806>
- Jiménez Bautista, Francisco. "Paz intercultural. Europa, buscando su identidad". *Revista de Paz y Conflictos* 9, núm. 1 (2016): 13-43.
<http://revistaseug.ugr.es/index.php/revpaz/article/view/4903>
- Jiménez Bautista, Francisco. *Antropología ecológica*. Madrid: Dykinson, 2016.
- López Martínez, Mario (Dir.). *Enciclopedia de paz y conflictos*, tomo I y II. Granada: Editorial Universidad de Granada / Junta de Andalucía, 2004.
- Richardson, Glenn E. "The Metatheory of Resilience and Resiliency". *Journal of Clinical Psychology* 58, núm. 3 (2002): 307-321.

Capítulo 5

Breve ensayo sobre la catástrofe

Sergio Villalobos-Ruminott

University of Michigan, Estados Unidos

Me propongo, como objetivo central en las siguientes reflexiones, oponer al nihilismo capitalista contemporáneo una concepción de la catástrofe que, basada en la imaginación barroca, sea capaz de captar la singularidad de nuestra ocasión histórica; una ocasión caracterizada notoriamente por el agotamiento de la diferencia entre historia y naturaleza. La importancia de esta situación radica en que la clásica acumulación capitalista, basada en la explotación del trabajo (convertido en fuerza de trabajo) y en la destrucción productiva de la naturaleza (convertida en materias primas), parece haber alcanzado un límite radical que se manifiesta en la conversión de la misma destrucción productiva en devastación. Si éste es el umbral nihilista que hemos atravesado, mediante la globalización como planetarización capitalista y predominio final de la equivalencia generalizada, entonces las claves constitutivas del pensamiento emancipatorio moderno también necesitan ser revisadas a riesgo de constituir una posición conservacionista e ingenua (alma bella) frente a los imperativos del nuevo orden mundial.

Nuevo orden mundial

En efecto, con la caída del Muro de Berlín, el desmoronamiento de la Unión Soviética, la serie de procesos transicionales en Europa del Este y en América Latina, la pacificación iniciada en Centro América después de tres décadas de guerra civil, además de la globalización financiera y cultural y la universalización del neoliberalismo como doctrina fundamental y modelo económico efectivo a nivel planetario, se daba paso, según diversos análisis

geopolíticos de la década de 1990, a un nuevo orden mundial. Este nuevo orden mundial recibió, a su vez, diversos nombres y estuvo marcado por debates en torno a la finalidad y destino de la misma historia. Recordemos, por ejemplo, la famosa intervención de Francis Fukuyama, o los cálculos geopolíticos de Samuel Huntington, que representaban una cierta postura oficial norteamericana en este nuevo escenario.¹ Pero más allá de este tipo de intervención coyuntural, también se desarrollaron interpretaciones más rigurosas en el ámbito de las humanidades y de las ciencias sociales destinadas a pensar las transformaciones del estado, del mercado, del contexto internacional, de los procesos de pacificación y las nuevas formas de guerra, junto con las transformaciones del derecho y del orden social en general.² La post-Guerra Fría ya no aparecía como una mera noción

¹ Publicado primero como un ensayo que apareció en *The National Interest*, en el verano de 1989, para luego aparecer como libro bajo el título *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992), el texto de Francis Fukuyama generó una primera serie de debates en torno al rumbo del proceso histórico que se abría con el fin del comunismo. Luego lo siguió, con la misma pretensión heurística y didáctica, y también como artículo primero, en 1993 en *Foreign Affairs*, para luego aparecer como libro, el ensayo de Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Simon and Schuster, 1998). Ambos generaron acalorados debates no tanto por la elaboración intelectual de sus tesis, sino por su capacidad de definir, sensacionalistamente, la agenda de la política internacional norteamericana.

² Lo relevante del sensacionalismo geopolítico de Fukuyama y Huntington no era sólo su capacidad para influir en el diseño de la agenda política internacional del Pentágono, sino el que ambos representaran, junto a una serie de intelectuales neo-conservadores agrupados estratégicamente desde el gobierno de Ronald Reagan, un desplazamiento desde la universidad y desde la mediación propiamente “ilustrada” o “universitaria”, hacia los *think tanks* como instancias corporativas de interés privado. Es decir, el fin de la Guerra Fría también implicó el fin de la mediación rigurosa de las ciencias sociales normativas y funcionalistas, y la emergencia de una nueva lógica (post) hegemónica basada en el ensayismo ramplón y efectista, combinada con la reducción infinita de las complejidades socio-culturales a los estigmas y clichés mediáticos. Contrastaba con todo esto, las insistencias de Edward Said, entre otros intelectuales públicos del periodo. Véase, por ejemplo, Edward Said, “The Clash of Ignorance”, *The Nation* (22 de octubre, 2001). Disponible en <https://www.thenation.com/article/clash-ignorance/>. Y el análisis panorámico de Antonio Negri y Michael Hardt, *Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 2000).

descriptiva, sino que apuntaba a una serie de transformaciones epocales que marcaban un cambio en el sistema capitalista global, caracterizado no sólo por las políticas neoliberales, sino por una serie de procesos de intensificación a nivel de la acumulación, de la explotación y de la extracción de materias primas.

Alternativamente, comenzaron a circular análisis relativos a los fundamentos neo-imperialistas de este nuevo orden mundial, básicamente orientados a determinar el rol del poder económico, político y militar norteamericano. La llamada *Pax Americana* que ya había sido caracterizada como eje de la política exterior norteamericana en el contexto de la violenta intervención en Vietnam, adquiriría ahora un carácter planetario y se expresaba de acuerdo con una lógica preventiva y de pacificación militarizada.³ Otras formas de nombrar esta suerte de alteración general del orden mundial apelaban al predominio biopolítico de los mecanismos de control y de seguridad, ya más allá de la clásica doctrina de seguridad nacional que de una u otra forma habría colapsado con los atentados del año 2001 en Washington, Pensilvania y Nueva York. En efecto, los famosos atentados a las Torres Gemelas macaron el agotamiento del modelo tradicional de seguridad estatal y permitieron la puesta en marcha no sólo de la llamada Doctrina de Guerra Preventiva,⁴ sino de un complejo proceso de modernización de las instancias securitarias que ya no obedecían a la tradicional lógica de la seguridad nacional, sino que respondían corporativamente a la configuración ubicua de la amenaza terrorista ahora desterritorializada.⁵ La securitarización general de la sociedad aparecía entonces como el reverso de la liberación radical de las fuerzas productivas y los mercados en un contexto económico desregulado, pero protegido militarmente.

³ William Spanos, *America's Shadow. An Anatomy of Empire* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001). Aunque más tardío, el volumen complementario de Neda Atanasoski, *Humanitarian Violence. The U.S. Deployment of Diversity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013).

⁴ Véase National Security Strategy del 2002.

(<https://www.state.gov/documents/organization/63562.pdf>), por ejemplo.

⁵ Pertinente para este caso es la lectura schmittiana del cambio geopolítico realizada por Carlo Galli, *La guerra globale* (Roma: Laterza, 2002).

Lecturas regionales

En América Latina, sin embargo, el tipo de análisis más recurrente en ese periodo hablaba de una nueva coyuntura política y económica asociada con una especie de post-neoliberalismo, a la vez que saludaba los procesos transicionales, de democratización y de pacificación, acaecidos en el marco de los acuerdos de libre comercio con el norte, e incluso pronosticaba un giro hacia la izquierda que, alentado por los gobiernos de la llamada Marea Rosada, permitiría corregir los nefastos efectos del neoliberalismo rampante de las décadas anteriores.⁶ Frente a este optimismo geopolítico no faltaron los críticos y detractores que lejos de subscribir la agenda neo-desarrollista y globalizante de los gobiernos progresistas, expresaron una sostenida distancia con respecto a las lógicas neo-extractivistas y devastadoras del llamado “consenso de las mercancías”.⁷

México merece una mención especial en este contexto, pues en la década de 1990 este país fue escenario de una serie de procesos de ajuste referidos a la configuración del nuevo orden mundial. En efecto, el desplazamiento de las guerrillas y las fuerzas paramilitares y su reconversión laboral en los nichos armados del narcotráfico, el mismo desplazamiento de los carteles hacia el territorio mexicano, junto con la implementación de

⁶ La Marea Rosada fue el término con el que se pretendía dar cuenta de un cierto giro hacia la izquierda en los gobiernos latinoamericanos a fines de 1990 y comienzos de los años 2000 (Lula, Chávez, Morales, Correa, los Kirchner, etc.). Básicamente, se trataba de gobiernos que tenían una agenda redistributiva que intentaba corregir los excesos neoliberales de las décadas anteriores, pero sin alterar mayormente las estructuras de clase o las relaciones de apropiación, ni el lugar asignado a sus economías en el contexto internacional. Véase nuestro “La Marea Rosada Latinoamericana: entre la democracia y el desarrollismo”, *Panoramas* (Pittsburgh: October 12, 2016). Disponible en <http://www.panoramas.pitt.edu/news-and-politics/la-marea-rosada-latinoamericana-entre-democracia-y-desarrollismo>

⁷ Véase en particular de Maristella Svampa, “‘Consenso de las Commodities’ y lenguajes de la valoración en América Latina”, *Nueva Sociedad* 244 (marzo-abril 2013): 30-46. También, el texto de Eduardo Gudynas, “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual”. *Extractivismo y sociedad*, Varios Autores (Quito: Centro Andino de Acción Popular / CAAP, Centro Latinoamericano de Ecología Social / CLAES, 2009), 189-225.

políticas neoliberales asociadas con el Tratado de Libre Comercio del Norte (que entró en vigencia a mediados de 1990), la masificación de las maquilas, las migraciones internas hacia la frontera de mano de obra femenina para suplir la demanda de la nueva industria ensambladora, la permanente migración hacia Estados Unidos de población rural, la crisis irreversible del PRI y la emergencia del Movimiento Zapatista, la llegada al gobierno del PAN y la sostenida y sangrienta guerra contra el narcotráfico,⁸ la proliferación de los desaparecidos y la violación y asesinato sistemáticamente ejecutado de mujeres y niñas (el femicidio como “crimen de segundo estado”),⁹ dan testimonio del agotamiento del imaginario revolucionario que marcó la historia de este país durante la mayor parte del siglo XX, y además muestran el reverso del proceso de globalización neoliberal, es decir, hacen evidente que el secreto de la acumulación capitalista es la devastación geográfica y poblacional, esto es, la configuración de una necro-política, que no sólo exacerba los mecanismos biopolíticos y securitarios occidentales, sino que avanza hacia la constitución de un capitalismo salvaje y catastrófico.¹⁰

Sin embargo, más allá de las singularidades del proceso mexicano, no habría que postular una teoría excepcionalista al respecto, sino que encontrar los elementos generales y las regularidades, al menos regionales, que apuntan al llamado cambio epocal del que estamos hablando. En este caso, si Roberto Bolaño afirmaba en su novela 2666 que en Ciudad Juárez se encontraba el secreto del mundo, bien podríamos pensar a México como el lugar en el que se expresan, de manera

⁸ Y habría que pensar esta guerra como estrategia de seguridad y re-apropiación territorial, pero también, como indicación de un cambio de la función histórica del Estado de acuerdo a las nuevas formas de acumulación capitalista. En una larga bibliografía dedicada al tema, véase de Dawn Paley, *Drug War Capitalism* (California: AK Press, 2014).

⁹ Rita Laura Segato, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado* (México: Universidad del Claustro de Sor Juana, 2006).

¹⁰ Para una consideración histórica rigurosa de la metamorfosis mexicana, Gareth Williams, *The Mexican Exception. Sovereignty, Police and Democracy* (New York: Pelgrave Macmillan, 2011). También la intervención de Sayak Valencia, *Capitalismo gore. Control económico, violencia y narcopoder* (España: Editorial Melusina, 2010).

paradigmática, las diversas metamorfosis de la soberanía y de la acumulación asociadas con el proceso de planetarización del capital, y no debido a un exotismo antropológico que posa la mirada sobre los rituales de la muerte y su *sui generis* atavismo cultural, sino porque es en dicho territorio fronterizo donde se expresa con mayor nitidez la serie de ajustes y desajustes que comienzan a dar forma a este nuevo orden mundial, al menos regionalmente. En este sentido, habría que establecer una cierta convergencia o co-pertenencia estructural entre los procesos represivos en el Cono Sur y las actuales políticas de desaparición en territorio mexicano; entre las políticas securitarias propias de la Guerra Fría y las violentas dinámicas de instauración del neoliberalismo en la región; entre la producción del cadáver en contextos dictatoriales y de guerra civil, y la producción masiva de cadáveres en contextos de crisis de seguridad, narcoviolencia y desastres naturales. Pero esto requiere no sólo elaborar una concepción de la catástrofe que la devuelva al contexto histórico de su ocurrencia e inscripción, sino que además una concepción de la historia, crítica de la filosofía de la historia del capital, que sea capaz de entreverarse con las singularidades de los procesos contemporáneos, más allá de la lógica del progreso, del desarrollismo y de la globalización.

Necesitamos elaborar una reflexión atenta a la historicidad de los procesos regionales que no quede presa ni del historicismo capitalista, ni de su inversión decolonial, respecto de la cual, América Latina habría estado siempre en búsqueda de sus propios ritmos de desarrollo socio-cultural y político, pero subsumida a criterios eurocéntricos. Según dicha versión, el substrato profundo de lo americano, incólume y transcendental, resistiría desde siempre las lógicas del capitalismo occidental, que no son sino las mismas lógicas coloniales de la modernidad, homologando estos tres procesos (modernidad, capitalismo, colonialismo), desde una concepción dicotómica y molar de la historia que básicamente representa una imagen *invertida* de la construcción identitaria e historicista eurocéntrica. En tal caso, *el plus de goce* decolonial lamenta y capitaliza a la vez la misma operación historicista e identitaria que ha definido la lógica imperial-expansiva de la razón colonial, indiferenciando en una concepción

monumental de la historia, la doble faz de Jano de la modernidad y sus dinámicas represivas y emancipatorias.

