



"El justo como la palma florecerá"

Departamento
Ecuménico de
Investigaciones

PASOS

Tercera Época

San José, Costa Rica Octubre / Diciembre 2011

153

Violencia e institución en Centroamérica

Presentación2
Mario Zúñiga Núñez

Primera parte:

**Desestructuración institucional, violencia y
dinámica social**9

**Violencia en la memoria de las niñas en la Guerra Civil
(Casos del occidente del valle Central, 1948)**10
Lissy Marcela Villalobos Cubero

**Las maras e institucionalidad posterior a la guerra
salvadoreña**31
Ricardo Salas

**Jóvenes violentos, comunidades violentas: una mirada
sobre la desmitificación de la violencia en la juventud de
América Latina**39
Marco González Viquez

Segunda parte:

**Ideas y planteamientos para la comprensión de la
violencia**53

**Una forma de respuesta a la violencia latinoamericana
desde las enseñanzas de monseñor Romero**54
Daniel Pacheco Hernández

**Diversidad y violencia: el asalto al otro en la sociedad
global**70
Luigi Schiavo

Crítica a la violencia desde una visión interrelacional ..82
Tirsa Ventura

Una publicación del
Departamento Ecuménico de Investigaciones
(DEI)

ISSN 1659-2735

CONSEJO EDITORIAL

Pablo Richard
Silvia Regina de Lima Silva
Tirsa Ventura
Marysse Brisson
Vilma Paola Hinkelammert
Mario Zúñiga
Anne Stickel
Wim Dierckxsens
Yanet Martínez
Luigi Schiavo

Colaboradores

- **Leonardo Boff • Frei Betto • Elina Vuola**
- **François Houtart • Raúl Fornet-Betancourt**
- **Lilia Solano • Juan José Tamayo • Elsa Tamez**
- **Arnoldo Mora • José Duque • Roxana Hidalgo**
- **Germán Gutiérrez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel**
- **Rita Ceballos • Franz Hinkelammert • Jorge Pixley**
- **Roy May • Klaudio Duarte • Alejandro Dausá**

Corrección: Guillermo Meléndez
Diagramación: Lucía M. Picado Gamboa
Portada: Olman Bolaños

Presentación

Centroamérica: la violencia que retorna

Mario Zúñiga Núñez

1.

Durante la década de 1980 del siglo XX, Centroamérica atravesó un momento histórico sumamente difícil. En la región se vivieron enfrentamientos armados de manera simultánea en tres países. En El Salvador, el conflicto confrontó al aparato represivo (legal e ilegal) asesorado por los EE. UU. con el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) —para ese momento era un frente de guerrillas—; en Nicaragua, se comenzó a desarrollar un enfrentamiento en las fronteras con Costa Rica y Honduras entre el gobierno de izquierda del Frente Sandinista para la Liberación Nacional (FSLN) y “la contra”, una organización de tropas irregulares asesorada por el Departamento de Inteligencia estadounidense; por último, en Guatemala se revitalizó un conflicto que venía desde 1960 cuando se conformó otro frente de organizaciones guerrilleras, la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), que enfrentó al Ejército Nacional (también apoyado por los EE. UU.) en los territorios mayas del norte del país.

En los conflictos de Guatemala y El Salvador había un reclamo histórico de comunidades campesinas por acceso a la tierra, mezclado con una oposición política (socialdemócrata y marxista) que había quedado totalmente excluida del proceso de participación ciudadana y que tenía años de ser objeto de persecución, tortura y asesinato selectivo.

El resultado de los enfrentamientos fue desastroso en términos humanos; según los estudios sobre el periodo, a mediados de la década de

1980 había un poco más 450 mil refugiados si sumamos a los salvadoreños, guatemaltecos y nicaragüenses. El desplazamiento interno por los conflictos implicó la movilización de dos millones de personas, familias campesinas pobres en su mayoría, que por miedo al enfrentamiento se fueron de sus tierras y lo perdieron todo (dormían en muchos casos al descampado y se alimentaban de raíces). El desempleo hacia mediados del decenio ascendía a 25,3% en El Salvador, 23,8% en Nicaragua y 22% en Honduras, y la pobreza alcanzaba a un 70% de la población de la región —en ese momento 18 millones de personas— y la cifra aumentaba si se consideran únicamente las poblaciones rurales (Torres-Rivas, 1993b: 163-182)¹.

A medida que avanzaron los años noventa y se dieron una serie de factores (como la caída de regímenes del llamado “socialismo real”, el reflujo de la izquierda a escala mundial, la reducción de apoyo a las opciones armadas y el avance del *Consenso de Washington*²), las fuerzas centroamericanas en conflicto buscaron la vía de la negociación y el pacto. Un proceso regional llamado “Esquipulas II” sirvió como marco institucional para sentar en la mesa a las partes en conflicto y promover Acuerdos de Paz que se firmarían en 1992 en El Salvador y 1996 en Guatemala. Las fuerzas de “la contra” serían retiradas por los EE. UU. en cuanto el Partido Liberal se hiciera con el poder en las elecciones de 1990 en Nicaragua. Luego de la firma de los Acuerdos de Paz y el retiro de “la contra”, se creó un consenso acerca de que la región había entrado en un periodo de “paz”³. Se interpretó entonces que la ausencia de conflicto armado interno era sinónimo de “paz”. ¿Será esto cierto? ¿Estaremos viviendo una época de “paz”?

Para responder estas preguntas empecemos por dar algunos datos que nos permitan mirar el contexto actual. Tomemos el caso del tráfico de drogas. Según un informe de la “Oficina para el control de las drogas y la

¹ En referencia al desastre humano que significó este periodo, se puede consultar también el Informe de la Comisión de la Verdad de El Salvador (1993), el informe de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (1998), el testimonio de Rigoberto Menchú (Burgos, 2007), los documentos etnográficos de Victoria Sanford (2006) y Phillp Bourgois (2005), la reflexión sociológica de Sergio Tischler (2006) y Rudí Brett (2007). Para un panorama de la dinámica política, ver Torres-Rivas (1993a; 1993b).

² El “Consenso de Washington” fue un paquete de medidas de liberalización de la economía que se promovió vía organismos financieros internacionales —como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional— desde los EE. UU. para el mundo en los años noventa, luego de la caída de los regímenes socialistas de la Unión Soviética y Europa del Este. Su aplicación iba acompañada de una serie de ideas acerca del triunfo del capitalismo por sobre cualquier otro sistema de administración de las relaciones sociales.

³ Hay una opinión consensuada entre las ciencias sociales al respecto, apoyada en buena medida por una interpretación de la ciencia política que asume que un sistema político de votación cíclica y con bipartidismo es indicador directo de “paz” o “estabilidad”; ejemplo de esta visión es el texto de Torres Rivas y Aguilera (1998). Para una visión crítica de la ciencia política centroamericana aplicada al caso salvadoreño se puede ver Salazar (2010a; 2010b).

prevención del crimen” de las Naciones Unidas publicado en 2007, el 88% de la cocaína que se dirige hacia los EE. UU. pasa por Centroamérica y el Caribe; éste es un inmenso negocio que ha venido en crecimiento durante los últimos años y que se disputan varios grupos de crimen organizado. El inmenso tráfico de drogas hace que muchas de las regiones rurales de nuestros países (como Petén en Guatemala), estén en constante disputa entre las autoridades locales y los carteles de la droga que han aumentado su influencia y poder. Una muestra de ello es la matanza de 27 campesinos guatemaltecos cuyos cuerpos fueron decapitados, perpetrada por el grupo Los Zetas en mayo de 2011 y que se vincula con el no pago de una extorsión al dueño de la finca donde trabajaban los hombres ⁴.

Un segundo elemento que nos puede mover a reflexionar es la tasa de asesinatos por cada cien mil habitantes. Este es un común indicador de la violencia que se vive en los países. De acuerdo con las estimaciones de las Naciones Unidas (2007: 53), El Salvador y Guatemala se ubican entre los diez países con la tasa más alta del mundo. Comparten la lista con países donde hay conflictos armados declarados como Colombia. Para el caso salvadoreño, si se compara la cifra de asesinatos de 1985, en plena guerra civil, con la de 1995, se constata que es mayor la cantidad de asesinatos en tiempos “de paz” que en los de conflicto armado.

Un tercer elemento tiene que ver con el deterioro de las instituciones que se puede observar en el panorama centroamericano, tanto de la función pública como el aparato del Estado. En diferentes mediciones que cita el informe de las Naciones Unidas (2007: 70-73) (como el Latinobarómetro o Transparencia Internacional), cerca del 70% de los entrevistados/as siente que los funcionarios públicos son corruptos. En la medición del Latinobarómetro de 2002, las personas que decían haber experimentado la corrupción en los últimos doce meses estaban entre el 16% (El Salvador) y el 41% (Nicaragua). Esta percepción de la función pública coincide con un aparato estatal largamente debilitado por la privatización de servicios estratégicos y la liberalización comercial (tal vez el caso más extremo sea el salvadoreño con su economía dolarizada y dependiente de las remesas que recibe de quienes las envían desde los EE. UU.).

Quizá por esta serie de factores, la mayoría de la población en Centroamérica no sienta que “la paz” sea un elemento de su vida cotidiana, sino que la violencia ha retornado en otras formas. Las cifras sobre seguridad nos pueden dar luces en este punto. Del último estudio del Latinobarómetro (2010: 95) sobre el tema de seguridad, se desprende que Nicaragua es el país de la región donde las personas se sienten más seguras (un 22%). Le sigue Honduras con apenas un 12% que percibe al país como seguro, luego Costa Rica con un 10%. Finalmente, en El Salvador y Guatemala solo un 4% de los entrevistados/as dicen sentir el país como

⁴ Al respecto, se puede consultar ACAN-EFE, 2011.

un lugar seguro. En el caso salvadoreño se le agrega que nada más un 3% de la población afirma que no será víctima de violencia, o sea, que el 97% de salvadoreños sienten que serán víctimas de violencia. Esta percepción extrema de la inseguridad en El Salvador, coincide con la migración masiva que experimenta este país. Según datos del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), durante los años noventa migraron de El Salvador muchas más personas de las que lo hicieron en la guerra civil de los ochenta. Hoy, una quinta parte de la población salvadoreña vive en los EE. UU. (PNUD, 2005).

La conclusión después de exponer estos datos podría ser: en la actualidad, muchas personas que viven en Centroamérica experimentan inseguridad ciudadana, temor por sus vidas, son afectadas por las consecuencias del tráfico de drogas o sus actividades asociadas como los secuestros. Estas sensaciones de temor son la antítesis del sentimiento de “paz”. Vivimos en una región donde la violencia ha retornado —¿se fue alguna vez?— y nos corresponde tematizarla, analizarla, entenderla, para proponer soluciones al respecto. Es evidente que la violencia no es un problema que se reduzca a la agenda académica regional, sino que está en el día a día de las personas que vivimos en esta parte del mundo. La experiencia de la violencia es cotidiana y, frente a ella, se nos hacen necesarias las respuestas.

2.

Atendiendo esta necesidad, la revista *Pasos* ha compilado la serie de artículos que se presentan a continuación. En total, este volumen se compone de seis trabajos: cuatro de ellos surgieron del seminario “Violencia e Institución en Centroamérica”, convocado por el posgrado en Antropología de la Universidad de Costa Rica; los otros dos son de la autoría de investigadores del DEI y complementan adecuadamente el análisis que se presenta acá.

Los artículos están divididos en dos grandes apartados. El primero que se denomina *Desestructuración institucional, violencia y dinámica social*, donde se analiza el fenómeno de la violencia ligado al problema de la institucionalidad social en diferentes contextos y momentos históricos. De una forma u otra, los textos parten de la idea de que el desencadenante de la violencia no son los sentimientos que típicamente se le asocian como rabia o indignación, sino el contexto de desestructuración institucional que produce este sentimiento.

En esta sección se incluyen tres trabajos. El primero es de la historiadora Lissy Marcela Villalobos Cubero y se denomina “Violencia en la memoria de las niñas en la Guerra Civil (Casos del occidente del Valle Central, 1948)”. La autora hace una interesante indagación sobre los testimonios de niñas que vivieron la experiencia de la guerra civil costarricense de 1948 y

profundiza respecto a la relación entre la constitución de la subjetividad de las mujeres y el orden social en un momento de guerra. Sus conclusiones anuncian una rica veta de investigación de este conflicto, tan acallado en la sociedad costarricense:

Las *niñas*, en sus testimonios, evidenciaron la lógica patriarcal al dar a conocer la dependencia infantil-femenina de la figura paterna como eje articulador de autoridad-seguridad y estabilidad doméstica.

A continuación se presenta el trabajo de Ricardo Salas, “Las maras e institucionalidad posterior a la guerra salvadoreña”, donde el autor se da a la tarea de entender las consecuencias y reconfiguraciones institucionales que han surgido en El Salvador a partir del crecimiento del fenómeno de las pandillas llamadas “maras” y su tratamiento mediante políticas de “mano dura”. Del análisis surge una crítica por la doble problemática que se produce desde esta institucionalización: por un lado, las políticas de “mano dura” son inefectivas en la resolución del problema concreto de la inseguridad y el crimen; por otro, empujan a las pandillas a un proceso de acercamiento al crimen organizado dada la presión y estigmatización que sufren en el colectivo social general.

Por último, esta sección presenta “Jóvenes violentos, comunidades violentas: una mirada sobre la desmitificación de la violencia en la juventud”, donde Marco González Víquez analiza su experiencia de trabajo comunitario en los Sitios de Moravia, en una zona empobrecida de San José en la cual el autor se ha adentrado con el programa de Trabajo Comunal Universitario de la Universidad de Costa Rica. El artículo se basa en la reflexión de una experiencia donde se ve la relación entre la agresión directa y las violencias *política, simbólica y estructural* a las que está sometida la comunidad.

La segunda parte de esta edición de *Pasos* se titula *Ideas y planteamientos para la comprensión de la violencia*, y contiene tres textos de teólogos/as que se centran en la posibilidad de nombrar la violencia para poder transformar las problemáticas de la vida social.

El texto de Daniel Pacheco Hernández, “Una forma de respuesta a la violencia latinoamericana desde las enseñanzas de monseñor Romero”, reflexiona acerca de cómo las enseñanzas de monseñor Romero emanadas del contexto de la guerra civil salvadoreña, pueden ser útiles para comprender las violencias que nos afectan en la actualidad. La apuesta del texto de Pacheco queda claramente enunciada en sus conclusiones:

La obra de monseñor Romero denuncia con nitidez los problemas evidentes de pobreza, la marginación y la exclusión social de la mayor parte de la población. Su retórica y su acción pertinente, que menciona claramente los pros y los contras de las opciones políticas del contexto, puede ser una luz sobre cómo la Iglesia debe actuar respecto de los actuales problemas sociopolíticos.

Por su parte, dos investigadores del DEI, Tirsia Ventura y Luigi Schiavo, se unen a esta reflexión presentando dos análisis categoriales del tema de violencia en los que se parte de la problemática de la diversidad, la visión del otro, y sus efectos en la vida cotidiana. Schiavo presenta el texto “Diversidad y violencia: el asalto al otro en la sociedad global”, un sugerente análisis sobre el problema de la otredad en el mundo globalizado en el que se avizora un progresivo acercamiento entre seres humanos, al tiempo que se acrecientan las distancias y los miedos hacia el otro. En palabras del autor:

La sociedad actual se caracteriza por la vecindad, la proximidad, el encuentro, la mezcla. Sin embargo, no se trata de un movimiento pacífico y tranquilo: acarrea conflictos, tensiones, cierres, motivados por el miedo de perder su propia identidad, sus espacios, poder y especificidades. Se trata de un movimiento caracterizado por una profunda ambigüedad: por un lado, revela un rostro de apertura, de superación de las barreras y divisiones; por el otro, suscita actitudes de intolerancia, intransigencia y violencia.

Por su parte, Ventura presenta el texto “Crítica a la violencia desde una visión interrelacional” con el que se cierra esta edición. En él se hace una revisión de las problemáticas de la violencia, la cual parte de los cuerpos violentados y abunda en la necesidad de asumir esta reflexión desde la totalidad del fenómeno y no en su fragmentación. El artículo parte de este punto epistémico para adentrarse luego en problemáticas concretas del mundo contemporáneo como la migración.

Bibliografía

- ACAN-EFE (2011). “Policía de Guatemala detiene a sospechoso de matanza al norte del país”, en: *La Nación* (Costa Rica), 18.05, Sección Mundo (en: <http://www.nacion.com/2011-05-18/Mundo/UltimaHora/Mundo2782285.aspx>).
- Arzobispado de Guatemala (Oficina de Derechos Humanos) (1998). *Guatemala nunca más*. Informe del Proyecto Interdiocesano: Recuperación de la Memoria Histórica. Guatemala.
- Bourgeois, Phillip (2005). “Más allá de la pornografía de la violencia. Lecciones desde El Salvador”, en: F. Ferrándiz y C. Feixa (eds). *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*. Barcelona, Anthropos, pp. 11-34.
- Brett, Ruddy (2007). *Una guerra sin batallas: del odio, la violencia en el Ixcán y el Ixil, 1972-1983*. Guatemala, FyG.
- Burgos, Elizabeth (2007). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México D. F., Siglo XXI.
- Comisión de la Verdad de El Salvador (1993). *De la locura a la esperanza: la guerra de 12 años en El Salvador*. San José, DEI.
- Corporación Latinobarómetro (2010). *Informe 2010*. Santiago de Chile, Latino-barómetro.

- La Nación (2006). "Fiscalía reconstruye escena de ataque de perros en Cartago", 26.02, Sección de Sucesos.
- Naciones Unidas (Oficina para el control de las drogas y la prevención del crimen) (2007). *Crime and development in Central America: Caught in the Crossfire*. Naciones Unidas.
- PNUD (2005). *Una mirada al nuevo nosotros. El impacto de las migraciones*. Informe de Desarrollo Humano. PNUD-El Salvador.
- Salazar Araya, Sergio (2010a). "Unidad y consenso nacional como políticas de la memoria: la unción del concubinato entre el Estado de derecho y el Estado de sitio en El Salvador". Artículo en prensa en el *Anuario de Estudios Centroamericanos* (San José, Universidad de Costa Rica).
- Salazar Araya, Sergio (2010b). *Matando hormigas. Democratización y seguridad en El Salvador. De los Acuerdos de Paz a la guerra contra las pandillas*. Libro sin publicar.
- Stanford, Victoria (2003). *Violencia y genocidio en Guatemala*. Guatemala, FyG.
- Tishler, Sergio (2005). *Tiempo, memoria y sujeto*. Guatemala, FyG.
- Torres-Rivas, Edelberto (1993a). "Introducción a la década", en: Torres-Rivas Edelberto (ed.). *Historia general de Centroamérica*. Volumen 6: Historia inmediata. San José, FLACSO, pp. 11-34.
- Torres-Rivas, Edelberto (1993b). "La sociedad: la dinámica poblacional, efectos sociales de la crisis, aspectos culturales y étnicos", en: Torres-Rivas Edelberto (ed.). *Historia general de Centroamérica*. Volumen 6: Historia inmediata. San José, FLACSO, pp. 35-84.
- Torres-Rivas, Edelberto y Gabriel Aguilera (1998). *Del autoritarismo a la paz*. Guatemala, FLACSO-Guatemala.

Primera parte:

**Desestructuración institucional,
violencia y dinámica social**

Violencia en la memoria de las niñas en la Guerra Civil (Casos del occidente del Valle Central, 1948)

*Lissy Marcela Villalobos Cubero*¹

*¿Quiénes peleaban contra quiénes? No lo sé.
¿Por qué perseguían a mi papá y a todos aquellos buenos
y humildes campesinos? No lo sé*
Tulita (niña del 48')

*Nos arrimábamos bien a mamá... por el miedo que llevábamos
a las ametralladoras y a que nos mataran...*
Abiec (niña del 48')

Introducción

En la memoria de los costarricenses pervive la Guerra Civil² de 1948. Aquellas familias que de una manera u otra vieron su cotidianidad

¹ Bachiller en Estudios Sociales y tesiaría de la Maestría Académica en Historia de la Universidad de Costa Rica. Actualmente ejerce como docente del curso Historia de la Cultura en la Sede de Occidente de la Universidad de Costa Rica. Líneas de investigación: historia contemporánea de la sociabilidad, las comunidades rurales e historia del turismo.

² Se entiende la guerra civil como un enfrentamiento entre grupos opuestos dentro de un mismo país, con altos niveles de polarización, disputando el acceso al poder del Estado. De acuerdo con González Calleja, "la verdadera trascendencia de una guerra civil reside en la pretensión de dar solución a una crisis política marcada por la aguda polarización, la marcada hostilidad entre las fuerzas enemigas y la gran entidad de los recursos coactivos movilizadas para solventarla" (2000: 204). Que es un fenómeno distinto a la "revolución", dado que ésta implica una ruptura total con el orden previamente establecido, y éste no fue el caso de nuestro país. Sobre el tema puede consultarse Solís Avendaño, 1992.

atravesada por el conflicto guardan en su intimidad, como relato de abuelas y abuelos, las angustias, los temores y horrores de la guerra. Todo eso que ha sido solapado bajo el discurso oficial, ése que nos envuelve desde los textos escolares hasta los trabajos más elaborados, remitiéndonos solamente a una *ruptura necesaria* para “mantener” la afamada democracia costarricense y conducir el país hacia la consolidación de un Estado que amplió las oportunidades de desarrollo.

Existen muchos autores, investigaciones y publicaciones vinculadas con la Guerra Civil, entre las y los más conocidos podemos destacar a Víctor Hugo Acuña, Óscar Aguilar Bulgarelli, José Manuel Cerdas y Gerardo Contreras, Fabrice Lehoucq, Iván Molina, Mercedes Muñoz y Ana María Botey, Eugenio Rodríguez, Rodolfo Cerdas, Manuel Rojas Bolaños, Manuel Solís y David Díaz ³. De éstos la mayor parte se han dedicado a estudiar las actitudes de los actores políticos, las alianzas, el calderonismo, el comunismo, la Iglesia Católica, las transformaciones de una oposición cortesista, luego ulatista y figuerista; el fraude y su institucionalización en nuestro país; el desarrollo inmediato del conflicto, con sus fases y enfrentamientos en diferentes sectores del territorio, los condicionantes estructurales dimensionando el contexto nacional e internacional, entre otros aspectos.

Solo tres autores de los arriba mencionados, procuraron insertar en sus trabajos la violencia desatada en el proceso, el temor vivido por las personas comunes y corrientes. Mercedes Muñoz y Ana María Botey ⁴ hacen una presentación breve del compendio de testimonios titulado *Niñas y niños del 48' escriben*, estableciendo las líneas generales que son reflejadas en ambos tomos publicados; ellas analizan someramente su artículo en virtud del testimonio y el marco contextual que ya ha sido estudiado por otros historiadores, de manera que es fundamentalmente una presentación de la riqueza que representa esa fuente testimonial.

Por otra parte, Manuel Solís publicó en el año 2008 un artículo que utiliza también como fuente primaria múltiples testimonios de la Guerra Civil (niños y adultos mediante memorias y novelas); él hace un análisis más profundo, empleando una base conceptual tomada de René Girard, discutiendo así la violencia política en términos de *tragedia, rivalidad mimética y chivo expiatorio*. Solís afirma la necesidad de analizar este proceso desde un punto de vista alternativo al que se ha hecho tradicionalmente y es en esa línea que resalta su aporte, el cual procura acercarse al estudio del efecto psicológico en aquellos civiles que se vieron en medio del conflicto tratando de comprenderlo a nivel de las subjetividades.

³ Acuña, 1992; Aguilar Bulgarelli, 1978; Contreras, G. y Cerdas, J. M., 1988; Lehoucq, 1998; Molina Jiménez, 2002, 2007; Molina y Lehoucq, 1999; Muñoz y Botey, 2002; Rodríguez Vega, 1980; Cerdas Cruz, 1998; Rojas Bolaños, 1989; Solís Avendaño, 1992, 2007-2008; Díaz Arias, 2009.

⁴ Muñoz y Botey, 2002.

Más recientemente (2009) David Díaz, en su tesis doctoral, da a conocer el tema de la violencia en la década de 1940 y analiza el fenómeno con un carácter que combina la dimensión local y el contexto de populismo internacional cotidiano del objeto estudiado, los condicionantes estructurales y su representación en los sujetos a través de la memoria. En vista de sus fuentes (diarios nacionales y testimonios orales) reconoce el discurso violento que se manejó en los periódicos nacionales y la constante incitación al desarrollo de hechos violentos, el llamado a la pugna entre “bandos” políticos y el modo en que cala en la memoria de los informantes.

Así las cosas, la particularidad del presente artículo radica en examinar algunos testimonios de las niñas que vivieron la Guerra Civil de 1948 en el sector occidental del Valle Central costarricense, para interpretar la forma en que subyace la violencia del conflicto a nivel del sujeto-infantil-femenino.

La fuente primaria empleada corresponde al conjunto de testimonios de las niñas que vivieron la Guerra Civil en 1948, procedentes de la provincia de Alajuela. Tales relatos forman parte del libro *Niñas y niños del 48' escriben*, tomo II ⁵. Hay que considerar que este tipo de fuente no corresponde a un esfuerzo por presentar los hechos en forma objetiva y estructurada con rigurosidad académica, ni tampoco se contempla en virtud de un discurso político del poder oficial.

El planteamiento del fenómeno en su dimensión subjetiva depende del recuerdo y éste a su vez está sujeto a los rasgos culturales de los actores sociales; además, al ser testimonios escritos, la narración de los hechos ha podido construirse de una forma más ordenada y controlada, a diferencia de lo que se revela en testimonios orales. El uso de una única fuente primaria constituye una limitante, ya que nos impide la triangulación con otras fuentes de la misma índole, sin embargo se procura mantener la base teórica necesaria para su interpretación.

No buscamos con esta fuente la comprobación de una cronología de acontecimientos. Nuestro afán gira en torno al modo como se recuerda el suceso, en la vivencia de una(s) niña(s) insertas en un conflicto bélico dentro de su entorno inmediato, reconociendo los tipos de violencia que revelan los testimonios y demostrando el nivel de impacto que generó la Guerra Civil ⁶, observar el proceso más allá de una cifra de muertes ⁷, como muy bien lo afirma Manuel Solís:

Sería incorrecto pensar en las consecuencias de la violencia política solo desde el punto de vista de las muertes acontecidas durante los

⁵ Muñoz, 2001.

⁶ Mario Zúñiga, en sus trabajos sobre las maras y su vínculo con la Guerra Civil salvadoreña, nos ofrece un mecanismo para comprender el relato de los niños de la guerra, la estructura narrativa que mantienen los testimonios, así como las representaciones que articulan sobre su entorno. Ver: Zúñiga, 2010a, 2010b.

⁷ De 2000 a 4000 muertes, es una cifra muy imprecisa.

enfrentamientos de 1948, o al número indeterminado de muertes ocurridas en los choques que se dieron entre 1946 y 1955. Hubo un costo adicional, muy difícil de contabilizar, del cual encontramos huellas dispersas pero persistentes en los testimonios ⁸.

Este artículo se estructura en cuatro apartados. Inicialmente, una justificación y descripción general del sujeto de estudio. Posteriormente, una aproximación básica al contexto en que se desarrolló la Guerra Civil de 1948; en un tercer punto se identifica el patrón de la estructura narrativa presente en los testimonios, y en último término se examinan los testimonios a la luz de algunos conceptos de violencia tomados de Girard, Hinkelammert y Bourgois ⁹. Se cierra con una serie de conclusiones generales.

1. El sujeto de estudio: niñas menores de once años en 1948

Género: Fueron escogidas las mujeres debido a que en contextos de guerra se apela a comportamientos que procuran una reafirmación de la masculinidad, de manera que la mujer se ve violentada como tal y en la mayor parte de las ocasiones es víctima de abusos de poder y/o termina haciéndose cabeza de familia ante la ausencia masculina.

Generación-edad: Se escogieron niñas porque con frecuencia se les considera una especie de seres inconscientes de su entorno y ajenos a la realidad nacional, regional, local e inclusive familiar. A los menores de edad (principalmente menores de doce años) casi nunca se les informa y explica la connotación de los hechos en un contexto de guerra, mientras absorben todos los temores y las angustias de los adultos en su entorno inmediato. Y además, la memoria de las niñas es importante por su carácter generacional, puesto que la memoria oficial tiene un signo de edad (adulthood) y uno de clase ¹⁰; las personas que vivieron en su infancia la guerra, mantienen ese hecho como marca de su generación que entraña opiniones y actitudes determinadas en su vida adulta.

Procedencia: occidente del Valle Central. Se toman en cuenta los testimonios de las niñas de Alajuela, San Ramón y Grecia, por cuanto estos testimonios aún no han sido analizados en profundidad, era un entorno más rural que el josefino y el mayor porcentaje de testimonios femeninos en proporción al total por provincia se ubicó en Alajuela. Se tomaron

⁸ Solís, 2007-2008: 275.

⁹ Girard, 2005; Hinkelammert, 2003; Bourgois, 2005.

¹⁰ Zúñiga, 2010b: 75. Sobre este tema el autor recurre también a Hinkelammert, mencionando que: "Cada generación hace su presente. Viviendo desde su presente tiene su propio futuro y propio pasado...".

en cuenta siete testimonios (ver cuadro No. 1) para su análisis más pormenorizado.

Cuadro No. 1

**Niñas del occidente del Valle Central que dan testimonio
sobre la Guerra Civil de 1948.
Relatos utilizados según seudónimo**

Elizabeth	María Candelaria	Tulita	Abiec	Clama	Eliero	Flor
6 años	-	3 o 4 años	11 años	7 años	11 años	escolar
Turrúcares, Alajuela	Alajuela Calle Guardia,	San Luis, Sabanilla	La Agonía, Alajuela	San Ramón, Alajuela	San Ramón, Alajuela	Cataluña Tacares, Grecia. Alajuela

Fuente: Elaboración propia a partir de los testimonios de niñas en: Muñoz, Mercedes. *Niñas y niños del 48' escriben*. San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001, tomo II, pp. 225-616.

2. El proceso histórico y los acontecimientos: institucionalidad en crisis

Los sucesos que desencadenaron el conflicto armado, son ampliamente conocidos — como apuntábamos antes —, sin embargo fue el agotamiento de un modelo político y económico tanto a nivel nacional como internacional, a lo largo de la década de 1940, el motor que impulsó al país a un crecimiento de sus niveles de violencia.

Comenta Manuel Solís que:

Con matices, la consigna del “ojo por ojo” pasó a un primer plano desde que la muerte natural de León Cortés, ocurrida en enero de ese mismo año, fue políticamente transformada en un magnicidio y un parricidio. En ese momento se creó el espacio político y emocional para los actos de terrorismo, y simultáneamente, para la dinámica de choques y agresiones que desaguaron en la sangrienta Huelga de Brazos Caídos de mediados de 1947. Al terminar ese año había jóvenes, y no tan jóvenes, que clamaban en las calles por la sangre de los comunistas, a los cuales se le negaba toda humanidad. En ese momento el calificativo de comunista se aplicaba indiscriminadamente a las personas partidarias de la coalición gubernamental ¹¹.

¹¹ Solís, 2007-2008: 269.

La promulgación de garantías sociales que no eran bien vistas por ciertos grupos de poder, la crisis en la institucionalidad del fraude electoral que no logró ser canalizada de una forma adecuada por los entes del Estado, el manejo de un discurso público en detrimento del comunismo y, por supuesto, el afán por mantener el poder por parte de los oficialistas o alcanzarlo por parte de la oposición, entre algunos otros factores, llevaron a que los costarricenses estuvieran pendientes del resultado electoral en aquél febrero de 1948, porque si se “irrespetaba” la “legalidad” del sufragio, habría un enfrentamiento armado.

De acuerdo con Díaz Arias, esa Guerra Civil entre caldero-comunismo y ulatismo/figuerismo que no alcanzó los dos meses de duración, se comprende en cuatro momentos de la siguiente manera:

Una primera etapa que va del 12 de marzo (día en que los figueristas se levantan en armas por la “Guerra de Liberación Nacional”) hasta el 23 marzo. En este período se producen batallas entre los revolucionarios y las tropas pro-gubernamentales. La segunda etapa abarca desde el 24 de marzo hasta el 6 de abril, y en ella se dan los intentos de negociaciones de paz mientras continúan las hostilidades. La tercera etapa se sitúa entre el 7 y el 13 abril, caracterizándose por los intentos inesperados de los figueristas para tomar las ciudades de Limón y Cartago. Y la cuarta etapa, entre el 14 y el 20 de abril, significó la aplicación de la paz a través de acuerdos entre los revolucionarios y las autoridades gubernamentales y la instalación de una Junta de facto, que será conocida como Junta Fundadora de la Segunda República ¹².

A raíz de esta situación se perfiló una polarización social que perduró por muchos años, y que en algunas familias es todavía muy fuerte. Concordamos entonces con Solís cuando plantea que esta guerra se convirtió en el epicentro de la catástrofe social costarricense durante el siglo XX ¹³.

3. Los testimonios y su estructura

Debido a la intencionalidad con que fueron escritos, la mayor parte de los testimonios de estas niñas cierran una vez que cesa el conflicto; son muy pocas, principalmente del bando vencido (calderonistas) las que hacen referencias a sus vivencias posteriores al evento, aunque aparecen como consecuencias de él.

Como en otras memorias de niños de la guerra ¹⁴, acá encontramos la estructura de la narración fragmentada. En cinco de los siete testimonios se

¹² Díaz Arias, 2009: 249.

¹³ Solís, 2007-2008: 280.

¹⁴ El testimonio analizado por Mario Zúñiga (2010b) para el caso de El Salvador.

presenta primero una vivencia idílica vinculada con la niñez entre juegos, familia y naturaleza, para dar un salto brusco a la irrupción de la guerra y la violencia como un fenómeno de ruptura en los textos, y por ende, en la cotidianidad de esos sujetos; en los otros hay un matiz de nostalgia del período previo al hecho que comprende el testimonio.

3.1. Idílico

La institución de socialización primaria, la familia, es uno de los elementos que sobresale en la primera parte de los testimonios. Una familia armónica fundamentalmente, en la que mamá y papá conforman un eje y un modelo, además de los hermanos y hermanas, mayores y menores. La familia, la casa, se articula como un entorno de seguridad y satisfacción en los relatos, como por ejemplo el de “Tulita”:

Brisa fresca de la mañana se cuela a raudales por la puerta de la cocina. Oigo a mamá palmeando las tortillas del día. Llega a mi cuarto el olor del café, y las voces de mi papá y mi mamá disponiendo el trajín diario. Sensación de paz, de alegría, de inocencia de una niña de tres años. ¡Qué recuerdos!¹⁵.

La comunidad, el barrio, o la calle, constituyen otro de los entornos que sobresalen en las primeras páginas de los testimonios. Un lugar de juegos entre amigos, donde se iba a la pulpería y se era amigo del pulpero¹⁶, se conocían entre todos y al parecer nunca existían malas intenciones. Ese idilio de vecindad es notorio en el contexto de los juegos infantiles, puesto que hay una noción aún vaga de las discordias que mantienen los adultos muchas veces. Además, la representación de la autoridad del Estado es escasa y cuando se manifiesta, es una figura considerada agradable para las niñas. El caso *Mincho*, el policía en Calle Guardia de Alajuela, nos lo ilustra, en la voz de María Candelaria:

Sólo en ese momento vi a Mincho bravo: él quería lucirse como autoridad y nos llamaba la atención con toda la parsimonia del caso; se sentía entre papá y protector de toda la barra de chiquillos que estábamos en la calle, para iniciar nuestro juegos diarios¹⁷.

¹⁵ “Añoranza”. Testimonio de Luz Ethilma Hidalgo Ugalde “Tulita”, p. 543.

¹⁶ Según la Real Academia de la Lengua Española, la “pulpería”: es el nombre dado a una especie de tienda pequeña, donde se venden diferentes géneros para el abasto. El “pulpero” es el nombre dado al dueño y vendedor en ese establecimiento, quien generalmente establece un vínculo cercano, de cordialidad y amistad con la mayoría de los miembros de la comunidad.

(Ver: http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=pulperia).

¹⁷ “Remembranzas”. Testimonio de Ana Rosa Lizano Porras “María Candelaria”, p. 534.

La naturaleza es otro recurso que representa el pasado idílico. La reiteración de juegos en el campo, y la descripción romántica del paisaje, le dan una connotación estética al entorno, que al parecer llenaba de energía y vigor la vida de esas niñas. Veamos dos de los testimonios en este sentido. En el caso de Tulita, la naturaleza era su espacio de juego:

Así era mi infancia. Correr tras los terneros; buscar nidadas de gallina en el cañal; ir con Élida y Miriam, mis amigas de infancia, a pescar olominas en el yurro. Brincar en el zacate frente a mi casa todo el día. Paz y holgura. Amor y niñez feliz¹⁸.