Habría que agregar además que esa “diferencia identitaria” nunca resultó eficiente para pensar más allá de la filosofía de la historia y hoy en día resulta incluso menos pertinente, dada la condición de la misma articulación planetaria del capital y sus procesos flexibles de acumulación. En efecto, el giro decolonial y su famoso *delinking* no sólo no logra pensar su propia reiteración del historicismo como denegación de la historicidad, sino que tampoco logra dar cuenta de su aparente éxito en los discursos intelectuales convencionales. Y a esto se suma que su homologación de modernidad, colonialismo y capitalismo, termina por inhibir la pregunta por las condiciones de producción y reproducción simbólico-materiales de las prácticas y relaciones sociales, mitificando y monumentalizando su estado actual en nombre de una larga lucha secreta, contra-hegemónica y contra-moderna, para la cual, la problemática de la agencia política resulta irrelevante en la medida en que se le asigna a ciertas formaciones culturales la condición de ser auténticas y, por lo tanto, automáticamente emancipatorias.¹¹ Quizás no resulte demasiado arriesgado decir que el barroco, en cuanto compleja forma cultural, representa un hueso duro de roer para el modelo binario y polar de las lógicas identitarias contemporáneas, pero no gracias a su abundancia tropológica o a su endémico culturalismo, sino por constituir una suerte de obstrucción de la lógica circulacionista, comunicacional y equivalencial de la lengua madre del capital.¹² En otras palabras, lejos de homologar colonialismo, capitalismo y modernidad, el barroco entabla una relación

¹¹ Corresponde a Walter Dignolo (más que a Enrique Dussel o Aníbal Quijano) el mérito de sistematizar el *delinking* decolonial de forma más productiva. Véase su *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (Durham: Duke University Press, 2011).

¹² En efecto, se trata de pensar la forma en que la moneda falsa circula, pero desactiva el intercambio pues no tiene valor. Véase Jacques Derrida, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa* (España: Paidós Ibérica, 1995). Y nuestro “Sobre Bolívar Echeverría: lo barroco como forma de vida”, en *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría* editado por Mabel Moraña (Ecuador-México: Universidad Andina Simón Bolívar / El Equilibrista, 2014), 91-108.

compleja y estriada con los tiempos históricos, favoreciendo una concepción matizada de sus procesos.

El barroco como crítica del capitalismo

Por supuesto, no hay nada nuevo en proponer al barroco como una crítica de la filosofía de la historia del capital y, de hecho, así lo han hecho, ejemplarmente, Walter Benjamin y Bolívar Echeverría, entre muchos otros.¹³ Sin embargo, más que repetir con mayor o menor fidelidad sus contribuciones, se trataría ahora de entreverarnos con la singularidad de nuestra ocasión histórica. En tal perspectiva, la noción barroca de catástrofe parece ser relevante en la medida en que difiere de la noción convencional de crisis, ya que la crisis permanece alojada al interior del horizonte temporal y evolucionista (progresista) de la filosofía de la historia del capital.¹⁴ La catástrofe barroca, por el contrario, apela a un cuestionamiento radical de las mismas categorías y criterios ordenadores de dicha filosofía de la historia, cuestión que nos deja en una situación indecible, un *interregno* sin resolución. En otras palabras, si Echeverría leyó el barroco histórico como una singular teoría de la catástrofe cultural producida por la implementación sin tregua de la razón imperial católica en América Latina,¹⁵ hoy en día pareceríamos necesitar de una concepción de la catástrofe atenta a las nuevas

¹³ Me refiero a la tesis doctoral de Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán* (España: Taurus, 1990). Y a Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco* (México: ERA, 1998).

¹⁴ La interrogación del barroco como forma histórica de la imaginación comporta una crítica de las concepciones vulgares de la evolución de las formas y de los referentes estéticos (desmonumentalización y descanonización), que complementa las posteriores críticas al evolucionismo y al progresismo de la llamada “concepción burguesa de la historia”. En este sentido, la misma noción de emergencia o irrupción, opuesta a la más historicista y convencional noción de origen, implica una concepción del tiempo histórico a la manera de un remolino o de un torbellino, que lejos de la misma espacialización lineal-circular de la temporalidad, abre la problemática de la anacronía, más allá del ídolo del presente y su metafísica de la presencia. En otras palabras, la complejidad de lo barroco traiciona la concepción auto-satisfecha del tiempo presente como tiempo auto-referido y transparente.

¹⁵ Echeverría, *La modernidad de lo barroco*.

dinámicas de la extracción y de la devastación del capitalismo planetario. Sin embargo, debería resultar evidente que no intentamos una recuperación literaria, modernista o vanguardista del barroco, ni menos de constituirlo en una seña de identidad de lo latinoamericano, lejos de todo eso, entendemos el barroco como una suerte de registro sismológico de las relaciones sobre-determinadas de soberanía y acumulación, cuestión que nos permite pensar su complejidad como contaminación y como descentramiento de la circulación, mercantil y metafórica, del capital.¹⁶

A la vez, la necesidad de una “nueva” crítica del capitalismo, convertido ya plenamente en una forma religiosa de organización del sacrificio y de la culpa,¹⁷ radica entonces en el hecho de que los mismos procesos de acumulación que lo definen históricamente ya no tienen como horizonte el *infinito de la naturaleza*, como fondo sin fondo de la destrucción productiva clásica, sino que ahora dicha destrucción se muestra como devastación, esto es, como una práctica extractiva que pone en riesgo la misma continuidad de la existencia humana en el planeta.¹⁸ Gracias a esto, la historia humana y la historia natural aparecen yuxtapuestas y la dialéctica entre naturaleza y sociedad que definió el modelo metabólico de producción

¹⁶ Véase nuestro “Barroco y soberanía”, en *Heterografías de la violencia. Historia Nihilismo Destrucción* (Buenos Aires: La Cebra, 2016), 73-83. En efecto, la catacrexis barroca estropea la metafóricidad equivalencial del capitalismo, su semiosis y sus flujos, descentrando su auto-referencialidad figurativa gracias a la incorporación de lo monstruoso, lo animal, lo extraño.

¹⁷ Este viejo atisbo de Benjamin (“Capitalism as Religion”. *Selected Writings Vol. 1, 1913-1926* [Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997], 288-291), encuentra en Werner Hamacher, “Guilt History: Benjamin's Sketch ‘Capitalism as Religion’”, *Diacritics* 32, núm. 3/4, Ethics (otoño-invierno, 2002): 81-106, una problematización adecuada. Paralelamente, véase de Maurizio Lazzarato, *The Making of the Indebted Man. An Essay on the Neoliberal Condition* (New York: Semiotext(e), 2012).

¹⁸ Dentro de una creciente bibliografía apocalíptica, que varía entre el rigor científico y el sensacionalismo, véase Christian Parenti, *Tropic of Chaos. Climate Change and the New Geography of Violence* (New York: Nation Books, 2011), y, Naomi Klein, *This Changes Everything. Capitalism vs The Climate* (New York: Simon and Schuster, 2015).

moderna se encontraría sobrepasado.¹⁹ En otras palabras, el hecho de que el capitalismo haya trascendido el horizonte de la destrucción productiva clásica hacia la devastación implica que la misma noción de accidente natural haya quedado desplazado, y que los tiempos geológicos y culturales ahora converjan en un plano de inmanencia que amenaza con producir la misma desaparición de nuestra especie. Lo grave de esta convergencia es que establece una continuidad entre la producción política del desaparecido y la producción masiva de vida precarizada o desechable,²⁰ para la cual el horizonte jurídico burgués o moderno resulta inadecuado. Los desastres nucleares, los terremotos, los tornados y huracanes, la hambruna, las pandemias de fin de siglo, y los accidentes climáticos, la producción sistemática de fosas clandestinas, todos estos fenómenos parecen co-pertenecen al mismo nicho histórico-ecológico, esto es, al mismo proceso de extracción y acumulación capitalista que el derecho moderno intentó regular y que la política moderna intentó reformar. De esta manera, lo que está en juego en una concepción adecuada de la catástrofe es precisamente la posibilidad de trascender las limitaciones de la imaginación jurídica y política moderna, ya desplazada por el mismo movimiento vertiginoso del capital. En la época de la producción industrial del cadáver se devela en su radicalidad la estructuración sacrificial de la historia, haciendo que la melancolía ya no pueda ser exorcizada desde la oferta de un duelo forzado y sustitutivo (función histórica del consumo), quedando convertida en el estado de ánimo de una época sin promesas de superación.

¹⁹ Considérense los estudios de John Bellamy Foster, en particular, *Marx's Ecology. Materialism and Nature* (New York: Monthly Review Press, 2000). También el texto de Dipesh Chakrabarty, "The Climate of History: Four Theses", *Critical Inquiry* 35 (invierno, 2009): 197-222.

²⁰ Más allá de la abundante bibliografía al respecto, quizás este es un buen lugar para retomar el ensayo de W. G. Sebald, *Sobre la historia natural de la destrucción* (Barcelona: Anagrama, 2004), pues en este pertinente ensayo se pone en escena no sólo el despliegue de la industria bélica contemporánea y sus imperativos destructivos, sino la yuxtaposición de la historia natural misma con la devastación alemana de la post-Segunda Guerra, cuestión que echa luces sobre la co-pertenencia de guerra y acumulación que tantos estragos ha causado en la reciente historia latinoamericana.

Para elaborar el estatuto contemporáneo de la catástrofe entonces, no basta ni con repetir la vieja receta marxista contra el capitalismo clásico, ni apelar al criterio organicista y conservacionista de los movimientos ecológicos humanistas que reducen la complejidad de la devastación a una cuestión actitudinal y/o cultural. Para atisbar una concepción de la catástrofe a la altura de la devastación actual pareciera necesario considerar las dinámicas específicas de los procesos de apropiación, acumulación y valoración más allá de los presupuestos historicistas y antropomórficos del pensamiento moderno. Dicho de otro modo, programáticamente, no basta con la crítica de la filosofía de la historia del capital, ni con develar los procesos de acumulación y concentración contemporáneos, a todo esto hay que sumar la necesaria revisión de nuestros imaginarios jurídicos y políticos, de nuestras prácticas profesionales y académicas, y de nuestras pretensiones reformistas, es decir, hay que atisbar la convergencia de la crítica de los procesos de valoración, del humanismo y sus formaciones socio-políticas, y de la estructuración onto-teológica de la temporalidad histórica de acuerdo con los presupuestos archeo-teleológicos de la filosofía de la historia del capital.

En este contexto, el barroco, lejos de ser una inseminación culturalista del archivo latinoamericano, expresa las ambivalencias constitutivas de la relación sobre-determinada entre soberanía y acumulación capitalista, haciendo posible complejizar el *antropo-logos* de la racionalidad moderna (del *ethos* racional del que hablaba Echeverría), desde la obturación de su máquina metafórico-equivalencial. La semiosis barroca importa una teoría no transparencial y, por tanto, no mecánico-comunicativa e instrumental del lenguaje, que complejiza la reducción instrumental de la política y los cálculos de la racionalidad hegemónica convencional.²¹ Leída así, la semiosis barroca es ya siempre an-hegemónica, an-árchica y a-principial, pues no puede ser reducida

²¹ Antes de desarrollar la problemática relación entre semiosis barroca y hegemonía, permítasenos referir el ensayo de Walter Benjamin, "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos", en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (España: Taurus, 1991), 59-74.

al cálculo archeo-teleológico de la racionalidad política convencional. Sin embargo, todavía debemos pensar y contrastar las axiomáticas barroca y capitalista.

Axiomática - Filosofía de la historia del capital

Detengámonos brevemente en la noción de “filosofía de la historia del capital”, no tanto porque se trate de un tipo de filosofía específica, una escuela o un conjunto de propuestas doctrinarias, más o menos identificables con el primer liberalismo o con su radicalización neoliberal. La filosofía de la historia del capital es la expresión de un proceso de espacialización de la temporalidad, respecto del cual la historia misma se expresa en una doble dimensión. Por un lado, se trata de la circularidad o auto-referencialidad derivada de dicha espacialización, relativa a la circulación de mercancías y al predominio del intercambio (D-M-D’), pero también relativa a la reducción de la *différance* a la lógica del reconocimiento y de la identidad.²² Por otro lado, sin embargo, dicha circularidad es arrastrada por una representación lineal y auto-télica del tiempo histórico, relativa a la noción de progreso. Y es importante no perder de vista esta doble dimensión, pues las críticas al progreso que no comprenden la misma espacialización de la temporalidad como reducción de la *différance* a un modelo antropológico reducido al *homo economicus*, no logran desactivar su captura archeo-teleológica, mostrándose como críticas puntuales, naturalistas o románticas. Ecología conservacionista, comunitarismo ancestral y multiculturalismo liberal serían así expresiones del alma bella contemporánea, aquella que no logra entreverarse con la materialidad de los procesos de espacialización capitalista, quedando imposibilitada de comprender la radicalidad de nuestra actual ocasión histórica.²³

²² Jacques Derrida, “La *différance*”, en *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 1994), 37-62.

²³ Por supuesto, esto es un problema complejo para el pensamiento contemporáneo, tanto por la recurrencia del cierre comunitario-inmunitario que asecha constantemente al pensamiento y la práctica política, como por el “resto utópico” que las formas de vida comunitaria representan respecto a la forma de vida precarizada y planetarizada por el capitalismo actual. Véanse como

Para decirlo de manera alternativa, la crítica de la filosofía de la historia del capital no apunta a la existencia de un núcleo doctrinario y trascendental del capitalismo, sino que, por el contrario, devela la flexibilidad constitutiva de sus procesos, y la capacidad de articularse en términos de relaciones históricas de acumulación, guerra y soberanía —esa es su axiomática—. Es decir, las formas históricas de la soberanía, de la acumulación y de la guerra (y la violencia) se co-determinan en cada caso (se sobredeterminan mutuamente), cuestión que no sólo desbarata el esquema de los modos de producción, sino que muestra a la misma historia del capital como resultado contingente e inmanente de las relaciones históricamente sobre-determinadas de violencia, soberanía y acumulación. En este sentido, las versiones que no atienden a estos procesos de sobre-determinación axiomática tienden a re-inseminar un presupuesto evolucionista, que en el caso latinoamericano se ha expresado en las versiones liberales y liberacionistas de la historia regional. Ni el esquema nacional-desarrollista (independencia, formación nacional, industrialización, desarrollismo, globalización), ni el esquema marxista clásico de los modos de producción y las revoluciones sociales, logran escapar al predominio evolucionista y co-pertenece a la filosofía de la historia del capital. Una de las consecuencias de esta inadvertida co-pertenencia se aprecia actualmente en la predominancia del desarrollismo, tanto en las agendas neoliberales como en las llamadas políticas post-neoliberales, para las cuales el mismo desarrollo (y la extracción exacerbada de materias primas) se presenta como condición inexorable para alcanzar una sociedad plenamente desarrollada, una sociedad más justa (socialista).²⁴

ejemplo de este intrincado problema, Álvaro García Línara, *Forma valor y forma comunidad* (Bolivia: La muela del Diablo, 2009); y, Raquel Gutiérrez Aguilar, *Horizonte comunitario popular* (Puebla: Universidad benemérita de Puebla, 2015), como ejemplos de una insistencia en el comunitarismo indígena-popular frente a las dinámicas desterritorializantes del capitalismo. Aunque, todavía sería necesario interrogar la inherente clausura inmunitaria en este comunitarismo, en relación con la flexibilización radical de la acumulación capitalista.

²⁴ Paradigmático es el libro de Álvaro García Línara, *Geo-política de la Amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista* (Bolivia: Vicepresidencia del Estado plurinacional, 2012). Véase en particular su

El capital no necesita ni de filosofía ni de narrativas monumentales, lo que hemos llamado filosofía de la historia del capital es una narrativa flexible y variable, siempre *a posteriori*, que reinscribe los procesos capitalistas “derramados” aleatoriamente en un verosímil epocal totalmente desechable. Eso que llamamos capitalismo es siempre un proceso contingente e inmanente de espacialización de la temporalidad según las relaciones — mutuamente sobre-determinadas— de guerra, soberanía y acumulación. Es, en otras palabras, una axiomática que se auto-regula según relaciones contingentes con su entorno. Una crítica de dicha filosofía no puede ser ni una crítica filosófica, ni una crítica en sentido moderno, sino una interrogación de la relación entre dicha espacialización, la reducción de la *différance*, y la

discusión a favor del extractivismo como condición del socialismo, “Una vez más sobre el llamado ‘extractivismo’”, 96-112. Su postura se expresa en el siguiente párrafo: “Como toda emancipación, la del extractivismo tiene que partir precisamente de él, de lo que como forma técnica ha hecho de la sociedad. Actualmente, para nosotros como país es el único medio técnico del que disponemos para distribuir la riqueza material generada gracias a él (pero de manera diferente a la precedente), además, también nos permite tener las condiciones materiales, técnicas y cognitivas para transformar su base técnica y productiva. Porque si no, ¿con qué superar al extractivismo? ¿Acaso dejando de producir, cerrando las minas de estaño, los pozos de gas, retrocediendo en la satisfacción de los medios materiales básicos de existencia, tal como lo sugieren sus críticos? ¿No es ésta más bien la ruta del incremento de la pobreza y el camino directo a la restauración de los neoliberales? ¿El amarrar las manos al proceso revolucionario en aras del rechazo extractivista, no es acaso lo que más desean las fuerzas conservadoras para asfixiarlo?” (108). En esta serie de razonamientos hay, sin embargo, varias dicotomías que pueden ser interrogadas, por ejemplo, neoliberalismo o extractivismo distributivo, desarrollo o pobreza, extractivismo estatal o neoliberalismo rampante, toda vez que las relaciones entre dichos pares no son necesariamente de exclusión mutua. En otras palabras, la crítica del extractivismo intensificado de los gobiernos de la Marea Rosada no tiene porqué ser hecha en función de la restauración neoliberal, porque el neoliberalismo es lo que no se ha ido, sino más bien ha cambiado sus estrategias. A la vez, no se trata de oponer al extractivismo un comunitarismo artesanal ni una romántica noción “oenegeista” de sustentabilidad, sino de cuestionar la co-pertenencia de neoliberalismo y post-neoliberalismo a la misma concepción de la temporalidad, del progreso y del desarrollo técnico. No deja de resonar acá este famoso atisbo benjaminiano: “Nada hay que haya corrompido tanto a la clase trabajadora alemana como la opinión de que *ella* nadaba a favor de la corriente”. Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia* (Santiago: ARCIS-LOM, 1995), 56.

obliteración del problema de la historicidad, obliteración que reduce a su vez la complejidad de los procesos históricos a una narrativa historicista y progresista. Pero, la develación del carácter axiomático y flexible de la acumulación capitalista comporta todavía una dimensión radical, a saber, la planetarización capitalista como predominio total, subsunción real, del trabajo al capital y a su lógica equivalencial. Ese es el secreto del nihilismo contemporáneo, no la falta de valores sino el predominio de la valoración capitalista según su intercambiabilidad general. Historicidad, singularidad, *différance* son “borradas” desde dicha intercambiabilidad, inscritas en la lógica metafórica y mercantil de la equivalencia, del dinero.

Principio de equivalencia y nihilismo capitalista

En efecto, el capital avanza en su lógica axiomática desertificando todo territorio, arrasando con todos los monumentos (estado, clase, soberanía, nación, identidad, sujeto, etc.), haciendo fluir todos los flujos, como corrientes en una pendiente que se acelera sin estorbos. Éste es su secreto: la ausencia de todo secreto, de todo código maestro, su absoluta flexibilidad que fluye y se acopla con cualquier formación de poder, de clase, de identidad, de deseo. El capital es una permanente simplificación, arrasa con toda complejidad, disuelve todos los grumos de la historia en una comunicabilidad automatizada mediada sólo por el principio —sin principio— de la equivalencia total. No importa si el dinero es ya una metáfora inverificable, lo que importa es no detener el flujo especulativo. El capital es anti-barroco. El grumo o grano barroco funciona como interrupción que estropea la máquina sin centro del capital, des-acelerando la equivalencia generalizada. Sólo así, desde esa desactivación de la velocidad total del intercambio, se hace posible oponer al nihilismo de la equivalencia, la historicidad o singularidad de experiencias intraducibles, invaluables, no por tener un valor más alto, sino porque estropean el mismo cálculo que garantiza la valoración, abriendo la dimensión acontecimental de cifras imponderables. Grumos indigeribles que arman una “lógica del sentido” abierta

a los efectos de trastocación de la equivalencia, como interrupción, en la circulación, del intercambio.²⁵

Pero el capital siempre intenta disolver el grumo apelando a una concepción estandarizada de la historia, es decir, borrando de la mercancía su historia. Frente a esa borradura, necesitamos pensar la singularidad histórica de nuestro presente, sin apelar a los esquemas historicistas y valorativos convencionales, a partir de constelar la catástrofe barroca con la equivalencia general y la devastación. En otras palabras, sólo mediante la desactivación del historicismo característico de la filosofía de la historia del capital estaremos en condiciones de confrontarnos con el carácter nihilista del capitalismo planetario. Por eso la cuestión de la historicidad resulta central, tanto a nivel de la llamada destrucción o deconstrucción de la metafísica o del logocentrismo, como a nivel de una suspensión del efecto equivalencial con el que el mismo nihilismo se manifiesta en la actualidad. Y aunque no es nuestro actual objetivo desarrollar en plenitud tal desactivación (cuestión que el pensamiento crítico contemporáneo ha venido haciendo más o menos sostenidamente),²⁶ bástenos por ahora con nombrar la problemática recepción de Marx en el pensamiento heideggeriano relativo al problema de la historicidad del ser, y la crítica benjaminiana a la concepción burguesa de la historia, como dos instancias donde lo que está en cuestión es la posibilidad misma de una consideración de las singularidades históricas más allá de la lógica identificatoria, valorativa y equivalencial del capitalismo; lógica que adquiriría en su planetarización un carácter decididamente nihilista. Si la filosofía de la historia del capital, lejos de ser una filosofía en sentido convencional, consiste en una cierta espacialización de la temporalidad que indiferencia la *différance* y que la organiza en una representación lineal y progresiva del tiempo, todavía

²⁵ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* (Barcelona: Paidós, 1989), 25-67. Se trata de poner a circular el grumo para hacer colapsar el intercambio, burbuja de oxígeno en la sangre, cólico que altera la gestión del capital.

²⁶ Interesa, en este contexto, atender a la forma en que Heidegger entiende el problema de la historicidad en Marx, y a la forma en que Derrida comenta dicha recepción. Véanse Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (Madrid: Alianza, 2000); y, Jacques Derrida, *Heidegger: The Question of Being and History* (Chicago: Chicago University Press, 2016), 17-46.

deberíamos enfatizar cómo tal proceso de espacilización está a su vez reforzado por una forma de la valoración que subordina toda singularidad a la medida —sin medida— de un intercambio equivalencial universal. Ésa es la condición del capitalismo planetario como nihilismo, no la ausencia o crisis de los valores, como decíamos, sino la reducción de la singularidad de la experiencia (su historicidad) a la lógica de la equivalencia sin resistencias, esto es, a la lógica del valor. Y es ahí donde la crítica del valor es, a su vez, una desactivación del nihilismo que caracteriza al modo de producción planetario cuyo horizonte es la devastación.

En un hermoso ensayo sobre la equivalencia de las catástrofes,²⁷ Jean-Luc Nancy caracteriza precisamente la condición nihilista de la equivalencia como borradura de toda singularidad, como homologación brutal de la misma catástrofe según el registro doble de su conversión en accidente y, a la vez, de su reclusión al reino “caótico” de la naturaleza. Auschwitz, Hiroshima, Nagasaki, Fukushima aparecerían entonces como desastres históricos equivalentes, sin ninguna singularidad, homologados en un dramatismo pasivo, un dramatismo incapaz de cuestionar la agencia histórica que los posibilita en primera instancia. Y no se trata de encontrar a los culpables detrás de estos brutales eventos, sino de mostrar como la borradura de su singularidad impide interrumpir la lógica de la naturalización que suplementa a la filosofía de la historia del capital, mostrando sus dinámicas como el producto de las leyes inexorables de la historia. Nancy, un tanto alusivamente, opone a este “principio de equivalencia” lo que él llama un “comunismo de las inequivalencias”, “un comunismo de las singularidades”, es decir, una lógica de la *différance* que no pueda ser arrestada en la identificación equivalencial, esto es, en la valoración nihilista contemporánea. Faltaría, sin embargo, complementar este atisbo radical con el problema de la devastación, pues lo que se juega en el paso desde la destrucción productiva a dicha devastación es, precisamente, el agotamiento de la misma noción moderna de naturaleza como fondo —sin fondo— de la productividad

²⁷ Jean-Luc Nancy, *After Fukushima. The Equivalence of Catastrophes* (Nueva York: Fordham University Press, 2014).

capitalista. Desde el horizonte de la devastación, la equivalencia de las catástrofes es la catástrofe como tal, suspensión del tiempo histórico en el borde abismal de la auto-extinción.

En efecto, si la crítica a las limitaciones onto-antropológicas del horizonte capitalista pasaban por desactivar la noción de trabajo (en general), como índice de la mediación entre historia y naturaleza (Hegel); la cuestión de la producción y del productivismo, como índice de la representación historicista de la actividad práctica del hombre (Marx), y la cuestión del desarrollismo como forma genérica de la filosofía de la historia del capital o —para recordar a Walter Benjamin— de la concepción burguesa de la historia y su excepcionalidad vuelta regla,²⁸ todavía faltaría problematizar acá la misma cuestión del “estado de reserva” con el que se reduce la *physis* metafísicamente, esto es, capitalistamente. El que la naturaleza misma haya quedado subsumida metafísica e históricamente (y esa convergencia es lo singular de nuestra ocasión histórica) a la condición de una reserva para el productivismo es lo que debemos pensar, toda vez que dicha reserva se muestra, ya no

²⁸ Se trata de la diferencia entre estado de excepción [*der Ausnahmezustand*] y verdadero estado de excepción [*des wirklichen Ausnahmezustands*]: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que vivimos es la regla. Tenemos que llegar a un concepto de historia que le corresponda. Entonces estará ante nuestros ojos, como tarea nuestra, la producción del verdadero estado de excepción; y con ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo”. Benjamin, *La dialéctica en suspenso*, 53. El verdadero estado de excepción no sería así un evento redentor que nos espera en un tiempo indeterminado, sino la misma redefinición de nuestra relación con la historia, es decir, la verdadera excepción siempre está acaeciendo y si no la vemos es porque hemos sido raptados por la excepcionalidad jurídica y por el historicismo, los que se complementan muy bien en la producción de un relato progresista de la historia. Romper con ese relato es la condición de posibilidad para pensar la historicidad, la singularidad, más allá del principio de equivalencia. Podríamos exacerbar incluso más la distinción pensando la excepción en el contexto del concepto habitual de crisis, mientras que la catástrofe nos obligaría a pensar el verdadero estado de excepción ya siempre en tensión con el manejo burgués de la crisis. Sobre todo hoy, cuando el horizonte de la devastación nos indica que la crisis ya ha tenido lugar, y que la retórica de su superación esconde las estrategias de su capitalización. En tal caso, una política de la catástrofe, del verdadero estado de excepción, ya siempre difiere del mesianismo vacío de la promesa, tanto neoliberal como progresista.

según el imaginario expansivo del capitalismo clásico, sino según la dinámica de una devastación que, gracias a la radicalización de la equivalencia, amenaza con la misma desaparición de lo humano, más allá de los discursos post-humanistas convencionales. Ése es el problema que tenemos entre manos, no la conservación de la naturaleza como valor trascendental —siempre más allá de la mercancía— sino el hecho de su subsunción radical a las dinámicas del capitalismo equivalencial planetario.

Es aquí donde hay que relacionar la crítica ecológica contemporánea con la problemática metafísica de la espacialización de la temporalidad como supresión de las singularidades en nombre de una intercambiabilidad general, y como reducción de la vida sensible a la productividad capitalista. Pues atender al problema de la devastación de manera aislada, según los discursos ecológicos anti-capitalistas, conservacionistas y naturalistas, más allá de su pertinencia puntual, es correr el riesgo de re-inseminar una concepción ingenua respecto de la radicalidad de la devastación planetaria. Sobre todo, hoy, cuando el militarismo inscrito en el corazón de la lógica capitalista de acumulación ya ha entendido el mismo problema climático más allá de la cuestión de la conservación.