Para Flor, la naturaleza es tanto belleza como orden doméstico, que dan sentido a su mundo de niña:

No habría forma de expresar la belleza del sol en la mañana bañando de luz el cañal y la sinfonía de los moztillos en las piñuelas cantando a la vida de un nuevo día. Como de costumbre, la paja de agua que bordeaba el patio y proveía de agua al trapiche y a nuestra casa estaba concurrida por patos, gallinas y una que otra paloma de Castilla¹⁹.

Podemos afirmar, entonces, que la mayor parte de los testimonios estructuran la cotidianidad infantil previa a la guerra como un período de tranquilidad, juego, alegría, en el que la familia, la comunidad y la naturaleza son pilares en el recuerdo de una sociedad modelo, de su primera infancia y hasta cierto punto de su inocencia.

3.2. Ruptura

La emergencia del conflicto originó una ruptura para las niñas, desde muchos puntos, sin embargo, el ataque a sus espacios de socialización primaria (familia) y secundaria (escuela, vecindario) significó un golpe para su vivencia cotidiana y en ocasiones la incursión a una subjetividad cargada de temores y angustias nunca antes percibidas por ellas.

Dejamos de ir a la escuela pues los yipones²⁰ pasaban más frecuentemente. Cruzaban vacíos hacia Puntarenas y subían a Alajuela, generalmente cargados de hombres con rifles... Algunas noches el ruido de los yipones era constante, tanto así que perdía la cuenta y al ser vencida por el sueño,

¹⁸ Tulita..

¹⁹ "La revolución en Cataluña, Tareas de Grecia". Testimonio de Amparo E. Rojas Araya "Flor", p. 610.

²⁰ El término "yipones" es un uso popular de la palabra 'jeep'. Término usado para referirse a la marca de los vehículos que más se utilizaron en el conflicto de 1948 y que fueron muy utilizados en general durante la década de 1940: los jeep Willys.

las imágenes de estos se transformaban en los sentimientos más terribles y aterradores que he tenido en sueños jamás ²¹.

La escuela tuvo que suspenderse ante el peligro que existía. En estos relatos no es común identificar la toma de los centros educativos, no obstante es conocido que en algunos se almacenaban armas y se disponían como centros de operación para alguno de los dos bandos.

Las calles, el espacio de juego y de tránsito, se convirtieron de un momento a otro en un espacio de peligro y el simple hecho de asistir a clases se truncó, desconociendo exactamente el motivo de tal situación.

Amanece y llega la hora de alistarse para ir a clases, pero en realidad, no puedo asistir, la orden de mi papá [no ir a la escuela] se tiene que cumplir. Las calles están vacías, los niños se han quedado en la casa ²².

Para otras fue el espacio de juego el que dejó de existir, es decir el mundo de niña, que giraba en torno a la familia y el juego en la calle con los vecinos; se suprimió de repente la vida en comunidad y el sentimiento de miedo se convirtió en el artífice de la dinámica cotidiana:

Una noche o más bien una tarde, no nos dejaron salir a jugar. Eso fue terrible para toda la chiquillada, porque esa vida no era la usual... Una noche sonaron unos disparos. En esos días ya nadie salía a jugar, ni a hacer tertulia, ni mucho menos a comprar prestiños. La balacera seguía y seguía ²³.

Aunque puede que las “balaceras” no fueran diarias, este es un hecho que ha calado de manera muy profunda en la memoria de las niñas y en sus testimonios, pues una vez iniciada la guerra son mencionadas con regularidad a lo largo del texto ²⁴.

El elemento de ruptura más violenta, que se registra como una connotación de dolor e impotencia para las niñas, es la separación de los miembros de la familia y el abandono de la casa.

Con la huída de las figuras masculinas (papás y hermanos mayores) resalta un sentimiento de preocupación y temor, por ellos que se van y por quienes se quedan solas (mamá, hermanas, bebés y narradoras). El temor

²¹ “Flor”, p. 613.

²² “Mi vivencia del 48’”. Testimonio de Elieth Rodríguez Quesada “Eliero”, p. 602.

²³ María Candelaria, pp. 535s.

²⁴ En algunos testimonios de otros países, por ejemplo con respecto al conflicto de 1932 en El Salvador, los entrevistados utilizan la onomatopeya “Pam-pam-pam” para ejemplificar los balazos, o las ráfagas de metrallicas “Ra-ta-ta-ta” (Ver: Gould, Jeffrey L. y Lauria-Santiago, Aldo. 1932: *Rebelión en la oscuridad*. San Salvador, Museo de la palabra y la imagen, 2008). No obstante estas están ausentes en los testimonios de las niñas del 48’. Probablemente esa ausencia esté relacionada con la escritura y el ordenamiento de la narración, de modo que nada más se usa la palabra balacera constantemente.

de la madre es fielmente retratado por las niñas: “mamá lloraba mucho y casi no veíamos a papá”²⁵.

3.3. Insatisfacción

Aunque los testimonios reconocen el retorno de la calma, hacen evidente la escisión que vivió la población costarricense a raíz del conflicto. Algunas cierran sus relatos con la anécdota del trauma que continuaron padeciendo ellas o sus familiares, manifestando temor hacia los vecinos y hacia la vivencia de los procesos políticos, tal como lo comenta Tulita:

De aquella época papá quedó con “nervios” para toda la vida... Había en él una dualidad de cariño y respeto hacia toda la gente y a la vez un miedo sin razón, que le atacaba de pronto. Tampoco se nos permitió nunca a mamá, a mi hermano y a mí, participar abiertamente en política. Nada de poner banderas, ni de comentar, ni siquiera en casa, las preferencias políticas de cada quien²⁶.

Para otras su conclusión es más bien un deseo, esperando que esa situación nunca sea repetida porque provoca enemistades entre miembros de las mismas familias y entre vecinos, y altera la vida diaria de los niños y su posterior forma de acercarse y vivir la política.

O sea, se reconoce cierto sentimiento de insatisfacción y dolor ante aquel idílico mundo infantil que fue perdido.

Dicen que para perdonar hay que olvidar; posiblemente yo no he podido perdonar porque no se me ha olvidado nada de lo que viví; esa guerra marcó mi vida para siempre: odio las armas y la violencia y cada vez que hay campaña electoral, se reviven en mi mente todos esos sucesos que nunca deberían ocurrir en ningún país²⁷.

4. Hilando conceptualmente: tipos de violencia en los testimonios

A través de los testimonios se visualizan distintas variantes de la violencia a un nivel que trasciende la huella física, para instalarse en la configuración de la subjetividad, en aquel momento para unas niñas, posteriormente la marca de una generación de mujeres atemorizadas por el daño que causó la guerra en “el pueblo costarricense”.

²⁵ “Tulita”, p. 546.

²⁶ Tulita, pp. 548s.

²⁷ Clama, p. 587.

4.1. La institución

La institución de socialización primaria es desestructurada y las de socialización secundaria cambian su sentido de protección a riesgo.

La institución es entendida aquí como el proceso de objetivación de las relaciones sociales que da sentido a la vida social a través del establecimiento de un orden de roles sociales en la administración del poder, según las dimensiones que abarque dicha institucionalidad ²⁸.

Se produce una crisis a escala nacional y de la mano con el conflicto se quiebran las instituciones que son directamente percibidas por las niñas: familia, escuela, iglesia, comunidad.

Esos niveles, como hemos visto, son alterados bajo los siguientes sucesos:

Pérdida de la figura paterna por huida o encarcelamiento, de manera que la madre se convierte en la cabeza de familia y es quien debe enfrentar los saqueos y defender a los hijos, inclusive se convierte en una voz que demanda derechos para su cónyuge.

Salimos a la acera y lo que vimos jamás lo podremos olvidar: papá en medio de cuatro ametralladoras, caminando hacia la cárcel. ¡Esto era el colmo! Mi madre, haciendo gala de un gran coraje, corrió y se plantó delante de los matones y les dijo: un momento, él es mi esposo, y ahí no más abrazó a mi padre... ²⁹.

Igualmente, la partida de un hermano (varón) era motivo de desequilibrio familiar:

Mi hermano mayor que yo, pero menor que todos, se enlistó en un batallón... Ese batallón duró un único día, pero mi corazón sufrió un fuerte golpe porque amaba a mi hermano y al oír las palabras guerra, pelear, revolución e invasión, creí que mi hermano moriría ³⁰.

La escuela pierde también su carácter socializador, en tanto se vuelve imposible asistir a ella por las condiciones de inseguridad. En el caso de "Flor", el trayecto hacia la escuela se ve alterado por el tránsito de vehículos con combatientes: "dejamos de ir a la escuela pues los yipones pasaban frecuentemente" ³¹; mientras que los testimonios correspondientes a San Ramón se refieren a los rumores sobre el estallido del conflicto y la llegada de tropas al centro del cantón, de manera que las niñas no tenían permiso para salir a caminar por el barrio, como lo menciona Eliero: "dice mi papá

²⁸ El concepto de institución fue discutido y constituido a raíz de los textos de Girard (2005) y Hinkelammert (2003).

²⁹ "Clama".

³⁰ "Elizabeth".

³¹ "Flor", p. 612.

que mañana no nos dejará ir a la escuela porque comienza la Revolución. ¿Qué será eso?”. Más adelante en este mismo testimonio la niña identificó por sí misma la razón de esa prohibición: “logro salir a la acera y observo unos cuatrocientos metros al sur, donde vivía don Chico Orlich, una gran cantidad de soldados uniformados que habían llegado de San José”³².

La enemistad entre vecinos y familiares desestructura la comunidad, el barrio o la calle, y solamente en pocas ocasiones —a nivel testimonial— se mantiene la solidaridad sobre la pugna política. Un ejemplo de esa ruptura en la unidad comunitaria, es referido en el testimonio de Clama:

...siguió una época horrible, las familias quedaron divididas... Muchos vecinos no se hablaban. Algunas familias calderonistas honorables se fueron a vivir a San José, resentidas. Entre ellas recuerdo a nuestros queridos amigos los Montes de Oca y la familia de don Jacobo Salas. Nos dolió mucho su partida. El Club de Amigos, corazón de la vida social de San Ramón, estaba completamente muerto³³.

Y, por último, inclusive la Iglesia deja de ser un espacio seguro y de paz, para convertirse en fuente de violencia, pues es tomada por las fuerzas en conflicto y desde allí se hacen disparos y se vigila “al enemigo”.

El régimen de terror se implantó en San Ramón... Tomaron la iglesia de cuartel y por las noches disparaban desde las torres a diestra y siniestra para asustar a la población³⁴.

4.2. Chivo expiatorio

El chivo expiatorio, que de acuerdo con Girard consiste en un grupo o sujeto a quien se le achaca la responsabilidad de los problemas sociales³⁵ —y por tanto debe ser perseguido y reducido—, es un actor variable en el contexto de la Guerra Civil de 1948.

Existía un chivo expiatorio que se había construido por medio del discurso político y mediático de la década: los comunistas. Pero en los relatos aparecen asimismo, según el momento, otros dos chivos expiatorios. Inicialmente son los “ulatistas”, perseguidos por la representación del Gobierno y encarcelados sin motivo aparente, más que por su orientación política. En ese sentido, los hombres abandonan sus trabajos y su familia para esconderse, veamos uno de los casos:

³² “Eliero”, p. 605.

³³ “Clama”, pp. 586s.

³⁴ Ídem.

³⁵ Girard, 2005: 86.

Mi padre era ulatista y era de los primeros que cogían para hacer presos en ese tiempo, por eso mi padre tenía que buscar otro escondite, pues ya lo andaban buscando en los platanales ³⁶.

En un segundo momento son los calderonistas, encarcelados sin motivo y destituidos de sus trabajos para “mantener el orden” y evitar nuevos conflictos. El testimonio de María Candelaria nos acerca a esa vivencia; sus padres, ambos educadores, fueron destituidos por su filiación política una vez que había terminado la guerra y a pesar de ser profesionales. El trabajo negado los llevó a trasladarse de residencia y dedicarse al cultivo de fresas y hortalizas.

Usted ya no es la directora de la escuela, deme las llaves... mi madre culta y distinguida no contestó nada; con una mirada de tristeza... trajo su sencilla cartera negra... sacó el manojito de llaves y lo entregó. Esa noche, lloró mucho en el hombro de mi padre y bajo la mirada de angustia y dolor del resto de la familia...

La última noche que mi padre durmió en nuestra vieja casa de adobes, fue levantado de su cama a la una de la mañana y llevado a la cárcel como prisionero político...

Mis padres sembraban fresas y cebollas... cuando irrumpieron unos hombres en un vehículo destartado, vestidos de fatiga... andaban en busca de una estación transmisora ³⁷.

Como vemos en este testimonio, la persecución afectaba todo el orden familiar y es recordada como un hecho de ruptura por la niña.

Por otro lado, los comunistas continuaron perseguidos y censurados durante muchos años más; sin embargo, en los testimonios analizados no se encontró ninguna filiación contundente con esta tendencia ideológica.

4.3. Violencia estructural

Las condiciones económicas de muchas familias costarricenses en la época eran sumamente complicadas. Más allá del contexto internacional (Segunda Guerra Mundial y período inmediato de posguerra), sabemos que nuestro país ya mantenía un modelo económico y político agotado en la década de 1940, que la guerra se desarrolló apenas durante 44 días (12 de marzo-24 de abril) y aunque su causa inmediata fue la anulación del resultado electoral que había dado la victoria a Otilio Ulate Blanco, no era la primera vez en la historia que se desplazaba fuertemente al bando opositor en la arena política ³⁸; Costa Rica tenía una trayectoria de fraudes

³⁶ “Mi pueblo”, Testimonio de Carmen Esquivel Calvo “Elizabeth”, p. 526.

³⁷ María Candelaria.

³⁸ Uno de los argumentos de Fabrice Lehoucq es precisamente que ya Rafael Iglesias y Federico Tinoco lo habían hecho abiertamente. Ver: Lehoucq, 1998.

electorales ³⁹ y se vivía en un contexto internacional de populismo y ruptura de viejas oligarquías ⁴⁰, junto a un interés de fondo por dinamizar la economía nacional ⁴¹.

Así las cosas, la Guerra Civil de 1948 vino a reforzar las condiciones de violencia estructural. Entendamos ésta en el sentido que lo plantea Bourgois refiriéndose a Galtung: como una

...opresión político-económica crónica y desigualdad social enraizadas históricamente, que incluye desde acuerdos comerciales de explotación económica internacional, hasta condiciones de trabajo abusivas y altas tasas de mortalidad infantil ⁴².

En nuestro país a mediados del siglo XX existían desigualdades sociales y económicas, por más que el discurso oficial pretenda seguirnos inculcando la noción de una Costa Rica de iguales, con aquella apelación a la “democracia rural” y a considerarnos todos “labriegos sencillos” donde patronos y peones se veían como iguales, pero la realidad distaba mucho de esa construcción. Y esta idea que todavía se sigue reproduciendo y algunos (muchos) la creen, precisamente forma parte de esa violencia estructural, además de la violencia simbólica ⁴³ y la violencia sagrada del ser costarricense.

Los testimonios de las niñas lo reflejan y en la mayor parte de ellos hay una apelación a una Costa Rica donde “todos éramos iguales”, aunque asimismo se hace notar la pobreza de una familia, en la que ante la escasez y la negación de comida “fiada” en la pulpería, los niños comienzan a robarle a los vecinos que tenían cultivos. Veamos un poco del relato de “Elizabeth”:

...el señor de la pulpería ya no quería fiar nada y los pobres que comíamos de fiado nos quedamos a la misericordia de Dios... Mientras que nosotros buscábamos la merienda del día, nos averiguábamos de algún yucal o camotal y en las noches lo visitábamos para robarlo. Recuerdo de un papayal de un italiano: don Tomás, esposo de Amanda Muñoz, que un día nos dio la sorpresa de dispararnos con una escopeta, nosotros corrimos tanto que se nos salía el corazón... A mi madre siempre le decíamos que nos regalaban el presente y ella toda agradecida con Dios... ⁴⁴.

³⁹ Este aspecto queda establecido a lo largo del texto de Molina y Lehoucq, 1999.

⁴⁰ La tesis doctoral de David Díaz antes citada, apunta su discusión en ese sentido.

⁴¹ Es parte de lo que presenta Rodolfo Cerdas (1998) cuando se refiere a las demandas del sector intelectual costarricense.

⁴² Bourgois, 2005: 14.

⁴³ La violencia simbólica es definida por Bordieu (1997: 14) como las humillaciones y legitimaciones de desigualdad y jerarquía internalizadas, que incluyen desde el sexismo y el racismo hasta las expresiones íntimas de poder de clase.

⁴⁴ p. 526. En todo el testimonio de Elizabeth es recurrente esa noción de desigualdad y crítica también la promesas incumplidas para con los pobres, después de 1948.

Este testimonio en general revela muchas cosas que son solapadas cuando se habla de 1948 y los cambios que se dieron en la economía costarricense a partir de la década de 1950.

El fragmento en sí nos permite visualizar las disparidades que ya existían en el país, nos refleja la pobreza y el modo en que la guerra agudiza la condición precaria de algunas familias. No está de más mencionar que muchos que sí tenían como alimentarse, fueron víctimas de saqueos para supuestamente dar de comer a los miembros de las tropas. Pero este aspecto raya en otro tipo de violencia: la política.

4.4. Violencia política

Vamos a entender el concepto como lo define Bourgois:

Violencia política se refiere a la violencia física y terror con objetivos definidos, ya sean administrados por autoridades oficiales o por aquellos que se les oponen. Por ejemplo, la represión militar, la tortura oficial y la resistencia armada ⁴⁵.

En tal sentido, los testimonios de las niñas son ampliamente ilustrativos; en ellas encontramos apelaciones al terror y miedo sentido, manifestado en diversos aspectos: los saqueos que quiebran la seguridad de la casa, el miedo a la muerte de un familiar (masculino), el miedo a la muerte propia como resultado de las balaceras y el miedo ante la observación de ataques directos (violencia física).

En el caso de los saqueos, se transgrede el entorno básico de seguridad, que para estas niñas significa su casa. En medio de esa irrupción se altera el orden familiar y las niñas perciben y comparten el sentimiento de sus madres: el miedo, la angustia, el llanto.

Ruto, salga, queremos hablar con usted.