En efecto, las estrategias securitarias implementadas desde los centros de poder global (Washington, FMI, Banco Mundial) entienden el problema del llamado cambio climático no según su posible reversibilidad, ni de acuerdo con las preocupaciones conservacionistas, sino en términos de adaptación funcional y orientación de la inversión tecnológica y militar.²⁹ En este sentido, el cambio climático y el calentamiento global que lo impulsa ya no representan una amenaza abstracta que se cierne sobre el optimismo productivista y su filosofía del progreso, sino que aparecen como una facticidad efectiva respecto de la cual se comienzan a tomar decisiones no sólo

²⁹ Véase el relevante texto de Robert P. Marzec, *Militarizing the Environment. Climate Change and the Security State* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015). “Concebida como una solución pragmática a la inevitabilidad del cambio climático planetario, la adaptación provee el camuflaje perfecto para que las instituciones militares se aprovechen de las ansiedades ambientalistas del gobierno desde el punto de vista de la seguridad nacional” (2, cursivas mías).

ajenas al espacio público político y sus procesos republicanos, sino ya más allá de las nociones propiamente modernas relativas a la humanidad como especie unificada y al horizonte general del derecho occidental. La llamada militarización del medio ambiente o de la naturaleza no representa ninguna novedad, sin embargo, respecto de la lógica capitalista de profanación y explotación, sino una intensificación ya contenida en el presupuesto de la acumulación. De ahí que incluso algunos autores hablen del extractivismo no como un fenómeno puntual y relativo a los gobiernos progresistas del Tercer Mundo, sino como un modo de producción definitorio del capitalismo en general.³⁰

Sin embargo, lo que está en juego en esta intensificación del extractivismo y de la devastación, no sólo apunta al agotamiento de la naturaleza o de sus recursos naturales, sino a la redefinición de las prioridades sociales, que ya no pasan por procesos democráticos de elección y legitimación, sino por los criterios auto-referentes de las corporaciones y su particular soberanía sobre la vida humana. La suspensión fáctica de la soberanía estatal (y del derecho moderno) llevada a cabo por la irrupción de la soberanía post-estatal de las corporaciones y del aparato financiero-mediático-militar, con sus imperativos extractivos, acumulativos y adaptativos, marcan nuestro horizonte reflexivo de manera decididamente post-humanista. Este post-humanismo no es el resultado de la deconstrucción del humanismo y sus limitaciones onto-teológicas, sino el efecto de la obliteración de lo humano desde el cálculo equivalencial del capital global. Pensar la vida, el habitar y sus singularidades, la experiencia y su historicidad, sigue siendo una tarea pendiente, cuya urgencia ya no está dada por la posibilidad de la barbarie capitalista, sino de la devastación total.

Ypsilanti, 2017.

³⁰ Verónica Gago and Sandro Mezzadra, “A Critique of the Extractive Operations of Capital: Toward an Expanded Concept of Extractivism” (Mimeo). Por aparecer en *Rethinking Marxism*, 2018. Existe una versión preliminar en español: “Para una crítica de las operaciones extractivas del capital: patrón de acumulación y luchas sociales en el tiempo de la financiarización”, *Nueva Sociedad* (2015): 38-52.

Bibliografía

- Atanasoski, Neda. *Humanitarian Violence. The U.S. Deployment of Diversity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.
- Benjamin, Walter. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”. En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, 59-74. Madrid: Taurus, 1991.
- Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago: ARCIS-LOM, 1995.
- Benjamin, Walter. “Capitalism as Religion”. En *Selected Writings Vol. 1, 1913-1926*, 288-291. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997.
- Benjamin, Walter. *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus, 1990.
- Bolaño, Roberto. 2666. Barcelona: Anagrama, 2004.
- Chakrabarty, Dipesh. “The Climate of History: Four Theses”. *Critical Inquiry* 35 (invierno, 2009): 197-222.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1989.
- Derrida, Jacques. “La différance”. En *Márgenes de la filosofía*, 37-62. Madrid: Cátedra, 1994.
- Derrida, Jacques. *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. España: Paidós Ibérica, 1995.
- Derrida, Jacques. *Heidegger: The Question of Being and History*. Chicago: Chicago University Press, 2016.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: ERA, 1998.
- Foster, John Bellamy. *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. Nueva York: Monthly Review Press, 2000.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. Nueva York: Free Press, 1992.
- Gago, Verónica y Sandro Mezzadra. “Para una crítica de las operaciones extractivas del capital: patrón de acumulación y luchas sociales en el tiempo de la financiarización”. *Nueva Sociedad* (Venezuela, 2015): 38-52.
- Gago, Verónica y Sandro Mezzadra. “A Critique of the Extractive Operations of Capital: Toward an Expanded Concept of Extractivism” (Mimeo).
- Galli, Carlo. *La guerra globale*. Roma: Laterza, 2002.
- García Linera, Álvaro. *Forma valor y forma comunidad*. Bolivia: La muela del Diablo, 2009.

- García Linera, Álvaro. *Geo-política de la Amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*. Bolivia: Vicepresidencia del Estado plurinacional, 2012.
- Gudynas, Eduardo. “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual”. En *Extractivismo y sociedad*, 189-225. Varios Autores. Quito: Centro Andino de Acción Popular / Centro Latinoamericano de Ecología Social, 2009.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel. *Horizonte comunitario popular*. Puebla: Universidad benemérita de Puebla, 2015.
- Hamacher, Werner. “Guilt History: Benjamin's Sketch ‘Capitalism as Religion’”. *Diacritics* 32, núm. 3/4, Ethics (otoño-invierno, 2002): 81-106
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000.
- Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. Nueva York: Simon and Schuster, 1998.
- Klein, Naomi. *This Changes Everything. Capitalism vs The Climate*. Nueva York: Simon and Schuster, 2015.
- Lazzarato, Maurizio. *The Making of the Indebted Man. An Essay on the Neoliberal Condition*. New York: Semiotext(e), 2012.
- Marzec, Robert P. *Militarizing the Environment. Climate Change and the Security State*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press, 2011.
- Nancy, Jean-Luc. *After Fukushima. The Equivalence of Catastrophes*. New York: Fordham University Press, 2014.
- Paley, Dawn. *Drug War Capitalism*. California: AK Press, 2014.
- Parenti, Christian. *Tropic of Chaos. Climate Change and the New Geography of Violence*. Nueva York: Nation Books, 2011.
- Said, Edward. “The Clash of Ignorance”. *The Nation*, (22 de octubre, 2001). Disponible en <https://www.thenation.com/article/clash-ignorance/>
- Sebald, W.G. *Sobre la historia natural de la destrucción*. Barcelona: Anagrama, 2004.
- Segato, Rita Laura. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. México: Universidad del Claustro de Sor Juana, 2006.
- Spanos, William. *America's Shadow. An Anatomy of Empire*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.

- Svampa, Maristella. “‘Consenso de las Commodities’ y lenguajes de la valoración en América Latina”. *Nueva Sociedad* 244 (marzo-abril, 2013): 30-46.
- The National Security Strategy of the United States of America* (septiembre, 2002). Disponible en:
<https://www.state.gov/documents/organization/63562.pdf>
- Valencia, Sayak. *Capitalismo gore. Control económico, violencia y narcopoder*. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina, 2010.
- Villalobos-Ruminott, Sergio. “Sobre Bolívar Echeverría: lo barroco como forma de vida”. *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*, 91-108. Mabel Moraña Ed. Ecuador-México: Universidad Andina Simón Bolívar / El Equilibrista, 2014.
- Villalobos-Ruminott, Sergio. “La Marea Rosada Latinoamericana: entre la democracia y el desarrollismo”. *Panoramas* (12 de octubre, 2016). Disponible en:
<http://www.panoramas.pitt.edu/news-and-politics/la-marea-rosada-latinoamericana-entre-democracia-y-desarrollismo>
- Villalobos-Ruminott, Sergio. “Barroco y soberanía”. En *Heterografías de la violencia. Historia Nihilismo Destrucción*, 73-83. Buenos Aires: La Cebra, 2016.
- Williams, Gareth. *The Mexican Exception. Sovereignty, Police and Democracy*. Nueva York: Pelgrave Macmillan, 2011.

Capítulo 6

La perspectiva ética de las víctimas en el estudio de la paz

Xabier Etxeberria

Universidad de Deusto, Bilbao, España

En este texto se pretende exponer y justificar la tesis de que una presencia firme y explícita del saber ético en los estudios de paz —frente a la, en general, latente y tenue que actualmente se da en ellos—, es muy importante; está llamada a plasmarse tanto en un espacio específico que interactúe interdisciplinariamente con los otros saberes sobre la paz, como transversalmente a estos. Se postula además que tal presencia de la ética, dada la naturaleza de lo que se aborda, debe ofrecerse desde una perspectiva específica: la de las víctimas de la violencia. Para fundamentar y desarrollar estas tesis se comienza señalando los déficits de presencia de la ética en los estudios de paz; se precisa el lugar del saber ético en estos estudios, a los que les es connatural; se expone lo que implica la perspectiva ética de las víctimas; y, se da cuenta de cómo ésta tiene que hacerse presente en esos estudios, proponiendo, para concluir, el ejemplo ilustrativo de una iniciativa de Educación para la paz asumida con esa perspectiva.

Sobre la insuficiente presencia del saber ético en los estudios reglados de paz

Un modo elemental y, por tanto, muy incompleto —pero a la vez expresivo— de localizar por dónde van hoy los estudios de paz es consultar las programaciones de las maestrías universitarias sobre ellos. No es el objetivo de estas líneas hacer una investigación al respecto. Pero me he permitido la licencia de

consultar varias de ellas, tal como se ofrecen en internet,¹ a fin de obtener lo que sólo cabe calificar como unas primeras impresiones. La consulta permite extraer conclusiones como estas:

- Los estudios de paz siguen estando decisivamente unidos a los estudios de conflictos, hasta el punto de que la paz acaba siendo percibida en buena medida como el fruto de la gestión, resolución o transformación positiva de los conflictos sociales, concebidos en sí como ambivalentes.
- Esta perspectiva implica que en ellos es muy relevante la racionalidad estratégica, la que busca los medios que se adecúen al logro del fin básico presupuesto: el cese de la violencia interhumana existente y la evitación de la violencia posible.
- Lo cual reclama estudiar las expresiones y las causas de los conflictos y violencias sociales —a través de las adecuadas metodologías de las ciencias sociales— a fin de concretizar para cada realidad esa razón estratégica a través de temáticas como éstas: condiciones de la paz sostenible, estrategias de negociación y mediación, flexibilizaciones de la justicia penal —por ejemplo, en forma de justicia transicional—, exigencias específicas de la paz posbélica, Educación para la paz, etc.
- La cuestión de la clarificación del fin de la paz como referente último de los análisis de la realidad y de las propuestas de intervención en ella, de cómo entenderla, está también presente, sobre todo remitiendo a las definiciones de paz que se han ido haciendo en las investigaciones para la paz a partir de la década de los

¹ Las presentaciones de las maestrías varían en amplitud respecto a los contenidos que ofrecen: algunas son muy escuetas, poco expresivas para el objetivo aquí buscado, otras más detalladas. He consultado: Abo Akademi, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de Alicante, Universidad de Granada, Universitat Jaume I, Universitat Ramón Llull (Blanquerna), University of Tampere, Uppsala Universitet.

años sesenta del siglo pasado. Pero sólo excepcionalmente se detecta remisión expresa a la ética filosófica y los derechos humanos: ¿hay que suponerlos implícitos?

- Se propone un acercamiento interdisciplinar a las temáticas abordadas, en general con disciplinas que tienen que ver con las ciencias sociales —y en ocasiones con el Derecho internacional—, sin que se perciba que en esa interdisciplinariedad actúe explícitamente el saber ético.
- Estos estudios de “paz y conflictos” son unidos a campos diversos según las maestrías, destacando entre ellos el del desarrollo (abriéndose así a la consideración de la violencia estructural), la seguridad (especialmente frente a las diversas amenazas de conflictos armados) y la Cultura de paz.

Ya he confesado la limitación de este acercamiento a lo que hoy son los estudios de paz en la universidad. Pero creo que ofrece una luz suficiente para llegar a lo que, de todos modos, ofrezco más como hipótesis que como conclusión: el saber ético —con sus conexiones con los derechos humanos cuando deban hacerse— sólo excepcionalmente es convocado a ello de modo firme y explícito. Veo ahí una seria laguna que, por un lado, dificulta que se clarifiquen crítica y creativamente supuestos éticos confusos que pueden estar latentes tanto en los análisis de la realidad como en las estrategias de intervención, y, por el otro, priva a estos estudios de la riqueza propositiva que el saber ético puede aportar. Podría ser que la hipótesis que presupongo sea exagerada, pero incluso en este caso no considero que esté de sobra insistir en la relevancia de la presencia de este saber y en las formas en las que conviene que se exprese. Éste es el objetivo de estas líneas.

Sobre la difusa presencia de la perspectiva de las víctimas en el estudio de la paz

Para avanzar en el diagnóstico sobre la presencia y enfoque del saber ético en los estudios de paz, es conveniente echar también

una mirada, aunque sea muy básica, sobre su historia, más precisamente sobre la historia de la investigación para la paz que ha sido el aliento de ellos. Suele hablarse de tres grandes etapas en ésta,² tomando como criterio la distinción que inicialmente propuso Galtung entre paz confrontada con la violencia directa y paz confrontada con la violencia estructural, para añadir posteriormente la confrontada con la violencia cultural.³

- En la primera etapa (1930-1958), estos estudios se focalizan en la violencia directa, más concretamente, en la guerra entre Estados y el modo de evitarla, con una clara pretensión de cientificidad positivista: centrarse, por ejemplo, en análisis cuantitativos de las guerras o del desarrollo armamentista, y, en general, en contrastaciones empíricas de regularidades que pudieran plasmarse matemáticamente a ser posible y que, expresando causalidades, permitieran la prevención de los conflictos bélicos. Evidentemente, como sustrato de esos análisis científicos, se tiene presente el valor de la paz como ausencia de guerra, más precisamente el valor de la *seguridad*, pero sin que se le dé la densidad moral que puede tener.
- Los estudios de paz de la segunda etapa (1959-1990) están marcados por la distinción enormemente influyente de Galtung entre violencia directa y estructural, paz negativa y positiva —vista esta como realización de las necesidades básicas—, que supone un fuerte cambio tanto en la definición de violencia como de paz, concibiéndose de modo mucho más amplio. Esos estudios siguen pretendiendo ser una exploración propia de las ciencias sociales sobre las condiciones de reducción pacífica de la

² Así, Vicent Martínez Guzmán, “Saber hacer las paces. Epistemologías de los estudios para la paz”, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 7, núm. 23 (septiembre, 2000), 49-69; y Vicente Martínez Guzmán, Irene Comins y Sonia París, “La nueva agenda de la filosofía para el siglo XXI: los estudios para la paz”, *Convergencia*, núm. esp. IA (2009): 91-114.

³ Véase cómo la retoma, de forma plenamente desarrollada, en Johan Galtung, *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización* (Bilbao/Gernika: Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 2003[1996]).

violencia y de realización de la paz, pero se trata ya de ciencias que, remitiendo a hechos y experiencias, están orientadas por valores con densidad moral, sintetizados en el valor “paz” que, alineado decisivamente con el de *justicia social* por lo que se refiere a la dimensión estructural, se analiza concienzudamente.

- En la tercera etapa (1990 a nuestros días) es la Cultura de paz, confrontada con la violencia cultural —concebida esta como el conjunto de expresiones culturales que legitiman las violencias directas y estructurales— la que se muestra guía relevante de los estudios de paz. En esta etapa, es algo central entrar en el análisis de valores y antivalores, de ideologías y utopías, de identidades incluyentes y excluyentes, con sus complejas conexiones con las prácticas sociales individuales y colectivas, tanto violentas como generadoras de paz. La propia concepción de la paz, reasumiendo toda esta historia, se complejiza, aportando aquí específicamente expresiones de valor que podríamos remitirlas al de la *inclusión social* de la diversidad humana no violenta.

Como puede verse, los referentes éticos que siempre han estado fácticamente en la investigación para la paz, se van haciendo manifiestamente presentes, aunque no siempre son trabajados con el rigor filosófico necesario, y aunque con frecuencia no encuentran espacios suficientes en los estudios de paz académicamente reglados. A esta presencia de la ética a través de los valores de los que sólo se han citado sus núcleos centrales, hay que añadir la referencia a los derechos humanos, entre los que podemos incluir un derecho a la paz —no entro aquí a precisar lo que puede suponer este “derecho síntesis”—. Tener presentes los dos referentes a la vez reclama que en los estudios de paz nos remitamos: a la ética que fundamenta los derechos humanos, desde la categoría de dignidad; a la que está presente en estos y los asume, para prevenirla de versiones que los conculcan; y a la que los interpela, por ejemplo, en lo que tienen que ver con la justicia penal o con la acogida de la diversidad en la propia configuración de esos derechos, a fin de

que no sean derechos “contagiados” culturalmente en sus formulaciones por quienes tienen más poder económico, político o cultural. Por supuesto, también se precisa tener presente, sin duro positivismo jurídico, la vertiente jurídica de estos derechos, la que corresponde en especial al Derecho Internacional.

Asumamos, pues, que en las investigaciones para la paz han acabado estando presentes de modo significativo los valores éticos, aunque con las limitaciones señaladas. Emerge entonces una segunda cuestión, la del modo de aproximación a ellos. Y es aquí donde cabe situar la propuesta que quiero defender: es muy conveniente que tal aproximación sea la propia de la perspectiva de las víctimas. Por razones de justicia hacia éstas y por razones de verdad respecto a la violencia y la paz, condición necesaria para la construcción sólida de ésta. ¿En qué medida está presente tal enfoque en la investigación y los estudios de paz?

Permítaseme un pequeño rodeo para responder a esta pregunta. La historia de la investigación para la paz, de la que he dado cuenta en esbozo, podría expresarse también de este modo: de ser una *polemología* —un estudio de los conflictos en su expresión violenta—, esto es, un modo de entender la paz a través de una ausencia —de violencia—, ha pasado a ser una *irenología* —un estudio de lo que supone la paz como una presencia; de justicia e inclusión— que desborda la mera ausencia. Vista así, hemos comprendido que se tratará siempre de una “paz imperfecta”, como propuso Muñoz viéndola como realidad dinámica, procesual e inacabada,⁴ de tarea que se define en plural, como un “hacer las paces” en una trabada red, en la propuesta de Martínez.⁵ Lo que planteo ahora es que, avanzando a partir de la focalización en las víctimas, se exprese decisivamente como una *victimología* que impregna todos los estudios de paz.

Esta denominación tiene una dificultad: ya tenemos una “victimología” definida como ciencia social surgida y desarrollada en el ámbito de la Criminología. Y lo que aquí quiero proponer es algo en parte diferente y en parte mucho más amplio. Retomo

⁴ Francisco Muñoz (ed.), *La paz imperfecta* (Granada: Universidad de Granada, 2001).

⁵ Vicent Martínez Guzmán, *Filosofía para hacer las paces* (Barcelona: Icaria, 2001).

brevemente algunos de sus rasgos como referencia para concretar tanto la presencia de la ética en los estudios de paz como su perspectiva.

Esta victimología ya asentada en el saber académico se define por su estatus científico que acoge un espacio para la ética, a la vez que establece conexiones con el Derecho penal.⁶ El estatus científico está sobre todo en su horizonte y su método. Asume el objetivo de las ciencias sociales: conocer y explicar la realidad (la victimación y desvictimación), y llegado el caso, intervenir en ella basándose en datos obtenidos mediante el método científico: objetividad en la observación, inteligibilidad en la representación de lo observado —simplificación compacta que no dañe la complejidad—, y dialéctica como constante evaluación. El espacio ético se sitúa en estos dos momentos: 1) el de la profesionalidad en la investigación, para que no se dañe a ninguno de los afectados por ella, de acuerdo con los criterios de la ética profesional; y, 2) el del uso práctico de los resultados, para que las intervenciones transformadoras a las que aboque sean acordes con la justicia.

Pues bien, cuando aquí hablo de que los estudios para la paz tienen que abrirse a su reconfiguración como “victimología”, pretendo decir mucho más que esto: 1) tienen que ser conscientes de que la ética no está en ellos sólo como acompañante y añadido, sino que es un componente intrínseco a ellos, lo que supone reformular la concepción epistemológica de su saber científico; y, 2) están invitados a asumir que la perspectiva de esta ética “impregnante”, para ser lo más honesta posible con lo que estudia y para ser lo más fecunda posible, tiene que ser la perspectiva de las víctimas.

Antes de pasar a exponer y justificar estas dos afirmaciones que hilvanarán el resto de este texto, y finalizado ya el rodeo argumental, podemos retomar la pregunta de si la perspectiva de las víctimas está ya, de hecho, presente en los estudios para la paz. En una respuesta somera podríamos afirmar que sí, con

⁶ Véase: Gema Varona, José Luis de la Cuesta, Virginia Mayordomo y Ana Isabel Pérez, *Victimología. Un acercamiento a través de sus conceptos fundamentales como herramientas de comprensión e intervención* (Universidad del País Vasco, 2015), en línea.

datos como estos: 1) es la existencia de las víctimas, en cuanto interpeladoras, la que ha motivado su existencia, ya desde sus inicios —como víctimas de la guerra—; 2) es el objetivo de evitar que haya víctimas en el futuro, junto al de que haya un orden social de paz, el que los ha orientado; 3) en ellos se han hecho propuestas concretas —aunque, añadido, algo excepcionales— que acercan expresamente a la experiencia de unas víctimas que vistas en genérico quedan muy lejanas, como, por ejemplo, cuando en la Educación para la paz se ha defendido como dimensión metodológica clave el “enfoque socioafectivo”, ya al menos desde fines de los años 80, con el que se incita a quienes se educan, de modo real o normalmente a través de juegos de simulación, que tengan vivencias personales que les acerquen a las experiencias de las víctimas;⁷ o cuando se ha ido afinando lo que debe ser la ayuda/acción humanitaria ante los desastres de modo tal que la interpelación de las víctimas se hace muy directa e intensa y se pasa, en la respuesta a ella, del paternalismo asistencialista al reconocimiento de su protagonismo relevante. De todos modos, de sólo datos de este tipo, se desprende que la presencia de las víctimas en los estudios de paz y en las iniciativas que promueven, en el sentido y alcance que aquí se le va a dar, es en conjunto tenue y difusa. Espero que esta afirmación quede justificada con la exposición de todo lo que supone la *perspectiva* de las víctimas en ellos.

Sobre la presencia intrínseca de la ética en el estudio de la paz

Paso ahora a desarrollar la primera de las afirmaciones que acabo de adelantar, relativa a la presencia *intrínseca* de la ética en los estudios de paz. El énfasis del subrayado quiere decir que, se sea consciente o no, en ellos hay siempre postulados relacionados con lo moral, que conviene tener presentes para darles consistencia ética, con su correspondiente fecundidad.

⁷ Lo presenta muy bien Francisco Cascón, “Educar para la paz y el conflicto”, en *Educación en derechos humanos. La asignatura pendiente*, editado por S. Ribota (Madrid: Dykinson, 2006), 118-119.

Los estudios de paz o la investigación para la paz, como tales, pretenden ser ciencia social, como ya se señaló. En la versión positivista, la ciencia hace descripciones empíricas de la realidad y de sus dinanismos, destacando causalidades en su funcionamiento que pueden permitir predicciones. Ya más allá de lo científico como tal, sus hallazgos pueden orientar determinadas intervenciones transformadoras dependientes de la decisión humana, aunque en el diseño de las estrategias y en la puesta en práctica de lo decidido podamos utilizar de nuevo saberes científicos. En un enfoque como éste, el hecho (empírico) es desligado del valor: a la ciencia se le asigna lo primero y a la ética lo segundo. Ésta se muestra así extrínseca a la investigación científica: aparece sólo —si lo hace— en el momento inicial de la motivación, en el de su puesta en práctica pero únicamente para no dañar la dignidad de los sujetos implicados en la investigación, y en el posterior de la aplicación. Estos momentos la condicionan en parte, pero no la configuran en cuanto tal. Pues bien, en los estudios de paz, en la investigación para la paz como ciencia social, interdisciplinar en lo que precise, lo tajante de esa distinción hecho/valor se desvanece.

En primer lugar, no son saberes sin objetivo social definido que puedan ser aplicados, o no, para el fin de lograr la paz dependiendo de una decisión externa a ellos, a la manera como el explosivo fruto de una investigación (que, de todos modos, ha estado motivada por intereses que se pueden ligar a lo moral) puede ser aplicado para abrir una vía que salvará vidas o que las destruirá. Son, por definición interna, saberes finalistas, con una finalidad ética, la del valor de la paz, son estudios de/para la paz, siendo ésta la que configura su dimensión empírica. Suena a tautología, pero es evidente que si no persiguen la paz no son estudios de paz; incorporan en su seno la opción a favor de ésta. Por eso es tan importante analizar reflexivamente la categoría de paz, porque cabe entramparse con ella, caben falsas paces. Y ésta es una tarea eminentemente ética, aunque no deba hacerse en abstracto sino en conexión con la realidad. En esa tarea, la paz se nos mostrará como un *valor ético* que nuclea valores, teniendo imbricadamente una cara deontológica —lograrla es un deber que se nos impone—, y una cara teleológica —realizada, plenifica a las personas y las sociedades—.

En segundo lugar, la ética configura también decisivamente la temática clave de los estudios de paz: la violencia. De modo muy genérico, podríamos entender por violento todo fenómeno que hace daño, por ejemplo, una enfermedad. Pero ésta, en sí, es estudiada por la biología y la medicina, no por los estudios de paz. ¿Cuándo la enfermedad pasa a ser temática para estos estudios? Cuando está acompañada, en su aparición o en su desarrollo, por una falta de cuidados de la salud a los que se tiene derecho, por ejemplo, por la inaccesibilidad a vacunas que previenen enfermedades mortales, de las que ya se dispone y que no tienen distribución universal, debido a la violencia estructural existente en torno a los medicamentos y el sistema de salud. ¿Qué es lo que nos hace distinguir una violencia de la otra para asignar únicamente la segunda a los estudios de paz? Un criterio moral.

Los estudios para la paz indagan, pues, sobre la violencia entendida en sentido moral. Precisarla es una tarea clave y a la vez delicada. En principio esta modalidad de violencia debe ser definida como daño o sufrimiento injusto causado por seres humanos, distinguiéndola del sufrimiento no causado por humanos y del sufrimiento no injusto, pero sí causado por ellos. Estas distinciones nos confrontan con dos retos.

El primero es el de consensuar el referente universal desde el que delimitar lo justo de lo injusto en la iniciativa humana, sin que implique él mismo violencia cultural. Es aquí donde los estudios de paz deben remitirse a los derechos humanos que pretenden expresar ese consenso, con tal de que estos estén abiertos en su fundamentación y su formulación a la interpelación de la interculturalidad. Tesis que acarrea esta consecuencia: si esos derechos definen lo justo, la realización de todos ellos, en su interdependencia e indivisibilidad, es la realización de la paz positiva. Los estudios de paz vuelven a tener aquí una tarea muy relevante: por un lado, la de tenerlos como criterio para determinar dónde hay violencia, por otro, la de analizarlos finamente para despojarlos de todas las sombras de dominación cultural que pueda haber en sus formulaciones y sus aplicaciones oficiales. Tarea que es ética en sentido propio.

Pero hay además un segundo reto: el de desarrollar en sus matices y discernir en las realidades concretas la triple distinción antes señalada en torno al sufrimiento y sus causantes.

- Se indicaba que la violencia que los estudios de paz tienen presente es la que expresa una injusticia causada por humanos. Pero esta injusticia: a) puede hacerse o bien a través de una acción directa (por ejemplo, torturar), en la que violentador y violentado son manifiestos, o bien por mediación de las estructuras políticas y económicas tras las que cabe delimitar a los violentados pero es muy difícil localizar a los violentadores: piénsese en el ejemplo antes citado de las vacunas, pero también en otros más difíciles para esta localización, como las muertes provocadas por la contaminación ambiental, que ya conocemos y que no tenemos voluntad político-social de parar; b) puede realizarse no sólo a través de una acción directa y estructural, sino también por omisión, personal o estructural, ya sea porque no se ofrece la asistencia debida y posible a quienes son dañados por causas no humanas, ya sea porque no se han tomado medidas conocidas y posibles que habrían evitado daños causados por fenómenos no humanos (por ejemplo, inundaciones que sólo provocan muertes si se da una mala planificación urbana en las zonas pobres de la ciudad).
- En cuanto a la distinción del sufrimiento no causado por humanos, ya se ha avanzado antes que no es violencia en sentido moral, quedando, por tanto, fuera de los estudios de paz, aunque únicamente si no están en juego derechos de atención que deberían haberse ofrecido y que los habrían frenado.
- Por último, respecto a la tercera distinción, hay que reconocer que cabe la posibilidad de que alguien, persona o estructura, haga daño a alguien sin que ello sea violencia en sentido moral. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se aplica la justicia penal de modo acorde con los

derechos humanos a quien ha asesinado. Aquí a los estudios de paz le corresponde la tarea de colaborar en el ajuste de los criterios de rectitud y, especialmente, la de idear modos —en este caso de justicia ante el delito— que sean los más humanizados, y que pueden ir más allá de las actuales interpretaciones de los derechos humanos, por ejemplo, proponiendo modelos de justicia restaurativa.

Como puede constatar, todas estas distinciones tienen base y concreción empírica, pero responden a criterios morales y como tales diseñan una tarea ética para los estudios de la paz, tanto a la hora de definirlos y aclararlos como a la hora de aplicarlos a las realidades de violencia, en las que, por cierto, los violentos tienden a encontrar todo tipo de subterfugios para autojustificarlas y legitimarlas socialmente (que distinciones y criterios como los antedichos desbaratan).