Ya lo habían visto. Papá salió a hablar con ellos y mamá se quedó conmigo en la cocina. De pronto, mamá cayó de rodillas, llorando calladito. Eran sollozos que estremecían todo su cuerpo. Yo la abracé y oí que rezaba... Usted no se puede oponer, Ruto. Nosotros somos la autoridad... Revolveron todo lo que les vino en gana... Con furia tiraban todo. Mi corazón se encogía de miedo. Los veía tan grandotes, inspiraban tanto pavor...

Mamá me cogió de la mano y me llevó a la pila a darme agua, pues yo sollozaba y temblaba como una hojita al viento ⁴⁶.

⁴⁵ Bourgois, 2005: 14.

⁴⁶ Tulita narra con detalle la irrupción de los oficiales en su casa buscando armas, un día que volvió para ver a su padre, porque él pasaba escondido y ella, sus hermanas y mamá se habían refugiado en la casa del abuelo.

En el caso del miedo que sienten por la partida de una figura masculina, padre o hermano mayor, se comprende en tanto apelamos a la sociedad costarricense de mediados de siglo pasado, con su orden patriarcal: el hombre mayor era no solamente figura de autoridad, sino protector del hogar, en unos casos el padre que da seguridad, en otros el hermano que incluso es compañero de juegos, de ahí que para ellas la partida (por huida, encarcelamiento o militancia activa) represente tanto temor y sea recordada con claridad.

El miedo que producen las “balaceras” en las niñas es representado en todos los testimonios, principalmente en las noches, cosa que les altera su ritmo de vida, sin tener noción clara del motivo de los disparos, únicamente se identifica como un peligro.

Cuando empezó el tiroteo y todos al suelo. Mi padre había preparado al fondo de la casa, un cuarto con colchones en el piso forrado con varias capas de lámina de zinc. Allí pasamos la noche oyendo tremenda balacera... Dormíamos en el suelo todos alrededor de mamá, llorando y temblando como pollitos ⁴⁷.

En los testimonios se evidencia la inocencia con la que inicialmente perciben las circunstancias. Al escuchar las balaceras es frecuente encontrar la comparación con un juego de pólvora. Para muchas ése era el único sonido comparable, que además era poco usual pues irrumpía en la cotidianidad en las ocasiones festivas, de manera que la resignificación de este sonido, del cual hay que escapar y protegerse, rompe con su vivencia infantil, altera su mundo conocido, como le sucede a “Eliero”:

No puedo dormir. Oigo muchos pasos por la acera... Mi hermano de cinco meses empieza a llorar —seguro de hambre— y como yo estoy a la par le metí rápido el dedo en la boca para engañarlo y se quedó callado... De pronto, empieza un ruido que parece juego de pólvora. Papá, muy asustado, dijo que nadie se moviera del colchón, mucho menos pararse ya que lo que se oía eran los disparos de soldados y era muy peligroso recibir un tiro perdido... en las noches siempre hay grandes balaceras... ⁴⁸.

Como hemos analizado, son muchas las maneras que existe, sin usar la violencia directa, para infundir el terror en la población. En este caso no solo observamos el comportamiento infantil, sino igualmente el miedo de los adultos, del padre; esa figura de entereza y protección también es vulnerable en medio de tal contexto.

Pero en último término veamos un caso de violencia política directa infringida al dueño del comisariato, conocido por la niña “Flor”:

⁴⁷ “Clama”.

⁴⁸ “Eliero”.

Amarraron a Tortas delante de la familia, en el portón rojo frente a la entrada del comisariato y cuando estaba bien jodido, que ni se podía mover, le prendieron fuego a lo poco que dejaron del negocio ⁴⁹.

El caso de “Tortas” es apenas uno de tantos atropellos a la integridad física y la propiedad de los costarricenses antes, durante y después de la Guerra Civil de 1948; es parte de una cara de la historia nacional que no ha sido muy difundida o al menos no recibido análisis exhaustivos.

En ese sentido se tejen este tipo de fenómenos violentos, que se van reproduciendo uno de la mano de otro. Las venganzas por problemas personales fueron el origen de muchas agresiones, que al estar en un momento de conflicto quedaron impunes y muchas veces vistas incluso con picardía o heroísmo, parte de una violencia sagrada que analizaremos brevemente en el siguiente apartado.

4.5. Violencia sagrada

La violencia sagrada, vale decir, aquello que nunca se critica o se comenta acerca de una institución porque es parte de su base estructural y simbólica ⁵⁰, se convierte en un elemento inhibitor de la reflexión sobre la forma en que son violentadas las comunidades y/o los sujetos. Los testigos de la guerra tienen dos rasgos dicotómicos para referirse a la violencia en sus relatos: puede ser una acción necesaria para alcanzar el objetivo (en este sentido son más comunes los testimonios de hombres) o un tema que marcó con dolor la vida y del cual no se puede volver a hablar, como sobresale en los testimonios de Tulita y María Candelaria: “la Guerra Civil es un tema tabú en mi familia”.

En uno de sus trabajos, Zúñiga expresa que la violencia sagrada podemos entenderla en tanto *ritual de orden* que nos hace considerar lo que vemos o lo que vivimos como “lo dado”, “lo que es” o “lo normal”⁵¹. En este sentido, la Guerra Civil se constituye así misma (en tanto *guerra*) a partir de acciones que violentan la integridad, la salud física y mental de las personas.

⁴⁹ “Flor”.

⁵⁰ Teniendo como base el texto de Hinkelammert y su debate con René Girard sobre el chivo expiatorio y la ritualización de asesinatos fundantes. Ver: Girard, 2005, y Hinkelammert, Franz. “La inversión de los derechos humanos en la historia del Occidente: la legitimación del poder por la construcción del asesinato fundante”, en: Hinkelammert, 2003.

⁵¹ Zúñiga, Mario. “Rituales del orden y la violencia sagrada. Miedo y desigualdad en Costa Rica contemporánea”. Ponencia disponible en la web:

http://www.iis.ucr.ac.cr/jornadas/ponencias/panel3_rituales.pdf (consulta:29.06.2011), pp. 3s.

Y en este caso, el Gobierno, dirigente del Estado, supuesto garante de la seguridad y estabilidad, se diluye en el conflicto actuando del mismo modo que el opositor; se convierte en una institución que participa activamente en la guerra (que luego es dirigido por los vencedores/opositores); se amalgama dentro de la violencia sagrada de la guerra y reproduce un discurso que legitima las acciones. Predomina el discurso que exalta todo lo que se logró a partir de la guerra; esto es, la guerra como un mal necesario para crecer: un sacrificio, un asesinato simbólico (el de muchas vidas y mentes) que se convierte en hecho fundante de la Costa Rica de la segunda mitad del siglo XX.

Las muertes físicas⁵², único aspecto que toman en cuenta para ilustrar “las pérdidas”, son una especie de cifra tabú, no se sabe exactamente si fueron 2000 o 4000 —nos dice Manuel Solís—, y esto se desconoce con exactitud porque los cuerpos muchas veces eran quemados, aunado a muertes de civiles que nada tenían que ver con la militancia directa en un frente, esas llamadas “muertes accidentales”.

¿Dónde quedaron las violaciones a las mujeres? La mujer como botín de guerra es un elemento que forma parte de esa violencia sagrada de la guerra, donde todo se vale y todo se calla. En Costa Rica éste es un tema que ni siquiera se menciona de manera abierta, vinculado a la deshonra que puede representar para una mujer de la época reconocer públicamente que fue violada; ese tipo de violencia no es cuestionada, por ser simplemente parte del conflicto y a su vez por ser una conducta que ha sido solapada como parte del orden social.

En los testimonios, solo uno lo menciona abiertamente; en otros se sugiere, pero no se dice. “A la señora la garnacharon... la habían violado los hombres de uniforme”⁵³.

En este país falta aún tela que cortar respecto a la Guerra Civil. Aunque fue muy corta, se la ha estudiado generalmente desde las mismas líneas, como dije en la introducción; al parecer, todavía pesa sobre nuestros hombros esa violencia sagrada que nos impide reflexionar los hechos y procesos históricos desde otras perspectivas.

⁵² Porque existen unas muertes psicosociales que no quieren tomarse en cuenta como consecuencia de la guerra: numerosas personas quedaron muy mal psicológicamente, alteradas y aisladas, con miedo de salir a la calle o que por su temor optaron por el simple hecho de alejarse de los procesos electorales durante el resto de su vida, miedo de ejercer su “derecho” al voto y a participar en un proceso electoral.

⁵³ Testimonio de Tulita, comentando lo que le había sucedido a una mujer de su comunidad, reconociendo que tiempo después supo que se referían a una violación.

El término “garnacha” se establece en el Diccionario de la Real Academia Española, como un localismo nicaragüense que se refiere al uso de la fuerza, a la violencia usada contra una persona. Ver: <http://buscon.rae.es/draeI/SrvltGUIBusUsual?LEMA=garnacha>

Conclusiones

En términos metodológicos constatamos que los testimonios de las niñas del 48' (también los de los niños) son una fuente valiosísima para historiadores, antropólogos sociales y cualquier otro investigador de la sociedad y las subjetividades que desee hilar más allá de lo que ya conocemos por fuentes oficiales. Mediante un tratamiento cualitativo, nos permiten interpretar fenómenos históricos en su dimensión local y personal-comunitaria, que enriquecen el conocimiento de los mismos procesos, hilando en una interacción micro-macro.

Aquí logramos ver cómo se materializaron actos políticos en acontecimientos violentos que desencadenaron reacciones traumáticas desde el punto de vista infantil. Si bien algunos autores que hemos citado hicieron uso de esta fuente (niños como categoría etaria), nuestra especificidad radicó en la categoría de género. Las *niñas*, en sus testimonios, evidenciaron la lógica patriarcal al dar a conocer la dependencia infantil-femenina de la figura paterna como eje articulador de autoridad-seguridad y estabilidad doméstica.

Al analizar testimonio de *niñas*, se nos abrió además una ventana al comportamiento de la mujer adulta-costarricense de mediados de siglo, principalmente por el lazo y la identificación de las menores con su propio género. A pesar de que la ausencia paterna funge como un acontecimiento-ruptura, éste dio paso a una re-adopción de roles familiares. En varios hogares, la mujer-madre pasó de un segundo plano pasivo, a ser protagonista activa en la confrontación con *el otro* (el que violentaba la tranquilidad del hogar y la comunidad); algunos testimonios revelan una mujer que habla, responde y no demuestra miedo ni resignación.

Existe por tanto una dualidad de la figura femenina en los relatos: la mujer víctima, violentada de diferentes formas, detenida sin razón, acosada en su vivienda y violada sexualmente, por un lado. Por otro, la mujer confrontativa que protege su interés familiar, comunitario y en ocasiones político.

Para las niñas del 48' en el occidente del Valle Central, el conflicto se conoció por rumores en algunos casos; en otros, ya inmersos en la guerra, fue la radio la que les dio cierta idea de lo que estaba sucediendo, pero en su mayoría las niñas conocieron la situación precisamente por los hechos de violencia de los que fueron testigos y protagonistas. No obstante ser testimonios de menores, es notoria la falta de medios informativos; en algunos hogares ni siquiera existía un radio o el acceso a medios de prensa escrita, sin embargo vivieron la violencia de manera directa, en la mayoría de ocasiones sin mantener una clara postura ideológica.

Los relatos se estructuran en dos momentos clave: una infancia idílica de tranquilidad, juego, unión familiar, y una ruptura que las hace conocer los temores de la guerra, con lo que sienten una pérdida de su inocencia. De modo que la guerra como parte de toda su vida es un fenómeno de

ruptura, es para ellas la entrada en el “mundo” adulto, con sus angustias, temores y por supuesto sus disputas por el poder.

Mediante los testimonios de las niñas del 48’ de la provincia de Alajuela, se reconoce la manifestación de varios tipos de violencia, agrupados todos bajo un velo de violencia sagrada. Es así que existe: violencia estructural, violencia simbólica, chivos expiatorios y violencia política, tanto a través de la intimidación con saqueos, encarcelamientos y balaceras, como asimismo al usar la violencia física infringida a miembros conocidos de la comunidad.

Este trabajo es solo una modesta aproximación a todo lo que puede ser analizado con respecto al tema de la violencia en nuestro país. Más allá de la Guerra Civil de 1948, si procuramos mirar con otros lentes nuestra propia vivencia, hallaremos manifestaciones de violencia que nosotros mismos incorporamos a nuestra institucionalidad y se han convertido en la violencia sagrada de nuestras vidas, de nuestra sociedad. Uno de los principales alcances de este artículo lo constituye el evidenciar la violencia sagrada de la Guerra Civil de 1948, la violencia sagrada de la historia costarricense, esos temas de los que se habla poco o no se habla, que muchas veces ni siquiera se cuestionan porque se les considera parte consustancial del proceso, de ese camino para “construir bienestar”. Pues bien, ese proceso también destruyó: estructuras comunales, familiares, jinfancias!

Bibliografía

Fuentes primarias:

- Testimonios de mujeres del occidente del Valle Central, en: Muñoz, Mercedes. *Niñas y niños del 48’ escriben*. San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001, tomo II, pp. 225-616.
- Esquivel Calvo, Carmen (Elizabeth). “Mi pueblo”.
- Lizano Porras, Ana Rosa (María Candelaria). “Remembranzas”.
- Hidalgo Ugalde, Luz Ethilma (Tulita). “Añoranza”.
- Molinari Ávila, Heidi (Abiec). “De susto en susto”.
- Castro Villegas, Claudia María (Clama). “Los hechos del 48 vividos por una niña de siete años”.
- Quesada Rodríguez, Elieth (Eliero). “Mi vivencia del 48”.
- Rojas Araya, Amparo E. (Flor). “La revolución en Cataluña de Tacares de Grecia”.

Fuentes secundarias:

- Acuña, Víctor H. (1992). *Conflicto y reforma en Costa Rica: 1940-1949*. San José, Universidad Estatal a Distancia.
- Aguilar Bulgarelli, Óscar (1978). *Costa Rica y sus hechos políticos de 1948. Problemática de una década*. San José, Editorial Costa Rica.
- Bourgois, Phillip (2005). “Más allá de la pornografía de la violencia. Lecciones desde El Salvador”, en: F. Ferrándiz y C. Feixa (eds.). *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*. Barcelona, Anthropos, pp. 11-34.

- Cerdas Cruz, Rodolfo (1998). *La otra cara del 48: guerra fría y movimiento obrero en Costa Rica 1945-1952*. San José, Editorial Universidad Estatal a Distancia.
- Contreras, G. y Cerdas, J. M. (1988). *Los años 40. Historia de una política de alianzas*. San José, Editorial Porvenir.
- Díaz Arias, David (2009). *Social crises and struggling memories: Populism, popular mobilization, violence, and memories of civil war in Costa Rica, 1940-1948*. Tesis doctoral. Indiana University, Estados Unidos.
- Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* (versión en línea): <http://www.rae.es/rae.html>
- Girard, René (2005). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama.
- González Calleja (2000). "Reflexiones sobre el concepto de Guerra Civil", en: *Gladius* No. 20.
- Hinkelammert, Franz (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José, DEI.
- Lehoucq, F. (1998). *Instituciones democráticas y conflictos políticos en Costa Rica*. Heredia (Costa Rica), Editorial de la Universidad Nacional.
- Molina Jiménez, Iván (2002). "El resultado de las elecciones de 1948 en Costa Rica. Una revisión a la luz de nuevos datos", en: *Democracia y elecciones en Costa Rica. Dos contribuciones polémicas*, Cuaderno de Ciencias Sociales, No. 120. San José, FLACSO, pp. 33-70.
- Molina Jiménez, Iván (2007). *Anticomunismo reformista. Competencia electoral y cuestión social en Costa Rica (1931-1948)*. San José, Editorial Costa Rica.
- Molina Jiménez, Iván y Fabrice Lehoucq (1999). *Urnas de lo inesperado. Fraude electoral y lucha política en Costa Rica (1901-1948)*. San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Muñoz, Mercedes y Ana María Botey (2002). "El 48 interpretado por la niñez de la época", en: *Ciencias Sociales* (Costa Rica), Vol. II, No. 96 (Junio), pp. 113-134.
- Rodríguez Vega, Eugenio (1980). *De Calderón a Figueres*. San José, Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.
- Rojas Bolaños, Manuel (1989). *Lucha social y guerra civil 1940-1948*. San José, Editorial Porvenir.
- Solís Avendaño, Manuel (1992). *Costa Rica: ¿reformismo socialdemócrata o liberal?* San José, FLACSO.
- Solís Avendaño, Manuel (2007-2008). "El 48' como desborde trágico", en: *Anuario de Estudios Centroamericanos* (Costa Rica), Nos. 33-34, pp. 261-295.
- Zúñiga, Mario (2010a). *Pensar a las personas jóvenes: más allá de modelos o monstruos*. San José, DEI.
- Zúñiga, Mario (2010b). "Heridas en la memoria: La guerra civil salvadoreña en el recuerdo de la niñez de un pandillero", en: *Revista Historia Crítica* No. 40 (enero-abril), pp. 60-83.
- Zúñiga, Mario. "Rituales del orden y la violencia sagrada. Miedo y desigualdad en Costa Rica contemporánea". Ponencia disponible en la web: http://www.iis.ucr.ac.cr/jornadas/ponencias/panel3_rituales.pdf (consulta: 29.06.2011).

Las maras e institucionalidad posterior a la guerra salvadoreña

*Ricardo Salas*¹

El propósito de las siguientes páginas es explorar la hipótesis de que las causas que llevaron a la guerra civil salvadoreña, persistieron después de la misma, agravándose con la pérdida de un horizonte político de posible mejora y la implementación de políticas económicas que desestructuraron muchas actividades laborales y relaciones familiares, las cuales ya de por sí habían sido seriamente dañadas durante el conflicto armado. En ese contexto, el fenómeno de las pandillas juveniles o *maras* no son ajenas a ese devenir ni son un fenómeno meramente policial, como se insiste en presentarlas, sino una continuación de la misma violencia de fondo, agravada por los factores ya mencionados.