El que estos estudios, queriendo ser ciencia social, incorporen intrínsecamente valores morales, plantea un reto añadido, ahora epistemológico en torno a la consideración de los hechos, tanto de violencia como de paz. En principio, según la tesis empirista la ciencia social, en cuanto ciencia, analiza, como se ha adelantado, hechos observables, siendo ajena a su campo la cuestión de los valores éticos, que, abriéndolos al relativismo, tiende a relegarlos al mundo emocional de los sujetos y a las tradiciones culturales, ambos plurales. Pero la investigación para la paz supone un desafío para esta concepción, al incorporarlos. Puede llevarnos a sospechar de la pureza científica de su saber, pero puede también llevarnos, como pienso que debe hacerse, a cuestionar la teoría positivista estrecha de los hechos. Me limito aquí a hacer un apunte en esta segunda dirección.

Desde el punto de vista de la acción humana, lo que aquí está en juego, puede decirse que los hechos son “lo que acontece” en ella. Pongamos el ejemplo de la violación de una mujer por un hombre. Si nos preguntamos por su verdad, tenemos que contar con una dimensión empírica de ella: la descripción del hecho bruto “ocurrido”, de los movimientos concadenados de un hombre y una mujer y las expresiones concomitantes, de sus relaciones de causalidad física, sus circunstancias y sus consecuencias de daño observables. Sobre esa verdad empírica

proyectamos una valoración tajantemente condenatoria desde el valor moral clave de la dignidad universal, hablando de víctima y victimario: expresamos así la verdad moral de lo que ha pasado. ¿Es esta verdad moral un mero añadido externo al hecho empírico, teñido de relativismo debido a que añadirlo o no dependería de la voluntad de los sujetos y de las convenciones culturales? ¿O forma también parte *intrínseca* del *hecho* en su completitud? Aquí definiendo que se trata de lo segundo. Lo que acontece en sentido pleno —el hecho— es lo que capta la síntesis de la verdad empírica y la verdad moral; el mal no está meramente en el juicio de los sujetos, lo que haría que no pudiéramos reprobar nada con fundamento a quien encuentra en la violación una diversión macabra. Está en lo acontecido. El mal *acontece fácticamente*. Intuitivamente —por intuición moral purificada— “sabemos” que es así. Para sostenerlo argumentalmente, se nos imponen retos epistemológicos, como el de fundamentar la dignidad universal de los humanos y su libertad, o el de demostrar el potencial cognitivo de determinados procesos emocionales con densidad moral. Tarea relevante en la que aquí no voy a entrar,⁸ pero que es de algún modo, también, tarea en la que están implicados los estudios de la paz, al afectar al sustrato que les da sentido y los justifica.

Sobre la perspectiva de las víctimas en el afrontamiento ético de la violencia

En el apartado precedente he desarrollado la primera de las tesis que trato de defender en este escrito: la de que la ética es un componente intrínseco de los estudios de la paz, incluso de aquellos que se muestran más empíricos y más estratégicos. Queda por defender la segunda tesis, la que propone la *perspectiva de las víctimas* como el enfoque más adecuado para hacer presente esa ética ineludible en dichos estudios. Abordaré la tarea en dos pasos: exponiendo en este apartado lo que supone es esa perspectiva y aplicándola en el siguiente a los estudios de la paz.

⁸ Respecto a la fundamentación de los derechos humanos puede consultarse: Xabier Etxeberria, “Ser y existencia de los derechos humanos”, *Pensamiento* 257 (2012): 389-412.

La justificación básica de la opción por la perspectiva de las víctimas se nos muestra cuando viramos de la focalización en los actos de violencia y sus perpetradores a la focalización en los sujetos afectados por ella. Los estudios de paz han tendido a centrarse predominantemente en las violencias, a fin de alentar el que desaparezcan las existentes y el que no aparezcan en el futuro. Se analizan así los hechos violentos y a quienes los causan, personas, instituciones o sistemas culturales. Esto supone que: a) la atención inmediata está centrada en los victimadores y sus acciones; b) temporalmente, domina el que desde el presente se contempla el futuro; c) el objetivo primario es perseguir un orden social de libertad y justicia en el que no haya violencia. Evidentemente, en toda esta dinámica las víctimas están presentes, pero a la manera de implicación necesaria en ella; son incluso el revulsivo que la pone en marcha y la alienta, pero manteniéndolas a ellas fuera del protagonismo en lo que se programa, tanto en la construcción del saber como en la intervención social.

En las tres últimas décadas, en muchas partes del mundo y ante muchas violencias, este enfoque ha sido cuestionado, con intensidad progresiva, por las propias víctimas (sobrevivientes), que han reclamado un protagonismo en la construcción de la paz que entienden que les corresponde y que se les ha negado. En los estudios de paz esta reivindicación ha encontrado su eco, pero por lo que sé de él, no con la relevancia suficiente. Les toca, por eso, acogerlo (como, por cierto, les toca acogerlo a las teorías filosóficas de la justicia, para incidir desde ahí en los estudios de paz)⁹ con toda contundencia, acompañada de humildad cuando se precise.

Abrirse al protagonismo de las víctimas supone, globalmente, optar por la perspectiva de las víctimas. Lo que ello implica, así como su consistencia moral y su fecundidad, se muestra cuando se percibe cómo cambia desde él el dinamismo que, para hacer la paz —incluso la paz positiva— se focaliza en los violentos y su violencia que antes se ha descrito. Desde esta

⁹ Destaco en esta línea la reflexión de Reyes Mate, expresada en estudios como *Justicia de las víctimas* (Barcelona: Anthropos, 2008) y *Tratado de la injusticia* (Barcelona, Anthropos, 2011).

perspectiva: a) la atención inmediata está centrada en las víctimas y los modos y alcance de su victimación, para lo que resulta decisivo el propio testimonio de ellas: el victimario y sus violencias son percibidas y juzgadas desde esa realidad de la víctima; b) temporalmente, desde el presente de violencia se mira ineludiblemente al pasado, porque es en el pasado en el que se ha producido la victimación, en el que la víctima ha sido hecha víctima: olvidarlo es hacer desaparecer social y políticamente a la víctima —crasa injusticia, paz fallida—; asumirlo es situarse en el lugar desde el que los derechos de las víctimas, para ser ejercidos en el presente —lo que la paz es en ellas y para ellas—, tienen su sentido: derecho a la verdad, el reconocimiento, la justicia, la reparación, la memoria social, la memoria histórica; c) por supuesto, se mira también al futuro de paz, pero concebido primariamente como un futuro en el que no hay víctimas, y sustentado en esa reasunción del pasado. Pueden aparecer tensiones entre las exigencias de mirar al pasado —paz para las víctimas— y mirar al futuro —paz social—, pero ya no cabe resolverlas arrinconando el pasado, sino articulando dialécticamente sus dos polos: es en este momento cuando aparecen cuestiones clave como la justicia restaurativa, el perdón-arrepentimiento y la reconciliación en su dimensión no meramente personal sino cívica;¹⁰ d) en la realización de todas estas tareas las víctimas tienen un protagonismo específico, interactuando con autonomía y coordinación con los otros agentes de paz, protagonismo para el que es relevante encontrar sus lugares y modos adecuados.

Pues bien, los estudios de paz deben ser capaces de escuchar todas estas propuestas, de definir luego su función y sus tareas en ellas, acogiendo en su seno, como corresponda, el protagonismo de las víctimas. Pero esto se concretará en el apartado siguiente. De momento, profundicemos en lo que el enfoque de víctimas implica y aporta.

¹⁰ Véanse como ejemplificación de ello estos dos estudios Xabier Etxeberria, “La reconciliación cívica como mediación entre el tiempo del conflicto armado y la conflictividad democrática”, *Revista Colombiana de Bioética* 9, núm. 2 (2014): 11-26; “El lugar del perdón en la justicia en contextos de transición política”, en *Después de la violencia. Memoria y justicia*, editado por María José Bernuz y Andrés García (Bogotá: Siglo del Hombre, 2015), 57-98.

A la víctima en cuanto víctima moral le definen dos rasgos: el de su inocencia y el de su pasividad.¹¹ Toda víctima es inocente respecto al acto de su victimación, no ha merecido el daño sufrido, tiene derecho a que se le haga justicia por ello, sea o no culpable de violencias en otros actos (lo que deberá ser tenido en cuenta en su modo y lugar: problemática de la víctima que es a la vez victimario, por ejemplo, terrorista al que se tortura). Toda víctima, en su victimación, es además pasiva, no se ha propuesto serlo, la han hecho a su pesar; lo que deberá ser tenido en cuenta cuando reclame y se le facilite una iniciativa tras la victimación sufrida. Esta pasividad e inocencia de la víctima establecen una relación de *asimetría moral radical* respecto a su victimario, que es, por el contrario, como tal, activo y abierto a la culpabilidad; asimetría que deberá tenerse en cuenta en todas las cuestiones relacionadas no sólo con la justicia, sino también, más ajustadamente si cabe, con el perdón y la reconciliación.¹²

Una gran aportación de las víctimas, ya desde su pasividad, incluso cuando se les ha arrebatado la vida, que el testimonio de las supervivientes acrecienta, es que son ellas las que nos desvelan descarnada e irrefutablemente —con tal de que las “veamos” de verdad— lo que es la violencia y cómo se expresa y, por contraposición, lo que es la paz y las tareas que se nos imponen para lograrla. Ver a las víctimas, ver la realidad con los ojos de las víctimas, vernos “mirados” por las víctimas, ver a los violentos a partir de sus víctimas: es esto lo que nos previene tanto de la abstracción como de la deformación de los horizontes morales y de justicia, así como del paternalismo asistencialista, con su carga de revictimación. Lo que significa que, en unos estudios y trabajos por la paz focalizados en las víctimas, el primer momento es el de la *receptividad* primaria y fundamental, por parte de quienes no somos víctimas, de las verdades e interpelaciones que nos llegan de las víctimas, inspiradoras de horizontes y creadoras de lazos, que da paso al

¹¹ Galo Bilbao, *Jano en medio del terror. La inquietante figura del victimario-víctima* (Bilbao: Bakeaz, 2009).

¹² Galo Bilbao, *Por una reconciliación asimétrica. De la “geometría” del terror a la de su superación* (Bilbao: Bakeaz, 2008).

segundo momento de la iniciativa compartida, distinguiendo en ella funciones de unos y otros cuando haya que distinguirlas.

Las víctimas no son, por tanto, lo que “se tiene en cuenta” en el trabajo por la paz, no son sólo la referencia ineludible, son las que tienen en él una participación clave, personal en unos casos, a través de sus organizaciones en otros. Las víctimas supervivientes se constituyen, en la medida en que lo deseen y en coparticipación con las no víctimas, en sujetos activos de las reflexiones y de las iniciativas de paz justa. En estas tienen, en cuanto víctimas, una autoridad moral y unas significaciones específicas, derivadas de su capacidad para desvelarnos la violencia y para constituirse en su mayor deslegitimación. Que la perspectiva de las víctimas en el abordaje de la violencia es fecunda se muestra en cuestiones como las que paso a resaltar.

La primera tiene que ver con la propia definición de la violencia. Se la suele considerar, de modo en principio muy razonable, como “ejercicio deliberado de hacer daño”. Es ciertamente la expresión más cruda y manifiesta de ella. Pero confrontémosla con la definición de víctima antes expresada, como persona en cuyo daño o sufrimiento ha mediado injustamente una iniciativa humana. Vemos que cuando la violencia se centra en el victimario, como en la primera definición, hay víctima únicamente si hay culpabilidad en él. Pero cuando la violencia se delimita a través de la víctima pasamos a contemplar casos en que hay victimación, con los derechos correspondientes a ella, no habiéndose dado intención subjetiva de mal en el victimador, debido a que pensaba que no había mal: considérese la discriminación de la mujer, por ejemplo, respecto a los estudios, porque se piensa que ello está en las funciones que la naturaleza asigna a los sexos; esto es, la perspectiva de la víctima da toda su amplitud y justeza a la victimación moral.

Una segunda cuestión que muestra la fecundidad del enfoque de víctimas, es la de la justicia en situaciones de transición de la violencia de motivación política a la paz. Cuando se piensa decididamente en que cese la violencia y se haga la paz, se diseñan transiciones que son puro olvido jurídico-político oficial de las víctimas —que dejan de existir políticamente—, lo que supone una injusticia grave, pareciendo algo “normal”, incluso muy logrado, como ocurrió en la transición española de la

dictadura franquista a la democracia. Cuando las víctimas están presentes, en un primer momento, puede pensarse que se impone ineludiblemente una justicia retributiva respecto a los perpetradores de violencias. Si se ve que eso hace muy complicada la transición hacia la paz, se plantean rebajas en la penalización, y pasamos a hablar de una versión de la justicia transicional que es frustrante para las víctimas. Pero cabe plantearse otro horizonte posible —éticamente muy afinado— por el que sectores significativos de víctimas están apostando con generosidad: el de la justicia restaurativa planteada como verdadera justicia que, tratando asimétricamente a víctimas y perpetradores —algo clave para su autenticidad: los procesos de cada parte son muy diferentes— busca la restauración de ambos; cuestión ésta decisiva para el logro de una paz profunda.¹³ Dado que esta vía es muy difícil en situaciones globales de violencia, puede entonces optarse por una justicia transicional (segunda versión) que trata de acoger en lo que puede la justicia restaurativa y que hace todo lo que es posible en los campos de la verdad, reconocimiento, memoria, reparación y restauración de las víctimas. La justicia en la actual transición colombiana a la paz —compleja y complicada— se mueve en estas aguas, con sus contradicciones y limitaciones. En cualquier caso, vemos de nuevo que la presencia de las víctimas, con todo el ajustamiento ético que se precise, vuelve a ser fecunda para una temática tan decisiva como la de la justicia ante el delito.

Una tercera cuestión que ejemplifica el potencial de revelación y fecundidad de la perspectiva de las víctimas tiene que ver con el dinamismo de los sentimientos morales. Cuando el centramiento está en el violento y su violencia, las emociones que entran espontáneamente en juego son las de miedo y desprecio-odio que alientan reacciones de defensa-ataque violentos; por eso, desde la ética, el primero está llamado a ser regulado prudencialmente y los segundos a ser bloqueados desde el reconocimiento de la dignidad de todos, incluido el que violentó. Cuando, en cambio, el centramiento está en la víctima y en su victimación, las emociones que primariamente tienden a surgir

¹³ Véase Xabier Etxeberria, “En torno a la legitimidad y el sentido del castigo por el delito”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 70, núm. 4 (2014): 765-786.

son las de la compasión hacia la víctima por el daño sufrido y la de la indignación hacia el victimario por la injusticia que ha cometido: son sentimientos espontáneamente morales, aunque para que se ajusten éticamente tienen que articularse con el sentimiento de respeto a la persona en su dignidad, tanto a la víctima, lo que evita derivas paternalistas de la compasión, como al victimario, lo que impide que la indignación moral desvíe su fuerza de respuesta por las vías de la venganza. El mundo de los sentimientos implicado en las dinámicas de paz y violencia es fundamental, a la vez que muy complejo y delicado, pero su abordaje desde la víctima facilita que sea impregnado de moralidad, lo que da una enorme fuerza al objetivo de la paz, tanto a la hora concebirla como de buscarla.¹⁴

Espero que, con estas ejemplificaciones de cuestiones relevantes —a las que se les podrían añadir otras—, haya quedado mostrada la fecundidad de la perspectiva de las víctimas en el abordaje de los temas de paz y violencia y en el trabajo por construir la paz. He adelantado, de todos modos, que esto pide encontrar con las propias víctimas el lugar y modo adecuado de su iniciativa en cuanto víctimas. Entre las cuestiones que hay que tener presentes para esta delimitación, mejor quizá para sentar las bases de ella, he aquí dos que son especialmente relevantes.

La primera tiene que ver con la imparcialidad, que hay que distinguir de la neutralidad. Cuando en el trabajo reflexivo y práctico por la paz se aborda una problemática de violencia compleja —pongamos por caso el conflicto violento colombiano— no hay que ser neutral ante las personas y colectivos implicados por un supuesto servicio a la paz —según se aduce a veces—, en el sentido de que hay que optar a favor de las víctimas frente a los perpetradores: es lo básico que se les debe a las víctimas. Pero luego hay que ser “empáticamente imparciales” en la solidaridad con éstas, más allá de quién sea el grupo de victimarios que las ha victimado, más allá de cuál sea el colectivo al que se

¹⁴ He trabajado el tema de los sentimientos y la paz en *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público* (Bilbao: Bakeaz, 2008). De Paulo Freire, al que debe percibirse como una de las raíces de la educación para la paz, puede consultarse *Pedagogía de la indignación* (Madrid: Morata, 2001).

ha victimado. Existe la gran tentación de que en la práctica reconozcamos únicamente a las víctimas “nuestras”, las de nuestros círculos de identidad, y que tengamos recelos en acoger a las víctimas de otros círculos o a las causadas por victimarios que por diversas razones pueden ser situados entre “los nuestros”. Esto es, debemos desbordar las empatías espontáneas con quienes compartimos alguna identidad que apreciamos: todas las víctimas, en cuanto víctimas, deben ser víctimas de todos y, en cuanto personas, ninguna debe ser instrumentalizada por nadie, por ejemplo, políticamente. A esta imparcialidad le he añadido la calificación de “empática”, porque no debe ser nada fría.

Si esta primera cuestión se dirige a quienes tienen que acoger a las víctimas, la segunda se dirige a las iniciativas de estas por la paz. El elemento más básico de éstas es su testimonio público, orientado a dar cuenta de la victimación desde la que sustentar propuestas para la paz. La víctima sobreviviente que decide ofrecerlo tiene dos opciones, ambas legítimas: la de situarse en el ámbito prepartidario de los derechos humanos que todos debemos asumir, constituyéndose como *testigo moral* de una experiencia —la suya— en la que se los han quebrantado gravemente; y la de situarse en el ámbito partidario plural, legítimo en cuanto que respeta el referente prepartidario, imbricando su experiencia como víctima en sus trabajos a favor de su opción política.¹⁵ La autoridad especial, antes mencionada, en cuestiones de paz y violencia que tiene la víctima, es la que emerge de su condición de testigo moral, la que le cualifica especialmente para estar presente en espacios en los que no debe caber la priorización de una opción partidaria, como la Educación para la paz.

A la perspectiva de las víctimas en el abordaje de la paz se le podría tachar de que privilegia en definitiva la referencia a la violencia, como si ésta fuera el hecho primario, tal como ha sucedido en los planteamientos de los estudios de paz al considerar a ésta como ausencia de violencia. La concepción positiva de paz pide, en principio, tomar distancias de este enfoque, pero,

¹⁵ Sobre esta cuestión se encuentran reflexiones interesantes en Avishai Margalit, *Ética del recuerdo* (Barcelona: Herder, 2002).

nos dice Martínez Guzmán,¹⁶ habría que avanzar aún más lejos, para “cambiar el paradigma epistemológico”. Parece que sólo sabemos decir lo que es la paz, argumenta, presentándola como supresión de la violencia. Pero, añade, si sabemos de la violencia es por nuestros fondos previos de saber sobre lo que significan la paz y la convivencia, sobre lo que significa ejercer nuestros poderes para hacer las paces. Esto es lo que habría que poner como referencia primaria. No le falta su razón, comento por mi parte, pero —creo— hay que añadir: despertamos a esos saberes de fondo, nos sentimos estimulados a afinarlos y desarrollarlos, cuando golpea la violencia. Y es aquí donde resulta clave que lo que nos golpee sea, específicamente, la interpelación de la víctima de ella.

Sobre la presencia de la ética con la perspectiva de las víctimas en los estudios de la paz

Aclarada la connaturalidad entre el saber ético y los estudios de paz, aclarada la perspectiva de las víctimas con la que conviene asumirlo, paso a precisar cómo y dónde esta ética, planteada desde tal perspectiva, puede estar presente en los estudios de paz.

Como criterio básico, creo que todo programa general de estudios de paz (como, por ejemplo, una maestría) debería contemplar un espacio específico para confrontarse con el saber ético en juego en el tema de la paz, desde la constatación asumida de que este saber forma parte intrínseca de ellos. Vendría a ser una especie de fundamentación ética de la paz, pero con un claro horizonte de aplicabilidad, tanto a las cuestiones relevantes en el programa de estudios como a las inquietudes de las personas que lo sigan. La temática que cabe considerar en esta dimensión de fundamentación e inspiración de aplicación es amplia, y su concreción dependerá, en parte, del horizonte específico del programa (en el que se puede destacar la interculturalidad, o la perspectiva de género, o la seguridad, o la Cultura de paz, o la sostenibilidad ecológica, etc.), pero hay cuestiones básicas que se imponen a todos ellos. En estas líneas he señalado algunas,

¹⁶ Martínez Guzmán, “Saber hacer las paces...”, 87.

como los valores centrales en juego, la perspectiva de las víctimas o la conexión con los derechos humanos, aunque en ningún momento he tenido intención de hacer ningún programa.

Junto a este espacio específico, creo que la ética con perspectiva de víctimas debería, además, tener una presencia transversal en las diversas materias de los estudios para la paz, que puede ser discreta, pues cabe asumirla sencillamente marcando con su sello los diseños de los proyectos de investigación o de intervención social, aunque haya ocasiones en las que se precisen breves complementos de saber ético. Se trataría de plantearse preguntas como éstas: ¿qué puede pedir la perspectiva de víctimas a este proyecto de investigación, que no sólo no dañe su rigor como proyecto de ciencia social sobre la paz sino que lo acreciente?, ¿qué puede pedir esa misma perspectiva al diseño de una programación de Educación para la paz que pretende confrontarse con la violencia xenófoba y racista? Por supuesto, si la sugerencia anterior de una materia específica se dirigía a programas globales de estudios de paz, ésta se dirige a todo estudio de paz, esté o no situado en un marco general.

Un tercer modo de presencia del saber ético con enfoque de víctimas es el de hacerlo partícipe de investigaciones interdisciplinarias. Algunas de ellas lo requieren expresamente para que sean de verdad investigaciones para la paz. Piénsese, por ejemplo, en una investigación sobre la desobediencia civil: serán necesarios enfoques históricos, sociológicos, de Derecho penal..., pero resultará imprescindible la aproximación ética.

Pasando a otra cuestión, la ética con la perspectiva de las víctimas debe mostrarse lo suficientemente flexible como para especificarse en los grandes tipos de violencia: la directa y estructural con sus lazos con la violencia cultural, y la violencia cultural en sí cuando se muestra como protagonista primaria. Apuntemos algunas pistas.

Espontáneamente, resulta más fácil esta especificación cuando hay violencia directa (por ejemplo, la violencia terrorista), pues en ella tanto las víctimas como los victimarios, incluso si se enmarcan en organizaciones, son fácilmente localizables. Y para abordar las cuestiones relacionales implicadas en el enfoque de víctimas (como el reconocimiento, la justicia,

el arrepentimiento y perdón, la reconciliación, el protagonismo de ellas, etc.) la fácil localización de ambos es muy relevante.

Pero esta perspectiva de las víctimas es también válida para las expresiones de violencia estructural económica, la causada por el funcionamiento injusto de los mercados, así como la político-jurídica, plasmada en las leyes y las políticas públicas discriminatorias. Respecto a la primera, no hay que olvidar que las víctimas sí son localizables, tanto en grandes colectivos que expresan la gravedad de la victimación como en personas concretas que la ejemplifican y le dan rostro; como lo son también las estructuras victimadoras (con tal de que no las “naturalicemos”, que es lo que sucede hoy con los mercados), si bien no es fácil localizar a los victimarios por las confusas complicidades sociales existentes en el funcionamiento de esas estructuras. En cuanto a la violencia jurídica (plasmada, por ejemplo, en una ley que discrimina a los extranjeros), las víctimas son también muy localizables, e incluso los victimarios en una medida no irrelevante: los claros responsables de que exista esa ley. Todo esto hace que la perspectiva de las víctimas no sólo sea aplicable a estas violencias, aunque pida los acomodos correspondientes, sino que se muestre especialmente reveladora de lo que son de verdad, así como estimuladora de la necesaria lucha contra ellas, precisamente para que los derechos de sus víctimas se realicen. Para ello, se impone comenzar por poner en marcha, desde las investigaciones y los trabajos por la paz, algunos de los derechos de estas víctimas que resultan clave, como el de su *reconocimiento moral* efectivo como víctimas, con todo el potencial ético que esta categoría tiene.¹⁷

Cuando se aborden violencias directas y estructurales desde la perspectiva de las víctimas será siempre muy importante desvelar los sustratos culturales de ellas. En algunas resulta hoy fácil, al menos formalmente (piénsese en el sustrato cultural de la violencia de género, o de la xenofobia); en otras, las que han conseguido seguir presentándose como “naturaleza”, más que como creación cultural, resulta más difícil: recuérdese lo dicho

¹⁷ Respecto a las víctimas del mercado puede verse: Xabier Etxeberria, “El reconocimiento ético de las víctimas de la violencia del mercado”, *Pensamiento* 72, núm. 274 (2016): 1081-1101.

sobre los mercados, tanto más autonomizados cuanto más grandes, que al grueso de los ciudadanos occidentales le parece que expresan “las leyes naturales del intercambio en libertad”. Además, habrá que estar atentos a aquellas expresiones culturales violentas que, más que desvelarse en violencias concretas, apuntan a alentarlas (es lo que a veces sucede con la xenofobia, o con la violencia de motivación religiosa); y el modo más adecuado es hacerse cargo anticipadamente de ello desde una solidaridad que una a sus potenciales víctimas con los ciudadanos dispuestos a alentar la paz en la justicia.

Desde la perspectiva de las víctimas, el ámbito de los estudios para la paz es el que, expresando la injusticia, es marcado por la existencia de las diversas víctimas. Esos estudios, al haber surgido históricamente como reacción a los conflictos violentos políticos, han tendido a ocuparse sobre todo de las víctimas de las violencias que tienen intencionalidad política, comenzando por las guerras interestatales y las amenazas de ellas, y continuando por las guerrillas locales, terrorismos, etc.; y, sin que necesariamente se expresen como violencia directa, avanzando por los conflictos entre colectivos identitarios con densidad política. El salto cualitativo que supuso la consideración de la violencia estructural hizo que se ampliara enormemente el panorama al incluir a las víctimas de esa violencia, más aún cuando se añadió la destrucción que causa la insostenibilidad ecológica de nuestro desarrollo; aunque aquí también había — hay — una carga política expresa, por la relevancia de lo económico en la vida política de los Estados actuales. Estos procesos de atención “política”, en su sentido amplio, a violencias y víctimas en los estudios de paz, han supuesto que a las víctimas no situables directamente en las modalidades citadas de violencia se les haya prestado menor atención. Es el caso, por ejemplo, de la violencia de exclusión de las personas con discapacidad, o de las víctimas de una delincuencia llamada “común” que se mantiene en cifras que se consideran políticamente “tolerables”; e incluso, en cierta medida, de las víctimas de la violencia de género. Como si estos fueran ámbitos de los que debieran ocuparse otros tipos de estudios y de trabajos contra la violencia; como si no entraran en lo que cabría entender por violencias que subvierten el concepto de *paz* a nivel social, que serían las que,

propiamente, deberían entrar en lo que por algo se llaman estudios de paz.

Funcionaría aquí el sobreentendido de que la víctima de motivación o impacto político es atendida por estos estudios porque expresa, además del daño en su persona, el daño en las estructuras socio-políticas públicas (en este sentido, sería “víctima vicaria”). Si es cierto este diagnóstico provisional que me atrevo a formular (que pide análisis específicos que lo confirmen o desmientan), considero que habría que afrontar directamente la cuestión de si esa especie de frontera no dicha que separa violencias, con sus víctimas, en las reflexiones y en las estrategias de intervención, tiene o no sentido. Responderla pide el adecuado discernimiento. Pero hay que adelantar, desde la perspectiva de las víctimas, que lo que se decida en negativo, no debe significar discriminación entre víctimas; y, en positivo, debe suponer la mayor justicia y restauración para todas ellas. No debe olvidarse que, aunque desde diversos puntos de vista las víctimas son muy diferentes, como personas-víctimas todas son iguales.

En torno a esta cuestión tenemos la violencia que llamamos crimen o delincuencia organizada que, con sus cárteles y sus mafias, puede alcanzar —está alcanzando en diversos países— tal virulencia, tal incidencia dañina en las estructuras básicas del Estado, que a estos efectos se asemeja a las violencias que conocemos como de motivación política, la tengan o no sus responsables. ¿Se ocupan de ella los que conocemos como estudios de paz? ¿Tendrían que hacerlo (más) aprovechando todos los recursos que han ido acumulando, pero abiertos a la especificidad de destrucción de esta violencia, con sus violentadores? Me inclino a afirmar que sí. Para postular a continuación que, una vez más, la perspectiva más adecuada para afrontarla es la de sus víctimas, muy numerosas, enormemente violentadas de múltiples maneras, sumergidas en un torrente de destrucción cívica.