Para empezar, es menester hacer una precisión conceptual. Las pandillas juveniles no son un fenómeno uniforme en Centroamérica, sino heterogéneo y cambiante, por lo que hablar de ellas sin establecer diferencia alguna, resulta simplista y riesgoso. Es preferible realizar una categorización de las mismas y referirse a un espacio sociocultural determinado. A esos efectos, es preciso distinguir las pandillas “episódicas” (creadas para pasar el tiempo y solo ocasionalmente delictivas) de las “celulares” (de pocos miembros o para cometer un acto criminal específico) y de las “corporativas” (constantes, estructuradas, con fines de

¹ Abogado y politólogo, trabaja en el Poder Judicial y ejerce la docencia en la Universidad de Costa Rica. Interesado en la temática de las dinámicas sociales en Centroamérica desde el punto de vista de la criminología.

lucro e integradas por adultos jóvenes con historial delictivo y cuyas actividades rebasan un espacio físico restringido)². Es en esta categoría donde encontramos “la mara”³. Luego, el espacio sociocultural es el de El Salvador posterior a la guerra civil, con un ámbito cronológico que va del inicio de las negociaciones de paz (1990) al ascenso de un gobierno del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (2009-2010).

En el caso específico que nos ocupa, es indispensable tener en cuenta que los procesos de enfrentamiento armado y la represión desarrollados antes de entablar las negociaciones de paz del año 1990, respondieron a causas sociales de diversa índole, entre las que se destacan la exclusión de un reparto mínimo de bienes (culturales y materiales) para una gruesa parte de la población, denominada “violencia estructural”⁴, así como una institucionalidad débil (ejército, Iglesia, sistema educativo), claramente identificada con los intereses de los grupos dominantes, la cual una vez manifestado el conflicto, se mostró incapaz de dar protección a los más vulnerables o bien actuó de manera abierta contra ellos⁵.

En el contexto de las negociaciones de paz, las partes contendientes, esto es los grupos aglutinados respectivamente alrededor del Gobierno y del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN), fueron representados por sendas dirigencias, las cuales se otorgaron mutuo reconocimiento o legitimidad acordando un cese de hostilidades y un reordenamiento institucional. Éste, a pesar de recaer en aspectos primordiales de la vida de aquellos grupos, no tocó sin embargo los factores medulares que habían llevado a los sectores desaventajados a su enfrentamiento al orden vigente. En otras palabras, no resolvió la exclusión social o violencia estructural, ni procuró generar una institucionalidad que para ser merecedora de credibilidad, contribuyera a resolver aquellos problemas o lograra la articulación política de quienes los sufrían. En vez de ello, se pasó a la creación de un discurso fundacionista que invisibilizaba aquellas causas de malestar y hablaba de una unidad nacional forjada por esos actores de la negociación⁶.

En consecuencia, la visión del nuevo país que se imponía y trataba de conseguir la adhesión o el consentimiento de la población, que permitiera superar el recurso a la fuerza o el dominio físico, pasaba por una triple

² En cuanto al tema, se puede ahondar en PNUD, 2010: 107.

³ Vale subrayar que esa clasificación de los grupos o pandillas juveniles delictivas, no es única ni pretende serlo. Así, por ejemplo, para el caso de Guatemala, se ha hecho la distinción entre “pandillas juveniles”, “proto-maras”, “maras”, “maras-clones” y “maras colegiales”. Al respecto, ver Merino, Juan. “Las maras en Guatemala”, en Cruz, 2006: 171-178.

⁴ A efectos de las páginas sucesivas, se aprovecha la categoría de “violencia estructural” retomada por Philippe Bourgois a partir de Galtung. En ese sentido, ha de entenderse como tal la “opresión político-económica crónica y desigualdad social enraizadas históricamente, que incluye desde acuerdos comerciales de explotación económica internacional, hasta condiciones de trabajo abusivas y altas tasas de mortalidad infantil”. Bourgois, 2005: 14.

⁵ Figueroa, 1993: 5.

⁶ Salazar, 2011: 5.

supresión/creación. Primeramente, dejando de lado las causas sociales motrices del conflicto y declarando un nuevo escenario en el que las limitadas nuevas instituciones podían dar respuesta a los reclamos de toda la población, en especial de los sectores rurales más vulnerables ⁷. En segundo lugar, estableciendo que, al ser así, las vías institucionales eran las únicas válidas para canalizar dichos reclamos. Finalmente, que cualquier reclamo no canalizable por esas vías de institucionalidad, estaba fuera del orden de discusión y atentaba contra la paz y unidad alcanzadas ⁸.

En los años posteriores, como lo han constatado numerosos estudios, la vivencia política en El Salvador no se ve fundamentalmente modificada. Fuera que el FMLN se convirtiera en la principal fuerza de oposición a nivel nacional, o que conquistara cuotas dominantes en una serie de municipios, lo que resalta es que, ni en las negociaciones de paz, ni en el desempeño posterior de ese partido en los espacios institucionales creados a partir de aquéllas, hubo un cambio esencial de las condiciones sociales que empujaron a la guerra.

Ese accionar, si bien le ha garantizado un capital electoral numérico constante y que ronda el 30% de los votantes, explica que sus seguidores y simpatizantes se hayan modificado en su calidad, pues han tendido progresivamente a concentrarse en el medio urbano con un porcentaje dominante de obreros y clase media baja como simpatizantes. Es decir, tomando distancia de la población rural, que había sido su ámbito original, y que fueron los sectores más afectados tanto por la guerra como por las medidas económicas ejecutadas con posterioridad a los acuerdos de paz ⁹.

A lo anterior se suma, para mayor desazón de aquellos sectores, las frecuentes divisiones internas y prácticas clientelares en el FMLN, que angostaron aún más las perspectivas de que esa formación fuera un vehículo efectivo de cambio ¹⁰. Antes bien, se convirtió en garante del “nuevo orden”, capitalizando para sí las reivindicaciones sociales validables y dejando fuera de cuestión las demás, entre las cuales obviamente se encontraban las coordenadas del reparto de la riqueza nacional.

El problema, como se ve, es que la nueva institucionalidad estaba ya de por sí limitada a resolver los problemas no estructurales, pues éstos, al haber sido suprimidos como causa del conflicto, quedaban fuera del ámbito de competencia o debate público. Antes bien, en la década de los noventa se presenció la liquidación del modelo agroexportador y la progresiva transnacionalización de la economía, con el desplazamiento consecuente de los sectores más débiles, muchos de los cuales debieron

⁷ Sáenz, 2007: 152.

⁸ Para Sáenz (2007: 198), esas limitaciones han cedido lentamente, gracias a los sistemas democráticos de gobierno.

⁹ Al respecto, ver Artiga-González, 2006: 62.75.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 78.80.

abandonar sus ocupaciones y zonas tradicionales, al punto de hablarse de una fragmentación social, tendencia a la individualización y de exportación de gentes ¹¹.

De manera que el cuadro que surge de esa combinación de factores es el de que no sólo no se han resuelto las causas de insatisfacción de esas poblaciones marginadas (numéricamente considerables), sino que lo que se dijo ser una nueva institucionalidad, nació minusválida para dar respuesta a aquéllas ¹². Esto resultó ser especialmente sensible tratándose de grupos que habían sido victimizados por la institucionalidad anterior (que se pretendía superar) y a los cuales la nueva no daba respuestas. De ahí que la adhesión o credibilidad en lo fundamental quedara reservada para aquellos mecanismos institucionales que evitan la violencia política, mas no la de otros tipos. Aunque la violencia dejó de ser un elemento central en la práctica política, “la matriz social de la violencia sigue estando presente” ¹³.

Eso precisamente explica la migración de la violencia del plano político al cotidiano. O sea, la violencia estructural y la escasa legitimidad de las nuevas instituciones que ayuden a reducirla, se tradujo en una violencia mayor a nivel de los habitantes y su mundo vital primario o “violencia cotidiana” ¹⁴. La violencia estructural que no es políticamente conducida, se vierte contra las personas en tanto individuos. En tales circunstancias, lo que no alcanza dimensión política revierte hacia las personas o colectivos limitados, en tanto individuos aislados, vale decir extraídos de un entramado de relaciones de poder de amplio espectro ¹⁵.

Es en ese contexto que se inscribe el surgimiento de las pandillas denominadas “maras”, las que vienen a constituir un modo de vida alternativo para una serie de individuos que no encuentran espacio de desenvolvimiento o perspectivas de mejorar su situación personal, la cual se privilegia sobre el bienestar general ¹⁶ en vista del decaimiento de la opción política de cambio.

Según la literatura calificada, ese tipo de agrupaciones organizadas otorgan a esos sujetos los incentivos y las seguridades que las instituciones ya no les proporcionan (si es que alguna vez lo hicieron). De modo que en ellas se halla la protección que los cuerpos de seguridad o los tribunales inveteradamente no proporcionaron; el afecto y la solidaridad que los

¹¹ Sáenz, 2007: 163s.169

¹² Ver al respecto, Cruz, José Miguel. “Las maras en El Salvador”, en: Cruz, 2006: 24s.

¹³ Sáenz, 2007: 124.

¹⁴ Nuevamente es preciso remitirse al trabajo de Bourgois, quien a partir de la formulación de Schepher-Hughes establece que la “violencia cotidiana” consiste en las “prácticas y expresiones diarias de violencia a nivel micro-interaccional: ya sea interpersonal, doméstica o delincuencial”, o sea centrada en la experiencia individual que normaliza las “pequeñas brutalidades”, el terror en la comunidad que aquellas generan, y el sentido común o *ethos* de la violencia nacidos desde los mismos. Bourgois, 2005: 14.

¹⁵ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶ Cruz, 2006: 44.

núcleos familiares descompuestos por el desplazamiento de la guerra o por las medidas con alto impacto en la estructura socio-productiva no brindan; al igual que un mínimo de bienestar material que el mercado legal y el mundo laboral no les ofrece. Ésas son las razones así llamadas “de seguridad”, “afectivas” y “utilitarias”, que no se excluyen entre sí y con frecuencia concurren, con el predominio de unas u otras dependiendo de la situación ¹⁷.

De ahí que más que una forma “de pasar el tiempo o de defender el barrio” ¹⁸, la pandilla se convierte en una forma de vida, absorbente y hasta con su propia infraestructura física.

Lo anterior explica que los factores de riesgo identificados por los criminólogos como susceptibles de llevar a alguien a integrarse a una pandilla, sean los que recogen aquellas tres carencias institucionales y ofrecen la “hospitalidad” de una organización de acogida. A saber, ser varón (aunque también hay mujeres en las pandillas), haber huido del hogar, haber abandonado la escuela y vivir en una zona donde operan esos grupos ¹⁹.

La situación se torna aún más grave a partir de las políticas de deportación de los Estados Unidos (EE. UU.), la que se incrementa de manera sustancial en el 2002 y tiene por población a quienes se hallen ilícitamente en aquel país y hayan sido detectados por los cuerpos de seguridad. De hecho, se estima que una cuarta parte de los deportados poseen antecedentes penales ²⁰. El número de esos inmigrantes hacia los EE. UU. es de variable estimación, en virtud de su carácter clandestino, pero ya para la década de 1990 se estimaba que iba de medio a un millón de salvadoreños ²¹, mientras para el año 2000 la Oficina del Censo de los EE. UU. estimaba que el diez por ciento de los salvadoreños vivían en ese país ²², suma que algunas contabilidades elevan a diecinueve por ciento. Sea como sea, pues es obvio que se trata de una cifra harto difícil de aproximar, como ya muchos estudiosos lo han destacado, se trata de una expulsión masiva de salvadoreños hacia aquel país del norte ²³. En síntesis, personas en conflicto con el sistema penal y que justamente habían salido de su país en búsqueda de un futuro, pero que regresan al mismo con las cosas en estado semejante y una situación personal peor, la del fracaso, el estigma, el enfrentamiento con la ley y saberse con todavía menos opciones que antes.

Si bien es posible que la “transnacionalización” de esas organizaciones se haya exagerado por cuestiones retóricas, es incuestionable que se trata

¹⁷ PNUD, 2010: 107.

¹⁸ En ese sentido, ver Cruz, 2006: 38.

¹⁹ PNUD, 2010: 108.

²⁰ *Ibid.*, p. 109.

²¹ Figueroa, 1993: 33.

²² Schnell, 2005: 37. Debo agradecer a Mario Zúñiga los datos provistos respecto a este tópico.

²³ Ver, Zúñiga, 2010: 104.

de grupos que mantienen vínculos que superan las fronteras, lo cual habla de una situación social “que sigue a las personas”, como son sus condiciones.

Con mayor número de incidentes y víctimas (incluso mortales) que durante el enfrentamiento armado ²⁴, veinte años después del inicio de las negociaciones de paz hoy se hace tangible que la frustración ante un sistema que no ofrece alternativas de progreso, lleva a la disolución de sus reglas (anomia); fomenta el uso de formas alternativas de procurarse un reconocimiento y un bienestar; y, como adición natural, facilita el surgimiento de grupos que amparen las dos situaciones anteriores y, al mismo tiempo, inspiren un sentimiento de mutua comprensión y tutela entre sus integrantes.

No obstante, el problema fundamental que surge con este nuevo tipo de interdicción o recusación del sistema que se estima como “recién creado” a partir de las negociaciones de paz, es que revela los cimientos sociales inestables del mismo, evidenciando como falaz la presunción de que la nueva etapa era diferente a la anterior, sin sus carencias y con medios políticos idóneos para prevenir la repetición de los problemas que la caracterizaron. En otras palabras, la existencia de pandillas o grupos criminógenos revela como una mera operación ideológica por parte de los actores principales de la negociación las tres supresiones/creaciones antes dichas. Esto, amén de poner en cuestión la legitimidad de dichos actores en la magnitud que ellos se autoconfieren, muestra que las contradicciones sociales que llevaron a la guerra civil no se han resuelto ni mucho menos, que la institucionalidad sigue siendo excluyente y, rompiendo la ilusión colectiva, que la unidad y concordia tan publicitadas como características de la nueva etapa no son tales, sino que el espacio social sigue preñado de tensiones y contrastes a todo nivel ²⁵.

La reacción ante esos cuestionamientos del “nosotros”, no podría ser otra que la descalificación de los disidentes o elementos “patológicos” del nuevo orden los cuales, amén de ser excluidos como componentes del nuevo conjunto y desechados en sus motivos de malestar con el “espacio social aceptable”, son considerados enemigos de la unidad y la patria (ahora compartida) ²⁶. De modo que la estrategia de respuesta es la que cabe contra los entes patógenos: combatirlos, sin reparar en su génesis, porque cualquiera que ésta sea, es ajena al nuevo cuerpo social.

Obviamente, tal estrategia facilita fortalecer la hegemonía ideológica para los grupos dominantes. Para empezar, exonera al “nuevo” orden social (ya se vio que el “anterior” fue exculpado mediante una actitud de olvido) del fenómeno de las pandillas. En segundo término, reúne adhesión alrededor de esos sectores dominantes y sus políticas, poniendo

²⁴ Bourgois, 2005: 24.

²⁵ Ver, Salazar, 2011: 19.

²⁶ Ver, *Ibid.*, p. 12.

énfasis en el tópicos de la delincuencia pandillera y apartándolo de los otros aspectos socialmente deficitarios del nuevo orden. Por último, posibilita la adopción de sistemas de control y represión más estrictos, con los que, de no sentirse amenazada, la población quizá no convendría.

Empero, esa postura política y las medidas represivas de “mano dura” y “súper mano dura” adoptadas, tuvieron por efecto no deseado que los grupos se volvieran más clandestinos, violentos y solidarios entre sí, lo que fortaleció su internacionalización. Además, empujó a que se tomara contacto y entendimiento con otros grupos del crimen organizado (como podría ser el tráfico de drogas, armas o personas), gestando entrecruzamientos que a la postre devienen en redes delictivas más amplias, virulentas y sofisticadas²⁷. Es más, como ya se ha destacado, la carcelización, lejos de reducir la exposición de esos sujetos a los factores de riesgo, ha servido para estrechar los contactos y vínculos entre los distintos grupos pandilleros, o entre éstos y otras manifestaciones del crimen organizado²⁸.

En tanto es así, esos grupos se vuelven cada día más organizados, al punto de crear toda una red que ya no solo abarca a otros pandilleros, sino a personas cercanas a ellos, como son sus familiares o comunidades, que por temor, afecto, protección o solidaridad, forman entramados de apoyo incluso logístico para los primeros, pero particularmente de comprenderlos (tal vez sin expresarlo en esos términos y con una buena cuota de ambivalencia) como los contestatarios a un orden de cosas que persiste en negar un mínimo vital digno a los sectores sociales de los que provienen.

Señalar esas vicisitudes no es ninguna novedad, pues son conocidas. Pero allí es donde reside el éxito de su manejo ideológico, en que pese a ser visibles, hay que actuar como si no lo fueran, como si sus falsas premisas y erróneas conjeturas fueran ciertas, porque el precio de proceder en disonancia con ellas, se teme que pueda ser peor.

En fin, más allá del dolor y la animosidad que pueda originar cualquier delictividad violenta, incluso organizada, el problema particular que colocan las pandillas en El Salvador (y se podría agregar en Guatemala), es que rompen una ilusión colectivizada en un futuro mejor, la cual se asienta sobre una base esencialmente voluntarista. Al igual que en el cuento medieval, cometen el pecado imperdonable de evidenciar que el rey está desnudo, que las cosas no han cambiado de forma sustancial, por mucho que se insista en que sí y se persista en negar lo que está a ojos vista.

²⁷ Cruz, 2006: 19.

²⁸ PNUD, 2010: 112.

Bibliografía

- Artiga-González, Álvaro (2006). "El FMLN entre la oposición y el gobierno tras doce años de elecciones", en: *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales* (San José, FLACSO) Vol. III, No. 2.
- Bourgois, Philippe (2005). "Más allá de una pornografía de la violencia. Lecciones desde El Salvador", en: Feixa (ed.). *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*. Barcelona, Anthropos.
- Cruz, José Miguel (ed.) (2006). *Maras y pandillas en Centroamérica*. San Salvador, UCA Editores.
- Figueroa, Carlos (1993). "Centroamérica: entre la crisis y la esperanza (1978-1990)", en: Torres, Edelberto (ed.). *Historia general de Centroamérica*, Vol. 6. San José, FLACSO.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2010). *Informe sobre el Desarrollo Humano para América Central 2009-2010*. San José, PNUD.
- Sáenz, Ricardo (2007). *Revolucionarios en tiempos de paz: rompimiento y recomposición de las izquierdas de Guatemala y El Salvador*. Guatemala, FLACSO.
- Salazar, Sergio (2011). "Unidad y consenso nacional como políticas de la memoria: la unción del concubinato entre el Estado de Derecho y el Estado de Sitio en El Salvador". Artículo inédito incluido en la antología del curso *Violencia e Institución en Centroamérica*, de la Maestría en Antropología de la Universidad de Costa Rica.
- Schnell, Charles (2005). "Dinámica de las migraciones internacionales salvadoreñas", en: PNUD. *Una mirada al nuevo nosotros. El impacto de las migraciones*. Informe de Desarrollo Humano. San Salvador, PNUD.
- Zúñiga, Mario (2010). *Pensar a las personas jóvenes: más allá de modelos o monstruos*. San José, DEI.