Presentación de una iniciativa para ejemplificar la perspectiva de las víctimas

Como puede verse, el enfoque de víctimas en los estudios de paz es complejo y su aplicación es amplísima. Para que no quede lo dicho ni sólo en la pura teoría ni en la confusión respecto a lo que supone su puesta en práctica, creo oportuno ofrecer una ejemplificación, una experiencia práctica —en la que he participado con intensidad—, en la que se ha tratado de llevar a cabo tal enfoque, uniendo imbricadamente reflexión e intervención social. Se ha situado en el terreno de la Educación para la paz. Ha sido realizada —sigue realizándose— en el País Vasco. Fue propuesta-promovida por el Centro de Ética de la Universidad de Deusto (Bilbao, España) y la organización pacifista Bakeaz, con sede en la misma ciudad. Dado, con todo, que éste no es el lugar para describirla, me limitaré a dar cuenta estructurada de lo fundamental de la bibliografía que hemos elaborado, en la que la iniciativa es presentada y reflexionada.

La experiencia contempla decisivamente la violencia de motivación política, terrorista, que ha sufrido el País Vasco los últimos cincuenta años: ha destacado la violencia de ETA, pero ha estado también presente el terrorismo anti-ETA de varios grupos y el irrespeto de los derechos humanos por parte de las fuerzas de seguridad del Estado, confrontadas con la violencia de ETA. Nos hemos acercado a ella, como queda dicho, en el marco de la Educación para la paz y desde la perspectiva de las víctimas, esto es, con el protagonismo de ellas en las aulas: físico presencial —es el que más impacto ha tenido, tanto interno al sistema educativo vasco como externo a él en la sociedad— y virtual en sus variadas formas. Queda constancia de ello en el nombre que hemos dado a la iniciativa: “víctimas educadoras”.

- La reflexión inicial que fuimos haciendo sobre la necesaria presencia de estas víctimas en los centros escolares (nos hemos limitado a la etapa de 14 a 18 años), incluyendo tanto la dimensión de fundamentación ética como la orientación pedagógica, la plasmamos en el libro

*La presencia de las víctimas del terrorismo en la Educación para la paz en el País Vasco.*¹⁸

- Pudo impulsarse la presencia de las víctimas en las aulas gracias a la conexión con la Dirección de Atención a Víctimas y el apoyo de la Consejería de Educación, ambas del Gobierno Vasco, que acogieron con calor la iniciativa y ofrecieron los apoyos correspondientes.
- Las víctimas sobrevivientes que han participado y siguen participando: son víctimas de los tres agentes victimadores citados, hermanadas entre ellas, porque en cuanto víctimas se reconocen iguales y muy próximas, aunque sus ideologías políticas sean opuestas; por eso precisamente, cualquiera de ellas está en disposición de representar a todas ante los estudiantes; en cuanto educadoras optan por ser en las aulas estrictamente testigos morales. Su intervención en los centros escolares, focalizada en su testimonio y el diálogo posterior, supone una colaboración planificada con los educadores profesionales y está situada en un programa educativo más amplio. Se da breve cuenta de la iniciativa en los centros en el artículo: “El valor de la presencia de las víctimas del terrorismo en la educación vasca”.
- Se ha elaborado también una “unidad didáctica” en la que se propone una intervención educativa en los centros escolares a través de la presencia “virtual” de las víctimas, titulada: *Historias que nos marcan. Guía didáctica para educación secundaria*.

¹⁸ Galo Bilbao y Xabier Etxeberria, *La presencia de las víctimas del terrorismo en la educación para la paz en el País Vasco* (Bilbao: Bakeaz, 2005). Para las personas interesadas, algunos de estos textos impresos son accesibles por internet, otros por las vías tradicionales. En el Centro de Ética de la Universidad de Deusto hay disposición en facilitar la accesibilidad de los que resulten difíciles.

- Se han escrito además dos artículos que presentan reflexivamente la experiencia, en uno de los casos confrontándola con la actual transición colombiana a la paz en la que la emergencia social de la víctima está siendo potente. Los artículos llevan por título: “La participación de las víctimas en la educación cívica en situaciones de transición socio-política de la violencia a la paz” y “Los modelos de educación moral y las víctimas”, ambos están pendientes de publicación.
- Una estudiante de doctorado (Irene Gantxegi), ha hecho una tesis doctoral proyectando la experiencia a campos no escolares de adultos y concretando la metodología a partir de la narrativa de los novelistas vascos sobre esa violencia. Su título es *Hacia un reconocimiento de las víctimas de la violencia de intencionalidad política mediante la lectura de la narrativa literaria vasca*.
- Por último, situando esta iniciativa concreta en la amplitud de los estudios, las iniciativas y las estrategias de paz, se ha revisado desde la perspectiva de las víctimas lo que en sí ha sido la Educación para la paz abierta a los diversos tipos de violencias, lo que ha dado lugar al volumen *La Educación para la paz reconfigurada: la perspectiva de las víctimas*.

* * *

Ya concluyendo, espero que las consideraciones expresadas en este texto hayan fundamentado y mostrado suficientemente las tesis que se pretendían avalar. Espero, igualmente, que hayan aportado sugerencias que puedan vitalizar los estudios de paz en algunos de sus aspectos relevantes. Aunque lo más importante es que puedan alentar reflexiones e iniciativas por la paz que den espacio al protagonismo de las víctimas, de las que tanto he aprendido.

Bibliografía

- Bilbao, Galo, y Xabier Etxeberria. *La presencia de las víctimas del terrorismo en la Educación para la paz en el País Vasco*. Bilbao: Bakeaz, 2005.
- Bilbao, Galo. *Por una reconciliación asimétrica. De la "geometría" del terror a la de su superación*. Bilbao: Bakeaz, 2008.
- Bilbao, Galo. *Jano en medio del terror. La inquietante figura del victimario-víctima*. Bilbao: Bakeaz, 2009.
- Cascón, Francisco. "Educar para la paz y el conflicto". En *Educación en derechos humanos. La asignatura pendiente*, editado por Silvina Ribota, 105-151. Madrid: Dykinson, 2006.
- Etxeberria, Xabier. *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público*. Bilbao: Bakeaz, 2008.
- Etxeberria, Xabier. "Ser y existencia de los derechos humanos". *Pensamiento*, 257 (2012): 389-412.
- Etxeberria, Xabier. *La Educación para la paz reconfigurada: la perspectiva de las víctimas*. Madrid: Catarata, 2013.
- Etxeberria, Xabier. "En torno a la legitimidad y el sentido del castigo por el delito". *Revista Portuguesa de Filosofía* 70, núm. 4 (2014): 765-786.
- Etxeberria, Xabier. "El valor de la presencia de las víctimas del terrorismo en la educación vasca". *Cuadernos de Pedagogía* 445 (2014): 86-90.
- Etxeberria, Xabier. "La reconciliación cívica como mediación entre el tiempo del conflicto armado y la conflictividad democrática". *Revista Colombiana de Bioética* 9, núm. 2 (2014): 11-26.
- Etxeberria, Xabier. "El lugar del perdón en la justicia en contextos de transición política" En *Después de la violencia. Memoria y justicia*, editado por María José Bernuz y Andrés García Inda, 57-98. Bogotá: Siglo del Hombre, 2015,
- Etxeberria, Xabier. "El reconocimiento ético de las víctimas de la violencia del mercado". *Pensamiento* 72, núm. 274 (2016): 1081-1101.
- Freire, Paulo. *Pedagogía de la indignación*. Madrid: Morata, 2001.
- Galtung, Johan. *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bilbao, Gernika: Bakeaz / Gernika Gogoratuz, 2003 [1996].
- Harillo, Susana, Jesús Prieto y Josu Ugarte. *Historias que nos marcan. Guía didáctica para educación secundaria*. Bilbao: Bakeaz, 2010.
- Margalit, Avishai. *Ética del recuerdo*. Barcelona: Herder, 2002.

- Martínez Guzmán, Vicent. “Saber hacer las paces. Epistemologías de los estudios para la paz”. *Convergencia* 7, núm. 23 (2000): 49-69.
- Martínez Guzmán, Vicent. *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria: 2001.
- Martínez Guzmán, Vicent, Irene Comins y Sonia París. “La nueva agenda de la filosofía para el siglo XXI: los estudios para la paz”. *Convergencia*, núm. esp. IA (2009): 91-114.
- Mate, Reyes. *Justicia de las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 2008.
- Mate, Reyes. *Tratado de la injusticia*. Barcelona, Anthropos: 2011.
- Muñoz, Francisco (ed.). *La paz imperfecta*. Granada: Universidad de Granada, 2001.
- Varona Martínez, Gema María, José Luis de la Cuesta Arzamendi, Virginia Victoria Mayordomo Rodrigo y Ana Isabel Pérez Machio. *Victimología. Un acercamiento a través de sus conceptos fundamentales como herramientas de comprensión e intervención*. Universidad del País Vasco, 2015. Curso en línea, disponible en:
<https://ocw.ehu.eus/course/view.php?id=355>

Semblanzas

Andrea Barrientos Soto es Doctoranda en el Programa de Educación Social de la Facultad de Ciencias de la Educación en la Universidad de Granada, España; cuenta con distintas publicaciones relacionadas con la Educación para la paz, en particular en el ámbito escolar latinoamericano.

Alicia Cabezudo es Profesora de la Escuela de Educación en la Universidad de Rosario en Argentina. Es coordinadora de la Cátedra UNESCO Cultura de paz y Derechos Humanos en la Universidad de Buenos Aires. Es especialista en Educación para la Democracia, Culturas de paz y Derechos Humanos desde una perspectiva latinoamericana. Algunas de sus publicaciones recientes son: *Educación para en derechos Humanos. Un ejercicio para la Construcción de la Ciudadanía* (2006); *Educación para la paz y los Derechos Humanos: un desafío actual* (2006); *Learning to Abolish War: Teaching toward a Culture of Peace* (con Betty Reardon 2002).

Irene Comins Mignol es Profesora del Área de Filosofía en el Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I de Castellón, en donde también es Directora del Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz. Algunas de sus publicaciones en el ámbito de los estudios de paz son: *Filosofía del Cuidar: una propuesta coeducativa para la paz* (2009); el artículo “Philosophical Perspectives on Caring Citizenship” en la revista *Peace Review: A Journal of Social Justice* (2013) y el libro editado *Filosofía y praxis de la paz* (2013).

Xabier Etxeberria Mauleon es Doctor en Filosofía, catedrático emérito de ética de la Universidad de Deusto, en Bilbao, España. Profesor visitante en diversas universidades de América Latina, especialmente en el Tecnológico de Monterrey. Actualmente le ocupan sobre todo cuestiones relacionadas con la violencia de motivación política (en el País Vasco y Colombia), con los pueblos indígenas (América Latina) y con algunos colectivos con grave riesgo de exclusión (especialmente las personas con discapacidad intelectual). En torno a ellas tiene numerosas publicaciones. Entre las relacionadas con el tema de la paz cabe destacar: *La educación para la paz reconfigurada: la perspectiva de las víctimas* (2013); *Virtudes para convivir* (2012); *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público* (2008); *Dinámicas de la memoria y víctimas del terrorismo* (2007).

Johan Galtung es Doctor en Sociología y fundador de *International Peace Research Institute* en Oslo y del *Journal of Peace Research*. Es codirector de *Transcend International*, una red dedicada a la paz y el desarrollo. En 1987 recibió el Premio Nobel Alternativo. Cuenta con múltiples publicaciones relacionadas con los Estudios de paz como *Human Rights in Another Key* (1994); *Peace By Peaceful Means* (1996) y *Conflict Transformation by Peaceful Means* (2000) entre muchas otras.

Dora Elvira García-González es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es Profesora-investigadora de la Escuela de Humanidades y Educación en el Tecnológico de Monterrey, Directora de la Revista *En-claves del pensamiento*, Coordinadora de la Cátedra UNESCO, Ética, Cultura de paz y Derechos Humanos del Tecnológico de Monterrey. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel III, y miembro de la Academia Mexicana de Ciencias. Ha sido editora de distintas publicaciones colegiadas vinculadas a los Estudios de paz como son: *Trascender la violencia. Críticas y propuestas interdisciplinarias para construir la paz* (2014); *Manual de Construcción de paz una propuesta interdisciplinaria* (2015); *Matrices de paz* (2017); *Razones para la paz* (2018); *Hacia un amable vivir. Claves para la filosofía de la paz* (2018).

Francisco Jiménez Bautista es Doctor en Humanidades por la Universidad de Almería, España, y Profesor del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Granada. Entre sus publicaciones relacionadas con los Estudios de paz se encuentran: *Crisis capitalista, pauperización social y sistema de bienestar en España y México* (2014), *Colombia. Un mosaico de conflictos y violencias para transformar* (junto con Álvaro González 2013), *Racionalidad pacífica. Una introducción a los Estudios para la paz*, (2011); *Antropología urbana, exclusión social y conflicto educativo* (2010).

Sergio Villalobos-Ruminott es Profesor Asociado de Estudios Hispanoamericanos en University of Michigan, Estados Unidos. Obtuvo su Maestría y Doctorado en la Universidad de Pittsburgh, Pensilvania (2003). Su investigación se centra principalmente en las formas y prácticas de la imaginación social en América Latina, y en la producción literaria, visual y cultural. Entre sus principales publicaciones están sus libros *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina* (2013) y *Heterografías de la violencia. Historia, Nihilismo, Destrucción* (2015). Además, ha editado las conferencias de Ernesto Laclau en Chile bajo el título *Hegemonía y antagonismo. El imposible fin de lo político* (2002). Y ha traducido los libros *Subalternidad y representación*, de John Beverley (2005), y *Heidegger y la crisis del humanismo contemporáneo* (2010), de William Spanos.

ÍNDICE

Introducción	7.
Apuntalar la paz como valor ético fundamental y altura del pensamiento	
<i>Dora Elvira García-González</i>	
Capítulo 1	35.
Paz y cooperación internacional	
<i>Johan Galtung</i>	
Capítulo 2	45.
Horizontes epistemológicos de la investigación para la paz	
<i>Irene Comins Mingol</i>	
Capítulo 3	69.
Hacia una educación para la paz, respeto de los derechos humanos y desarme: desafío pedagógico desde una perspectiva latinoamericana	
<i>Alicia Cabezudo</i>	
Capítulo 4	85.
Buscando cartografías de paces: la Paz resiliente	
<i>Francisco Jiménez Bautista y Andrea Barrientos Soto</i>	

Capítulo 5_____111.

Breve ensayo sobre la catástrofe

Sergio Villalobos-Ruminott

Capítulo 6_____135.

La perspectiva ética de las víctimas en el
estudio de la paz

Xabier Etxeberria Mauleon

Semblanzas_____165.

Índice_____169.