Jóvenes violentos, comunidades violentas: una mirada sobre la desmitificación de la violencia en la juventud

*Marco González Víquez*¹

Es curioso, porque todo el mundo aquí en los Sitios le tiene miedo a Esteban, pero cuando nosotras vamos caminando por la calle y lo topamos, él aún nos dice: “Adiós niña Martha, ¿cómo le va?”

Directora escuela de los Sitios,
fragmento de entrevista en relación a la descripción de uno de los jóvenes violentos de la comunidad

Introducción

Así como en la historias de héroes que narran a los niños, los villanos y malos surgen mágicamente de la nada y no quieren otra cosa que la

¹Licenciado en Ingeniería Industrial de la Universidad de Costa Rica y candidato a la maestría académica en Antropología Social de la misma universidad. En la actualidad trabaja como profesor interino de la Escuela de Ingeniería Industrial; coordinador de proyectos de Trabajo Comunal Universitario; consultor independiente en temas de planificación estratégica, desarrollo organizacional y diseño de procesos; y en proyectos de apoyo a comunidades en condiciones de pobreza, exclusión, vulnerabilidad y riesgo social.

destrucción de un mundo hermoso que trata de defender el héroe, de igual modo se percibe a veces la imagen que se hace de las comunidades que sufren el fenómeno de la pobreza y usualmente además la violencia. En estas comunidades se suele atribuir la violencia a grupos descritos de forma mítica como “malvados” y definidos así por los medios de comunicación, los informes policíacos y en general por ese “lo que se oye decir”. Estos grupos míticamente malos por lo general son jóvenes; ésa es la característica más visible de ellos, su juventud. Es común, entonces, encontrar razones que explican su comportamiento violento: como una característica inherente al lugar donde habitan, a la música que escuchan, a la droga que consumen, a la falta de educación, al fracaso de la familia, a la inmadurez...; es decir, cualquiera podría dar una explicación y miles de causas para estos jóvenes violentos, no obstante, rara vez la explicación de esta violencia se mira en términos de otras “violencias que la generan como respuesta”.

Comunidades como los Sitios de Moravia² se acostumbra describirlas en los medios de comunicación, y en general en la percepción de la gente, como comunidades peligrosas con gente enredada en drogas, armas y asaltos en la capital, San José. Es curioso cómo siempre que atrapan a un asaltante o sucede un asalto, no se pierde oportunidad de recordarle a la gente: “el sospechoso es de la zona de los Sitios, de la Carpio o de la León”. Parece que la violencia nace ahí y es ahí mismo donde crece y se reproduce para desgracia de los demás vecindarios que no tienen ese problema. No se visualiza por tanto a la violencia de los jóvenes en los Sitios de Moravia como producto de otras violencias, menos señaladas pero igualmente presentes, no solo en la comunidad específica, sino en general en la sociedad costarricense.

El tema del presente ensayo trata entonces de un análisis de caso en el cual se interpreta cómo la violencia de un grupo de jóvenes en una comunidad es también el resultado de violencias de carácter político, simbólico y estructural que se muestran a través de la cotidianidad de grupos como estos jóvenes. Además, se incorpora un enfoque de interpretación del fenómeno de la violencia desde una perspectiva de los relacionamientos sociales intergeneracionales y las instituciones implicadas en este proceso de socialización de los sujetos. El análisis se basa en la descripción y estudio de un caso particular, nacido de los apuntes de campo hechos por el autor en el marco del Trabajo Comunal Universitario de la Universidad de Costa Rica (UCR), específicamente en la experiencia del proyecto Producción Social del Hábitat en los Sitios de Moravia, durante los meses de diciembre del 2010 a junio del 2011.

Desde la Antropología, los datos etnográficos constituyen la materia prima para someter a prueba cualquier marco teórico sobre la cultura o aspectos particulares de la misma, e incluso generar miradas alternativas

² Moravia es el cantón número 14 de la provincia de San José, Costa Rica.

a lo escrito hasta el momento. El ensayo busca pues, poner en discusión cómo a través de estos “jóvenes violentos” se puede mirar la violencia sistemática y estructural de una sociedad como la costarricense a partir de una experiencia práctica.

La estructura del ensayo consiste en cuatro secciones. Primero se brinda una descripción del relato que da origen al caso de estudio, seguido se muestra un marco teórico básico desde el cual se presenta el análisis e interpretación del caso, y por último se exponen las principales conclusiones obtenidas.

1. Relato de la experiencia: jóvenes, pandillas y violencia en los Sitios de Moravia

1.1. Contexto de la comunidad

En la Escuela de Ingeniería Industrial de la UCR, un grupo compuesto por dos antropólogos y un ingeniero industrial se propuso trabajar el tema de la Producción Social del Hábitat dentro de un proyecto del Trabajo Comunal Universitario (TC-487) y en alianza con la Fundación Costa Rica-Canadá.

El proyecto consiste en desarrollar un proceso participativo con la comunidad de los Sitios de Moravia para identificar las principales necesidades de infraestructura pública y colaborar en el diseño de una obra para satisfacer algún grupo de estas necesidades. El proyecto busca además fortalecer a los grupos organizados, formales e informales, como mecanismo para el empoderamiento y la sostenibilidad de las obras a construir. El equipo de trabajo del proyecto está compuesto por alrededor de veinte estudiantes de diversas carreras, coordinados por los dos antropólogos de la Fundación Costa Rica-Canadá y el ingeniero industrial de la UCR.

A inicios del 2011 el proyecto inició su trabajo en los Sitios, una comunidad del cantón de Moravia en la provincia de San José. Los Sitios, originalmente un pequeño pueblo rural en los años sesenta, se transforma en una comunidad más grande a partir de un proyecto de vivienda realizado por el Estado y el Instituto Nacional de Vivienda y Urbanismo (INVU) en 1986. Este proyecto brindó terrenos y viviendas a familias provenientes de Hatillo, a pesar de la fuerte resistencia de los vecinos locales³. Estos terrenos carecían por completo de infraestructura pública en el momento de realizar los traslados de las familias, por lo que la comunidad ha expe-

³Fuente: www.cne.go.cr/CEDO-CRID/CEDO-CRID%20V4/pdf/.../doc1773-b.pdf, consultada el 18.06.2011 a las 16 horas.

rimentado desde entonces problemáticas relacionadas con la carencia frecuente de servicios básicos como agua potable, electricidad, vías de acceso, zonas de recreación, entre otros.

Actualmente, los Sitios es una comunidad dividida en cuatro partes principales: los Sitios “viejo”, que constituye la calle que consiste en lo que era la comunidad original antes del proyecto urbanístico. Luego, dicho proyecto se divide en tres urbanizaciones: André Chalé I, II y III, en honor al nombre de la persona que donó los terrenos al INVU.

Como se mencionó, la comunidad experimenta serias carencias de infraestructura y servicios públicos. Por otro lado, la percepción tanto de habitantes locales como externos (en parte influenciada por los medios de comunicación y el Estado mismo) muestra como principal problema los actos de delincuencia realizados por jóvenes de la comunidad y el consumo y tráfico de drogas, lo cual se traduce en un sentimiento constante de inseguridad.

1.2. La experiencia vivida

A continuación se describe el relato de la experiencia personal del autor en los Sitios de Moravia.

Al empezar el trabajo, sabíamos que teníamos que incorporar acciones para procurar la seguridad tanto de los estudiantes como de las personas participantes de la comunidad. Esto a pesar de que, desde nuestro punto de vista, los Sitios no es una comunidad con fenómenos de violencia más fuertes que los de otros lugares más complejos, como la Carpio o la León XIII por ejemplo. En realidad, lo que enfrentábamos era una mitificación de la violencia atribuida a un grupo específico de jóvenes.

Si bien ya se había trabajado un par de años en el Trabajo Comunal Universitario en Moravia, no fue sino hasta con el Proyecto de Producción Social del Hábitat en los Sitios que en verdad sentimos que se estaba trabajando “en una comunidad y no a una comunidad”. Los proyectos anteriores se habían caracterizado por relacionarse principalmente con grupos políticos organizados y dentro de una marcada institucionalidad (instituciones públicas, asociaciones de desarrollo, organizaciones no gubernamentales, empresas privadas, universidades, en fin, instituciones...). Había participación de la comunidad, pero hasta el momento no habíamos caminado por sus calles y en las aceras nunca le habíamos preguntado nada a nadie, sin embargo ya habíamos hecho un “Plan de Desarrollo Local”; es decir, la “comunidad” para nosotros era algo simbólico, maleable y siempre “potencialmente mejorable”.

En este sentido, muchos aspectos de una comunidad, como la violencia por ejemplo, eran construcciones sociales basadas más en medios de comunicación e informes que en voces propias de la comunidad. Esto significa que en el marco del proyecto, la violencia, como fenómeno, estaba

(¿está?) completamente mitificada para nosotros: “hay gente mala que es violenta por naturaleza, son peligrosos y hay que alejarse de ellos”, pensábamos. Sin dejar de lado que esto también está marcado por emociones y sentimientos, entre ellos el miedo, instinto básico.

A cargo del proyecto, tenía bajo mi responsabilidad a los estudiantes que iban a trabajar a la comunidad. Por ello, la logística para el trabajo de campo era sumamente sistematizada de forma que se cumplieran las acciones mínimas de seguridad. Me llamó mucho la atención que fue uno de los compañeros antropólogos quien nos dio la idea de un “plan de seguridad laboral para el trabajo en la comunidad”. Acciones como “todos entramos juntos”, “todos salimos juntos”, “no usar objetos llamativos”, “no enjachar ⁴ a nadie”, “andar cigarros sueltos y menudo ⁵, siempre son útiles...”, eran parte de lo acordado para ir a trabajar.

Con las primeras visitas al lugar, fuimos conociendo a grupos de vecinos que volvimos nuestros contactos cada vez que íbamos a la comunidad. Había pulperos, taxistas piratas, campesinos, gente que nació allí y gente que se había venido con el proyecto. Conforme acumulábamos visitas, nos hacíamos una noción de quiénes vivían allí, y por supuesto, la gente se hacía una noción de quiénes éramos nosotros.

Ya teníamos identificado a un grupo de jóvenes (que igualmente nos tenían identificados) que nos seguía en las visitas y manifestaba una actitud que juzgamos con intenciones de “asaltarnos”. Además, en varias de las entrevistas las personas hablaban de un grupo violento de muchachos: “tengan cuidado de unos jóvenes peligrosos que andan por ahí haciendo desastres, asaltando a todo mundo para consumir piedra ⁶, hasta armados andan”, “los que tienen feo esta vara”, “la juventud casi perdida” (entrevista a una vecina de la comunidad). Todo esto creaba en mí una idea básica en relación al proyecto y especialmente a los estudiantes: “mantenerse alejado todo lo posible de ese grupo de jóvenes y no provocarlos”. Confiábamos en el plan de seguridad, pero a la vez, conocer a varios vecinos de la comunidad nos daba tranquilidad para el trabajo de campo. No obstante, hasta el momento no habíamos tenido un encuentro cara a cara con ellos y por tanto “su violencia y posición como peligrosos” seguía siendo una idea en mi cabeza. ¡Y claro que lo eran!

Una mañana habíamos acordado vernos en el centro de la comunidad para entrevistar a personas que tuvieran algún tipo de actividad lucrativa formal o informal en la zona: comercios, sodas, bazares, pulperías, zapateros, sastres, entre otros. Ese día, previamente los coordinadores del proyecto habíamos conversado con agentes de la Fuerza Pública sobre nuestro proyecto. Ellos nos comentaron acerca de un trabajo con la comunidad que había logrado “sacar” a varios jóvenes de la violencia

⁴ “Enjachar” es un término popular que se refiere a cuando se mira a alguien de forma extraña.

⁵ “Menudo” se refiere a dinero en monedas.

⁶ “Piedra” se le dice a la pasta base de la cocaína o por su otro nombre “crack”.

y que conocían a ese grupo del cual la gente temía (y nosotros también). Hablaban de ellos como los chicos que no han podido “rescatar” de la violencia. Se notaban interesados en nuestro proyecto y nos motivaban constantemente, pues creían que el problema en los Sitios era “de falta de alternativas para la juventud”. Una agente de policía nos dijo:

Son chicos que solo les hemos dado una mala imagen de la vida, por eso reaccionan con violencia, pero no son malos realmente, solo necesitan oportunidad.

Al final nos ofrecieron su apoyo al proyecto, por lo que coordinaríamos con ellos las visitas al campo para que nos apoyaran con la seguridad.

Al encontrarnos en la plaza de los Sitios, nos dividimos en grupos para realizar las entrevistas mientras recorríamos la comunidad. Subí con otros dos estudiantes a la zona donde originalmente se fundaron los Sitios. Allí entrevistábamos a un chequeador de buses que nos relataba lo siguiente:

Anoche uno de los choferes fue asaltado, una vez más cuando pasaba por el centro; tuvimos que ir unos compañeros a traerlo, porque por radio nos decía que no lo dejaban salir. Hace como dos meses a uno nos lo golpearon tanto que tuvieron que operarle la cara, ¿qué va a pasar? Di, pobrecita la gente de abajo, pero van a tener que caminar afuera, porque los buses ya no van a entrar ahí.

En ese momento recibí una llamada de un estudiante que asustado me dijo que un grupo de jóvenes lo habían golpeado y que se había metido en una casa para refugiarse, pero que los “maes⁷ estaban afuera esperándolo y no lo dejaban salir”.

Mi primera reacción fue bajar inmediatamente con el auto, le dije a uno de mis compañeros que llamara a los equipos para reunir a todos en la plaza y en ese momento llamé a la “Fuerza Pública⁸”, expliqué quién era y que horas antes había hablado con el comandante y que estaba en los Sitios con estudiantes amenazados por un grupo de jóvenes que habían asaltado a uno de ellos. No sabía qué tan grave era el asunto, ni tampoco si ameritaba llamar a la Policía, sin embargo al sentirme responsable de los estudiantes, no podía titubear en pedir apoyo a la policía, éramos la universidad, “los buenos”. Temía por la integridad de los estudiantes, y también por mi trabajo, y tenía que reaccionar como se supone reacciona un profesor coordinador de proyecto en estas situaciones, pero en realidad la reacción fue la decisión por la primera alternativa que vino a mi mente, que claramente tenía miedo.

Cuando llegué al lugar, el estudiante estaba refugiado en una casa esquinera, donde dos mujeres jóvenes salían y gritaban al grupo de

⁷ Maes en este contexto significa gente, muchachos.

⁸ Policía.

hombres que había golpeado al estudiante y permanecía en la acera opuesta a la esquina, en actitud tranquila, aunque sin dejar de observar a las mujeres y a la casa. Una de ellas gritaba:

Hijueputas pendejos, todos ustedes son pura mierda ⁹, solo en pelota ¹⁰ andan; ya les dijimos que dejen de cagarse ¹¹ en el pueblo, ¿cómo puede ser que viene gente a ayudar y ustedes la espantan? Ya les dijimos jalen de aquí, jalen de aquí...

Al tiempo que gritaba esto, la mujer se volvió hacia nosotros, que ya nos habíamos agrupado frente a la casa, y nos dijo: “Maes, ¿qué les hicieron estos hijueputas? No les tengan miedo, son unos carajillos ¹² que si uno los enjacha se gana ¹³...”.

Luego el estudiante nos contaría que él, sumamente asustado por el grupo de jóvenes que lo habían golpeado, se metió en la casa que vio abierta y pidió auxilio; las mujeres, hijas de la familia de dicha casa, salieron en defensa del estudiante y al momento estaban los vecinos afuera enfrentados en una discusión con los jóvenes, que simplemente se mantenían de pie en silencio y sin dejar de mirarnos.

Minutos después llegó un auto con varios hombres que rápidamente salieron del carro y al vernos se nos enfrentaron diciendo que la casa en donde estábamos era de uno de ellos. Él nos preguntó cuál era el problema que teníamos con su familia. No sabían de lo que había ocurrido, y de seguro alguien les dijo que había un problema frente a su casa. El dueño de la casa era un hombre de unos cuarenta años y se notaba que tenía experiencia con las peleas. Luego nos explicó que ésa era su casa, y que él trabaja en un centro de rehabilitación para personas adictas a las drogas. Primero estuvo internado ahí, cuando era adicto, y ahora, después de su rehabilitación, decidió quedarse trabajando, nos dijo que lo llamaban “Mafioli”. Los otros tres hombres que venían con él eran compañeros del “centro”. Las dos mujeres jóvenes eran su esposa y su hija.

Cuando este hombre salió del carro, al primero que vio fue a mí y se me abalanzó con intenciones de golpearme, sin embargo y por fortuna tuve el tiempo suficiente para explicarle que su familia había refugiado a uno de los estudiantes que había sido atacado por “aquellos maes”. El hombre cruzó entonces la calle y se enfrentó directamente con aquel grupo de muchachos que permanecía quieto, pero amenazante. Les dijo: “Ya se los había advertido, que si venía y los veía a una teja ¹⁴ de la choza ¹⁵,

⁹ Pura mierda significa cobardes, poco valientes.

¹⁰ En barra o en grupo.

¹¹ Cagarse en este contexto significa molestar, dañar.

¹² Quiere decir niños.

¹³ Aquí el significado de cagarse cambia a tener miedo.

¹⁴ Significa a cien metros de distancia.

¹⁵ Significa casa, habitación.

los mataba... ya les dije que jalen o los echo". Un hombre que estaba entre los vecinos se le acercó y le calmó: "Mafi, mae, usted ya los conoce, estos carajillos son tercicos, mejor jale porque después es una bronca para usted, ya pasó la vara ¹⁶".

En ese momento mis compañeros antropólogos cruzaron la calle y se metieron entre "Mafioli" y otro grupo de jóvenes que estaba alrededor de él. Les explicaron lo que había sucedido y cuál era la razón por la que estábamos ahí. Un poco menos asustado, crucé con ellos y mientras hablábamos los jóvenes nos decían que estuviéramos tranquilos, que iban a hablar con los que habían golpeado al estudiante y en adelante podíamos andar tranquilos: "Si estos maes los ven con nosotros, ya no les hacen nada, son pendejos". Un par de mujeres, de unos cincuenta años y que estaban en el grupo de vecinas que había enfrentado también a los jóvenes, se nos acercaron y dijeron:

Vean muchachos, estos carajillos andan jalándose tortas pero no son valientes, ya nosotros estamos cansados de esto. Vean, cuando vengan nos avisan y nosotras los acompañamos; a nosotras no nos hacen nada porque saben lo que les pasa.

El asunto terminó cuando llegó la policía y nos puso como opciones si queríamos que se llevaran a "los del problema" o dejábamos las cosas así. La cuestión era que si se llevaban a los jóvenes, en una hora estarían afuera y probablemente tomarían represalias contra nosotros; lo mejor, pues, era dejar las cosas así. Con todo, por solicitud de los vecinos, la policía detuvo a los muchachos que habían golpeado al estudiante y se los llevó a la Delegación en el centro del cantón.

Finalmente, tomamos los autos y regresamos a la universidad. De camino el estudiante nos contó que él se había atrasado para llegar al punto de reunión y que entonces se puso de acuerdo con uno de los equipos para encontrarse en los Sitios. Mientras caminaba, un grupo de cuatro jóvenes lo seguía y llamaba, diciéndole: "Ése mae fue, ése fue el mae". Él se volvió hacia ellos para ver qué era lo que decían y en ese momento uno de ellos lo golpeó en la cara, mientras otro le pidió la billetera y el teléfono. Les dio las cosas y corrió hacia una casa que vio abierta. También nos contó que poco después de que hijas de la familia salieran a defenderlo, los jóvenes cruzaron la calle y le dijeron: "Tome mae" y le devolvieron la billetera y el teléfono; luego cruzaron la calle y ahí se quedaron.

Una semana después del incidente, un par de compañeros fuimos a una entrevista con la directora de la escuela de los Sitios. En medio de la conversación, nos relató una historia sobre uno de los jóvenes parte del grupo que estaba asaltando y causando problemas de inseguridad en los

¹⁶ En este contexto, "vara" significa situación, cosa, asunto.

Sitios. Su nombre es Esteban (seudónimo), tiene 17 años y vino a los Sitios con sus padres cuando era un niño con edad de ir a la escuela. La directora nos relató que:

Todas las mañanas el niño llegaba tarde, a eso de las nueve, venía todo despeinado y con el uniforme arrugado. Recuerdo que una de las maestras lo regañaba por llegar tarde, pero luego yo le dije que era un pecado castigarlo si se notaba que hacía el esfuerzo por venir a la escuela. Su mamá y su papá eran alcohólicos que estaban tan borrachos todo el día, que el niño tenía que arreglarse solito y venir a la escuela; nos costó mucho mantenerlo aquí. Al fin logramos que sacara el sexto. Al principio venía al colegio nocturno, pero ustedes saben cómo son estas cosas: nosotros mismos le cerramos las puertas. Al tiempo cerraron el colegio por supuestamente falta de plata y de ahí él no volvió a estudiar. Es curioso, porque todo el mundo aquí en los Sitios le tiene miedo a Esteban, pero cuando nosotras vamos caminando por la calle y lo topamos, el aún nos dice: “Adiós niña, ¿cómo le va?”.

2. Marco teórico de interpretación

Con respecto al contenido del relato, se propone un esquema de interpretación teórico para dos asuntos principales. El primero gira en torno al concepto de violencia. Para esto se acude a autores como René Girard con la función del rito sacrificial y la víctima en las culturas (Girard, 2005) y Franz Hinkelammert con su planteamiento sobre la violencia sagrada (Hinkelammert, 2003). Además se trae a discusión el planteamiento acerca de los tipos de culturas que expone Philippe Bourgois (Bourgois, 2005).

El segundo concepto trata sobre las relaciones sociales y las instituciones que las determinan. En este caso se recurre a la propuesta clasificatoria de Mario Zúñiga en torno a las instituciones presentes en la “relación sujeto-hemegonía dominante” y en la “relación intersubjetiva del sujeto” y a los tipos de relacionamientos post-figurativo y co-generativo propuestos por Margaret Mead (Zúñiga, 2010a y b).

A manera de resumen, se expone brevemente el argumento teórico a partir de estos autores. En relación a René Girard, éste plantea que existe una relación funcional entre rituales de sacrificios y la violencia en las culturas. Esta relación se in-visualiza por medio de la mitología. La función que interpreta Girard consiste en la necesidad de las sociedades de desviar hacia víctimas sacrificiales aquella violencia que “amenaza con herir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio” (Girard, 2005: 12).

Esto significa que los sacrificios de víctimas particulares de sujetos en determinadas condiciones son interpretados como necesarios para contener una violencia mayor. Una lógica que prefiere la agresión hacia un miembro que hacia todos, y con base en ello se construyen significados y justificaciones del sacrificio.

Por otro lado, Franz Hinkelammert argumenta que la violencia ejecutada desde los grupos humanos que ejercen roles de poder dentro de determinada institucionalidad de las relaciones sociales es “violencia sagrada”, pues la misma institución permite que ésta no se visualice como mala violencia, sino como bondadosa y necesaria (Hinkelammert, 2003). Ésta es la violencia que se ejerce cuando un sujeto se sale de los códigos de dicha institucionalidad y ella le castiga.

A su vez, Philippe Bourgois discute sobre cuatro posibles tipos de violencia presentes en la cultura: política, estructural, simbólica¹⁷ y cotidiana. La primera relacionada a la violencia física con objetivos definidos, administrados por autoridades oficiales (ejército) o por aquellos que se oponen (guerrilla). La segunda atribuida a los efectos de la opresión político-económica crónica y la desigualdad social de las sociedades. La tercera definida por Bordieu como las humillaciones y legitimaciones de desigualdad y jerarquía internalizadas. Por último la violencia cotidiana, vista como las prácticas y expresiones diarias de la violencia en el nivel micro-interaccional (Bourgois, 2005).

Con respecto a la propuesta clasificatoria de Mario Zúñiga, él considera que existen cuatro tipos de instituciones en el proceso de socialización de los sujetos. Estos tipos de instituciones son “oficiales y alternativas” para la relación del sujeto con la hegemonía dominante, y “primarias y secundarias” para la relación intersubjetiva del sujeto. La mezcla de estas categorías origina tipos de instituciones como “oficial primaria” (la familia biológica) u oficial secundaria (la escuela o el ejército); por otro lado estarían las alternativas secundarias (la guerrilla o pandilla, por ejemplo), o las alternativas primarias (iglesias) (Zúñiga, 2010a).

Estas instituciones pueden sufrir rupturas en sus relaciones sociales, provocando la violencia como mecanismo de ruptura y efecto a la vez. Además, tras una ruptura institucional, una institucionalidad alternativa se puede presentar como sustituta de la anterior, competir o transformarse, por ejemplo la sustitución de la familia biológica por la pandilla (Zúñiga, 2010a).

Por último, este autor recurre a Margaret Mead para mostrar formas que caracterizan el relacionamiento entre sujetos. Denomina relacionamiento “post-figurativo” a la relación entre diferentes generaciones (adultos-niños) y “co-figurativo” a la relación entre generaciones iguales o cercanas (niños-jóvenes) (Zúñiga, 2010b).

Una vez expuesto este resumen del argumento teórico, se procede con el análisis y la interpretación de la experiencia vivida por el autor.

¹⁷ Ésta se le atribuye a Pierre Bordieu en: Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama, 2007, pp. 91-138.

3. Análisis e interpretación del caso

3.1. Introducción al análisis

A partir del trabajo en el proyecto de Producción Social del Hábitat, se ha podido registrar experiencias sobre las historias de vida de jóvenes que son catalogados como violentos. De hecho, la experiencia vivida por el equipo de trabajo, descrita desde una perspectiva antropológica, sirve de insumo para discutir acerca de la siguiente idea: *alrededor de una comunidad con características particulares como la pobreza, el histórico clientelismo político en torno a los proyectos de desarrollo, deficiencia en los servicios para la salud, educación, transporte, recreación entre otros, además de las rupturas institucionales que determinan las relaciones sociales, se produce no un único tipo de violencia, usualmente atribuida a un único grupo como los jóvenes, sino que existe una mezcla de formas de violencia que terminan unas ocultando a las otras, pero siguen estando presentes en lo que comúnmente se dice el círculo vicioso de la violencia.*

El sujeto principal para realizar el análisis es el llamado “Esteban”¹⁸, el joven que protagonizó el asalto al estudiante y es temido en la comunidad por sus acciones violentas.

3.2. Tipos de violencia presentes

El asalto sufrido por el equipo de trabajo fue una más de las acciones violentas en las que participa Esteban. De hecho, en la comunidad se le asocia con otros jóvenes de similar edad que agrupados en una especie de pandilla llevan a cabo asaltos a choferes de buses y personas caminantes, principalmente. Se podría decir que los frecuentes actos de violencia de estos jóvenes corresponden a un tipo de “violencia cotidiana” a la cual la comunidad, aunque inconforme, aún alberga. En efecto, fue muy interesante el hecho de que Esteban y sus compañeros no se marcharan del lugar del asalto una vez realizado, como supondría cualquiera, sino que por el contrario se posicionaron en una acera y parecían no prestarle mayor atención a los reclamos de los vecinos, hasta que vino la policía y se los llevó.

Cabe destacar entonces que había más una intención de defensa y legitimación de un territorio que un asalto corriente, como lo demuestra el que los mismos jóvenes le devolvieran al estudiante sus pertenencias. Este tipo de comportamiento violento para defender un territorio y legitimar una posición es habitual en grupos humanos y no solamente en pandillas de jóvenes; no obstante, lo interesante aquí es analizar este asunto como

¹⁸ Esteban es un seudónimo para mantener en confidencialidad el nombre de la persona.

presente en la reacción de Esteban y sus amigos ante la presencia de extraños en la comunidad, como lo eran los integrantes del equipo de trabajo del proyecto. Otro aspecto interesante fue la reacción de los vecinos de la comunidad que salieron a defender al estudiante e increparon fuertemente a Esteban y sus compañeros por los actos cometidos. Según nos comentaron los vecinos después, este tipo de eventos es corriente en los Sitios, lo que se puede interpretar como una violencia cotidiana entre agrupaciones de jóvenes y vecinos de la comunidad.

Por otro lado, el papel de los policías representa esa violencia sagrada que no se cuestiona y, en este caso, incluso nosotros mismos procuramos para la defensa de nuestra integridad física. Esto es, la acción policial representa la institucionalidad oficial secundaria que ejerce el derecho de realizar actos también violentos, pero con la justificación de la misma institucionalidad que la contiene: Esteban y compañeros eran sujetos salidos del orden público que habían agredido físicamente a una persona, y por ello la policía los arresta.

3.3. Rupturas institucionales y reacciones del sujeto

Cuando días después, la directora de la escuela de los Sitios nos comentó que supo lo sucedido y nos explicó quién era Esteban, pues lo conoció cuando estudió en la escuela. Saber esta parte de la historia nos permite analizar otras violencias en las cuales Esteban ya no es responsable sino víctima, y que en gran medida se relacionan con la misma violencia que él provoca.

Su familia tenía problemas de alcoholismo, por lo que el niño constantemente no recibía la atención requerida:

Todas las mañanas el niño llegaba tarde, a eso de las nueve, venía todo despeinado y con el uniforme arrugado. Recuerdo que una de las maestras lo regañaba por llegar tarde, pero luego yo le dije que era un pecado castigarlo si se notaba que hacía el esfuerzo por venir a la escuela. Su mamá y su papá eran alcohólicos que estaban tan borrachos todo el día que el niño tenía que arreglarse solito y venir a la escuela; nos costó mucho mantenerlo aquí. Al fin logramos que sacara el sexto (directora de la escuela de los Sitios).

Esta situación podría interpretarse como marcada por esa “violencia simbólica” que termina siendo cotidiana en la vida de Esteban. No obstante, es importante resaltar el esfuerzo de las maestras de la escuela y su directora por lograr que el joven permaneciera en la institución para que lograra terminar la primaria. Esteban posteriormente seguiría con estudios de secundaria en el colegio nocturno, sin embargo, como explica la directora, “al tiempo cerraron el colegio por supuestamente falta de plata y de ahí él no volvió a estudiar”.

El cierre del colegio por problemas económicos, representa esa “violencia estructural” que experimentan estas instituciones por la falta de recursos o por la negación de los mismos. La propia directora de la escuela nos narra cómo “batalla” todos los días con los problemas de infraestructura, debido a la nula inversión en la misma desde hace algún tiempo. Una parte de la escuela (servicios sanitarios) carece de servicio de agua potable, a pesar de que la instalación está recién construida y en condiciones de funcionar. Hacen falta aulas, y cuando llueve, el centro educativo se inunda por problemas de canalización de aguas. A esto se suma la necesidad de mayor número de docentes en la escuela, situación que el Ministerio de Educación conoce e ignora. Éste es un claro ejemplo de la violencia estructural que cierra las oportunidades a personas como Esteban, quienes se convierten en víctimas de ella y ejecutores de violencia cotidiana. Vemos entonces cómo detrás de un tipo de violencia se entrelazan otras y hay diferentes actores en el proceso. En este caso, una institución oficial secundaria como lo es la escuela, es lugar para la violencia estructural que provoca rupturas en los procesos de socialización de los sujetos como Esteban.

Por último, se analiza la desmitificación de Esteban y de estos jóvenes como “violentos por naturaleza”, con razones inexplicables para sus actos y comportamientos. La directora de la escuela señala: “...es curioso, porque todo el mundo aquí en los Sitios le tiene miedo a Esteban, pero cuando nosotras vamos caminando por la calle y lo topamos, el aún nos dice: ‘Adiós niña, ¿cómo le va?’”. Esto se puede interpretar como que Esteban aún mantiene respeto y cariño ante una figura casi materna; se podría afirmar que constituye un tipo de relacionamiento post-figurativo que todavía mantiene unido a Esteban y la institución “escuela” por medio de sus maestras y la directora. Según ellas, Esteban y sus compañeros no son “malos muchachos”, “nosotros les hemos dado la espalda”. Se puede interpretar que Esteban y sus compañeros son jóvenes que comparten una vivencia similar en sus relacionamientos primarios, en los cuales las instituciones primarias han sufrido rupturas de algún tipo y el relacionamiento co-figurativo surge como sustituto de esta institucionalidad primaria que pierde validez.

4. Conclusiones

Se concluye, primero, que el marco teórico utilizado permitió realizar un análisis de la experiencia vivida de forma que se pudiera aplicar una mirada antropológica al fenómeno de la violencia y su relación con la juventud en la comunidad de los Sitios de Moravia.

Tal mirada antropológica a la experiencia vivida permitió desmitificar a una persona joven como violenta y entender esta violencia como el resultado de la relación de otras violencias. Desde este punto de vista, se

tuvo oportunidad de compartir un aprendizaje que permitió de-construir esquemas sobre la violencia en grupos como los jóvenes que viven en comunidades en condiciones de pobreza, exclusión y/o riesgo social, y abrir las posibilidades de interpretación, análisis y trabajo en estas comunidades.

Por otro lado, es frecuente escuchar en los discursos políticos gubernamentales y los medios de comunicación que las pandillas como las “maras” son una amenaza para la seguridad del país, por lo que se debe cuidar su expansión a través de la migración de pandilleros. Esto estereotipa completamente a esas personas y supone continuar con la metáfora de las “maras” como monstruos invasores que devoran todo a su paso. El fenómeno se percibe entonces como un problema externo que amenaza con entrar. No obstante, *en este ensayo se demuestra cómo las condiciones que posibilitan agrupaciones violentas de personas, en este caso jóvenes, están más determinadas por factores propios de la sociedad que por “invasiones extranjeras”*. O sea, la violencia estructural que provoca el cierre de instituciones educativas limita la posibilidad de que personas como Esteban continúen un proceso de relaciones sociales que no lo “lance” a la calle a delinquir. Esto, por supuesto, no borra la propia responsabilidad del sujeto, sin embargo no se puede interpretar la violencia en los Sitios de Moravia aislada de estos factores. En conclusión, es la misma sociedad la que lleva la semilla de todas las violencias y depende de estas instituciones primarias o secundarias, oficiales o alternativas, el posibilitar las condiciones para que distintos grupos humanos se constituyan particularmente violentos.

Bibliografía

- Bourgois, P. (2005). “Más allá de la pornografía de la violencia. Lecciones desde el Salvador”, en F. Ferrándiz & C. Feixa, *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*. Barcelona, Anthropos, pp. 11-34.
- Girard, R. (2005). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama.
- Hinkelammert, F. (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José, DEI.
- Zúñiga Núñez, M. (2010a). *Pensar a las personas jóvenes: más allá de modelos o monstruos*. San José, DEI.
- Zúñiga, M. (2010b). “Heridas en la memoria: La guerra civil salvadoreña en el recuerdo de niñez de un pandillero”, en: *Revista Historia Crítica* (enero-abril), pp. 60-83.

Segunda parte:

**Ideas y planteamientos
para la comprensión de la violencia**

Una forma de respuesta a la violencia latinoamericana desde las enseñanzas de monseñor Romero

*Daniel Pacheco Hernández*¹

1. Violencia en América Latina ayer y hoy. Posibilidades de respuesta cristiana

Nos enfrentamos a una situación de violencia en América Latina que se extiende ya por siglos. Desde una conquista violenta hace más de 500 años, pasando por un pasado colonial y de formación de repúblicas lleno de sangrientas guerras y divisiones, desembocando en un periodo de guerra fría donde se padecieron diversas formas de violencia oficial por parte del Estado.

El contexto histórico que origina las reflexiones del presente escrito es la década de los ochenta del siglo pasado, cuando millones de personas en América Latina sufrieron la opresión, la violencia, los asesinatos y secuestros orquestados por el ejército, grupos empresariales y otras organizaciones paramilitares apoyadas tácitamente por los gobiernos y grandes

¹ Máster en Teología Católica con énfasis en Teología Fundamental de la Universidad Estatal a Distancia, y egresado de Maestría en Antropología Social de la Universidad de Costa Rica. Consultor independiente UNILAT-UNESCO. Sus líneas de investigación se basan principalmente en la antropología de las religiones y la ética de investigación social.

grupos económicos. Al mismo tiempo, varios grupos populares respondieron de maneras diversas, incluso armadas, a estas formas de violencia oficial e institucionalizada.

Actualmente América Latina, en especial la zona de México y el norte de Centroamérica, es considerada la región más violenta del mundo, según el informe presentado por la Secretaría de Seguridad de la Organización de Estados Americanos (OEA) en la cuadragésimo primera asamblea general de este organismo en junio de 2011 en San Salvador. En nuestra región muere una persona de forma violenta cada 4 minutos. Mientras el promedio mundial de muertes violentas es de 8 por cada 100 000, en América Latina este número asciende a 14,9².

La violencia en nuestro continente se presenta no solamente en forma de asesinatos, sino que adopta nuevas y distintas formas. En la primera década de este siglo, los grupos de poder se dedican a ejercer modalidades de violencia patrimonial y económica que precarizan el modo de vida de millones de personas, mientras las personas con menos recursos suelen recurrir a la violencia directa, en crímenes relacionados con el trasiego de drogas, robos y hurtos, violencia de género, entre otros.

En este panorama violento de ayer y hoy ameritó distintas respuestas por parte de los líderes religiosos y las organizaciones cristianas en nuestro contexto. Llama especialmente la atención la respuesta que brindó monseñor Oscar Arnulfo Romero, tanto por la violencia desmesurada del contexto en el que tuvo que ejercer su episcopado, que inclusive le cobró la vida, como por la respuesta pertinente y valerosa que ofreció.

El objetivo de este ensayo es analizar la respuesta de la jerarquía de la Iglesia Católica latinoamericana, y en particular el discurso de monseñor Romero, ante las múltiples situaciones de violencia que afectan a nuestro continente, y re-leer sus enseñanzas para brindar una luz desde el cristianismo a los problemas que padecen hoy los pueblos de América Latina.

2. La situación de los años ochenta. La respuesta de la Iglesia

La historia centroamericana de los años setenta y ochenta del siglo XX suele ser descrita como una sucesión de conflictos armados, pero es importante recordar que en medio de la violencia se dieron múltiples intentos de diálogo, elecciones para diversos cargos civiles y procesos de reivindicación de grupos organizados de la sociedad civil. Aquí nos ocuparemos primordialmente de el contexto de El Salvador.

² "América es la región más violenta del mundo, según informe de la OEA", EFE, 07.06.2011.

Para finales de los años setenta en este país existía una crisis estatal severa. El Gobierno estaba en manos de viejos militares desprestigiados y divididos que imponían políticas sumamente impopulares, como la injusta reforma agraria, además de una clara persecución contra la Iglesia y una violenta represión contra las manifestaciones de descontento popular generalizado. En 1979 un golpe de Estado derrocó al general Carlos Romero, sin embargo las divisiones internas del gobierno de transición lo hicieron caer a inicios de 1980, cuando reformistas y demócratacristianos dejaron la alianza tras comprender que el poder seguiría virtualmente en manos de los militares. El asesinato de monseñor Romero en marzo de ese año y la masacre ocurrida durante su funeral, cerraron toda puerta a un posible diálogo o consenso nacional. En el mes de octubre, varias organizaciones populares armadas se unen para conformar el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), dando origen así a una encarnizada guerra civil que perduraría por más de una década. Durante todo este tiempo se dieron numerosos hechos de violencia y se sucedieron varios gobiernos de derecha, los cuales contaron con el apoyo económico y militar de los EE. UU. Los acuerdos de paz no se lograron sino hasta inicios de los años noventa (Figuroa, 1994: 40-43).

Para comprender la situación humanitaria del momento, se puede recurrir a los datos de la Comisión de la Verdad para El Salvador, en su informe *De la locura a la esperanza: la guerra de 12 años en El Salvador* (1993). Este documento relata con crudeza y valentía, aunque sin perder la formalidad, decenas de terribles casos de violencia contra los opositores por parte de agentes del Estado, ejecuciones extrajudiciales, desapariciones forzosas, masacres contra campesinos e indígenas indefensos. Así mismo menciona algunos casos, mucho menos numerosos, de violencia por parte del opositor FMLN. Este documento de las Naciones Unidas cita muchos “casos ilustrativos” de las diversas formas de violencia explicadas. Deseo retomar solo uno de esos casos, mismo que permite acercarse al carácter, la forma, las implicaciones y consecuencias del ambiente salvadoreño durante la década de 1980. Este es el caso de la masacre en el caserío El Mozote, ocurrida la mañana del 11 de diciembre de 1981:

Cuando llegaron los soldados encontraron en el caserío, además de los moradores a otros campesinos refugiados de las zonas circundantes. Ordenaron salir a todos de las casas y los reunieron en la plaza; los hicieron acostarse boca abajo, los registraron y les formularon preguntas sobre los guerrilleros... Durante la mañana procedieron, en diversos sitios, a interrogar, torturar y ejecutar a los hombres. Alrededor del mediodía fueron sacando por grupos a las mujeres, separándolas de sus hijos y ametrallándolas. Finalmente dieron muerte a los niños. Después de haber exterminado a toda la población, los soldados prendieron fuego a las edificaciones. Al día siguiente los soldados pasaron por el caserío Los Toriles situado a dos kilómetros de distancia. Algunos habitantes lograron huir. Los demás, hombres, mujeres y niños, fueron

sacados de sus casas, puestos en fila y ametrallados. Las víctimas de El Mozote permanecieron sin sepultura. Durante las siguientes semanas los cadáveres fueron vistos por numerosas personas que pasaron por el lugar (Comisión de la Verdad para El Salvador, 1993: 123).

Para acceder un poco mejor a la dimensión humana de esta situación histórica, podemos recurrir al acervo de fuentes artísticas.

Documentos como la película “Voces inocentes”, producida en 2004 por Luis Mandoki y Lawrence Bender, ofrecen un poco más de claridad sobre las terribles secuelas sociales y psicológicas de la guerra civil salvadoreña, donde todas las posibles instituciones sociales fallan en asegurar la dignidad humana. De modo particular impactan las escenas que relatan la violencia ejercida contra los niños, los cuales padecieron desintegración familiar, falta de acceso a educación, alimento y recreación, reclutamiento obligatorio en el ejército y la guerrilla, e incluso asesinatos y torturas.

Otro documento donde se puede leer el ambiente cultural de la época es en la poesía de Roque Dalton (1935-1975). A pesar de haber muerto pocos años antes de la explosión de la parte más grave del conflicto, el poeta califica a los miembros de la sociedad salvadoreña en su *Poema de amor* como “los más tristes del mundo”, “cosidos a balazos”, “reyes de la página roja”, “guanacos hijos de la gran puta” y “compatriotas, hermanos”. En la poesía, estos adjetivos sumamente disímiles presentan la forma de ser del pueblo que sufre continuamente la violencia y el exilio, al mismo tiempo que se denota esperanza y amor por la patria que hermana a millones de personas que comparten el sufrimiento.

La Iglesia latinoamericana de entonces se vio forzada a ofrecer respuestas a esta situación que aquejaba no solo a los salvadoreños, sino a millones de latinoamericanos en todos los países que sufrían —y siguen sufriendo— violencia de distintas maneras. Algunos teólogos y líderes espirituales cristianos respondieron de modo espiritualista y desligado de la realidad. Otros se plegaron y apoyaron, tácita o explícitamente, las políticas oficiales, los frecuentes golpes de Estado, las torturas, desapariciones y los asesinatos del “estado de excepción”. Otros teólogos, en cambio, pensaron el fondo de las políticas desde el imperativo cristiano del bienestar personal y comunitario y criticaron abiertamente las políticas injustas de entonces. Todo esto se hizo dentro del ambiente teológico generado por el concilio Vaticano II (1962-1965), cuya constitución *Gaudium et spes* llamó a respetar la dignidad del ser humano creado a imagen y semejanza de Dios, así como de ciertas reflexiones del papa Pablo VI quien llamó a discernir con atención las corrientes liberal y la socialista. (Mensaje, 1980: 36).

En cuanto a las críticas realizadas a este violento modelo de ejercicio del Estado, se puede señalar el aporte del teólogo belga-brasileño José Comblin, el cual denuncia que estas políticas son incompatibles con un auténtico cristianismo por el carácter de fondo de su doctrina:

Lo más característico de esta doctrina es justamente su rigor conceptual, su racionalismo abstracto e inflexible. Todo deriva en forma rigurosamente deductiva a partir del postulado de una guerra total. La doctrina reduce sus principios y sus conceptos en forma inflexible, sin dar atención a las complejidades de la historia... la sociedad transformada en un campo militar y sometida a los cuadros rígidos del cuartel. Es una sociedad acuartelada. Que el fin proclamado de esa integración sea la salvación de la libertad y la democracia será estimada por muchos como una compensación insuficiente: en un mundo de guerra total, ellos creen que no vivirán lo suficiente como para conocer la aurora de la edad prometida (Comblin, 1980: 60).

El obispo brasileño Candido Padin, por su parte, criticaba que estos modelos de seguridad nacional militar consideraban al pueblo como menores de edad. Los políticos-militares estimaban que el pueblo sufría el riesgo de caer en opciones electorales equivocadas y en idealismo ingenuo, lo que exigía reeducación bajo la tutela absoluta de las Fuerzas Armadas. Por eso, muchas veces se institucionalizó la supresión o reducción de los derechos humanos fundamentales del ser humano y los cristianos (Padin, 1980: 184).

En este ambiente, siempre existió el peligro de politizar a la Iglesia debido a su carácter crítico. Al respecto, Comblin responde con argumentos llamativos:

La iglesia no pretende de ninguna manera usar ni la defensa de los derechos humanos ni la crítica al modelo de sociedad como armas políticas para derrumbar al gobierno establecido, para ocupar su lugar o favorecer la ascensión de grupos amigos al poder. *Ella no actúa movida por la geopolítica...* por supuesto ella sabe que su actuación evangelizadora puede ser utilizada por otros movimientos que tratarán de manipularla. Pero rechaza la acusación de tontos útiles que le hacen los servicios de inteligencia o represión... (Comblin, 1980: 186; cursivas del autor).

Ayer y hoy, la Iglesia ha mantenido un discurso que pretende ser apolítico, alejándose de lo electoral, lo geopolítico o lo partidista. A pesar de esto, es evidente que en toda época, y especialmente en plena guerra fría, esta institución siempre se movió de acuerdo con determinadas decisiones políticas. La cita anterior de Comblin se contextualiza en un momento histórico en el cual la vida y las organizaciones asociadas a líderes religiosos afines a la izquierda corrían peligro. Y ciertamente la Iglesia se vio en la tentación de la instrumentalización por parte de organizaciones políticas de izquierda o de derecha, si bien muchos cristianos se adhirieron por decisión propia a diversos movimientos.

En otros casos se dio una unión entre políticas de derecha liberal de carácter militar y jerarquía eclesial, ya fuera de forma tácita o explícita. Esta unión solía recorrer un camino más corto, puesto que ambas insti-

tuciones creían ser las herederas de una cosmovisión occidental con tres sistemas simbólicos básicos: cristianismo, democracia y ciencia, en contraposición a los sistemas marxistas de oriente. Por este motivo, es fácil imaginar una simbiosis entre los regímenes de seguridad nacional de la segunda mitad de siglo XX y la jerarquía eclesial. Ambos tenían un enemigo común en el marxismo, o más bien en su aplicación práctica, es decir, el pueblo organizado (Methol Ferre, 1980: 215). Al respecto son reconocidas las declaraciones de la Conferencia Episcopal argentina, señalada históricamente como cómplice de los regímenes militares de ese país:

Cuando se viven circunstancias excepcionales y de extraordinario peligro para el ser nacional, estas leyes podrán ser también excepcionales y extraordinarias, sacrificando, si fuera necesario, derechos individuales en beneficio del bien común... debemos también expresar nuestra preocupación —compartida por el pueblo en general— ante la difícil situación económica que padecen nuestros hermanos de menos recursos, y que corren el peligro de convertirse en un fermento de subversión marxista... nos es común también el rechazo a toda forma de marxismo, sin que ello implique que el trabajo en beneficio de los pobres y abandonados pueda ser sospechoso sistemáticamente de marxismo (Conferencia Episcopal de Argentina, 1977).

Ésta no fue la tónica de todas las jerarquías eclesiásticas latinoamericanas durante el periodo. Así, las reflexiones de la Conferencia Episcopal brasileña contienen valientes denuncias de hechos específicos de violencia y orientaciones de cara a los problemas del país. Los obispos denunciaron secuestros y censuras recurrentes a obispos y sacerdotes, mala distribución de la tierra entre los pobres, impunidad de los policías que cometían crímenes y violación de los derechos de los indígenas de la Amazonia, como los ataques y asesinatos en regiones del Mato Grosso, donde murieron sacerdotes, religiosas y nativos. Todo esto lo hicieron a través de una original interpretación teológica y un profundo carácter espiritual unido a las exigencias de la realidad nacional:

La Iglesia no puede ser un poder como los demás poderes. Ella no debe confiar en la fuerza, ni tratar de usar las mismas armas de los poderosos. *Su arma es la cruz*. Su fuerza es la gracia de Dios. Para construir el reino que no es de este mundo, pero es de Dios, es necesario creer, orar y sobre todo sufrir y también morir, porque “sin derramamiento de sangre no hay redención (Heb. 9,22). Por eso nadie debe admirarse de que muchos de los que siguen el evangelio sean tan criticados y hasta acusados de comunistas y subversivos. El evangelio representa respeto a Cristo... Esto es lo que los grandes del mundo difícilmente pueden entender: la felicidad de la cruz aceptada en unión con Cristo crucificado (Conferencia Episcopal de Brasil, 1976; cursivas del autor).

Estas dos citas son impactantes, no solo por su contenido explícito que justifica la violencia de una u otra forma, sino porque utilizan como referencia la misma raíz sacrificial. Ambas convocan el evangelio para justificar ya sea la violencia contra los marxistas o los pobres, ya sea las guerrillas o la organización disidente popular; y ambas surgen de la misma base o motivación institucional (la Iglesia), que da como resultado reflexiones radicalmente distintas en países fronterizos con situaciones políticas de dictadura militar muy similares.

3. La respuesta teológica y política de monseñor Romero

Oscar Arnulfo Romero y Galdámez (nacido en Ciudad Barrios el 15 de agosto de 1917) fue el cuarto arzobispo de San Salvador entre 1977 y 1980. Ingresó al seminario muy joven y estudió teología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, siendo ordenado sacerdote en 1942 a la edad de 24 años. En 1970 fue designado obispo auxiliar de San Salvador, y en 1974 nombrado obispo de la diócesis de Santiago de María en Usulután. El 3 de febrero de 1977 fue nombrado arzobispo metropolitano de San Salvador, para suceder a monseñor Luis Chávez y González. Fue asesinado por un escuadrón de la muerte el 24 de marzo de 1980, mientras celebraba misa en una capilla en colonia Miramonte de San Salvador. Su sucesor, monseñor Arturo Rivera y Damas, presentó la causa para su canonización ante la Congregación para la Causa de los Santos en 1994. Tras ser aceptada la documentación en el Vaticano y ser declarado Siervo de Dios, el proceso para su beatificación se ha mantenido detenido.

Al inicio de su episcopado, Oscar Romero era considerado un obispo conservador, cercano al Opus Dei y más bien silencioso, próximo y complaciente con la derecha, los militares y la oligarquía salvadoreños. Es posible decir que hubo un proceso de conversión y cambio en el discurso de este obispo. El inicio de esta conversión es ubicado por sus amigos jesuitas en el asesinato del padre Rutilio Grande y de varios fieles en el pueblo de Aguilares el 12 de marzo de 1977. Para Jon Sobrino, el camino hacia el pueblo de Aguilares el día inmediato a la matanza, fue como el camino de conversión de Saulo hacia Damasco. En ese momento monseñor Romero tuvo el encuentro con el carácter cristiano que le definiría hasta su muerte (Sobrino, 1989: 16).

Las orientaciones teológicas y políticas de monseñor Romero tienen, a mi parecer, tres énfasis claros: liberación de la pobreza y la violencia para los más pobres de El Salvador; crítica a problemas de las autoridades políticas salvadoreñas; y producción meramente teológica de eclesiología, cristología y escatología con fines pastorales para su pueblo.

3.1. Liberación de la pobreza, violencia, injusticia y opresión

Uno de los lugares donde es más legible este punto fundamental de la doctrina de Romero, es en el discurso ofrecido con motivo del doctorado Honoris Causa por la Universidad de Lovaina, el 2 de febrero de 1980.

Las bases teológicas y teóricas de este discurso lo constituyen las constituciones *Lumen gentium* y *Gaudium et spes* del Vaticano II y las declaraciones de las conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979). Lo realmente original aquí es la ubicación que monseñor Romero hace de su papel personal y de la Iglesia arquidiocesana encabezada por él, frente a las múltiples crisis que golpean a la mayoría del pueblo:

El mundo al que debe servir la Iglesia es para nosotros el mundo de los pobres... Permítanme que desde los pobres de mi pueblo, a quienes represento, explique entonces brevemente la situación y actuación de la Iglesia... (Sobrino et al., 1980: 185).

La radical cercanía a los pobres es la novedad en la propuesta pastoral de monseñor Romero. La Iglesia busca encarnarse en su mundo, anunciar la buena noticia, comprometerse en la defensa de los pobres, e inclusive acepta ser perseguida por servirles.

En su homilía dominical del 17 de febrero de 1980, monseñor Romero explica que la pobreza es una denuncia divina del mal y el pecado de este mundo; establece igualmente un carácter dialéctico en el cual los pobres han enseñado a la Iglesia en una dimensión espiritual y de compromiso:

Cristo nos invita a no tenerle miedo a la persecución porque, créanlo hermanos, el que se compromete con los pobres tiene que correr el mismo destino de los pobres. Y en El Salvador ya sabemos lo que significa el destino de los pobres: ser desaparecido, ser torturados, ser capturados, aparecer cadáveres... (Sobrino et al., 1980: 257).

3.2. Crítica a programas políticos

A lo largo de sus tres años de arzobispado, monseñor Romero dio un giro gradual a su perspectiva respecto de los diferentes proyectos políticos presentes en su país. Pasó de manifestar esperanza respecto del proyecto de la Junta de Gobierno, a desechar por completo el inviable programa político de la oligarquía. Su inmersión en la especificidad de los planes políticos no se limitó a denunciar y criticar los planes de seguridad nacional y las acciones del ejército, sino que también criticó la reforma agraria y otros proyectos políticos específicos (Sobrino et al., 1980: 55). Llegó a tocar inclusive el delicado tema de las relaciones internacionales,

con la famosa carta enviada al presidente Jimmy Carter el 17 de febrero de 1980, donde critica abiertamente el proyecto nacional de la oligarquía y del ejército salvadoreños, al igual que la política externa de los EE. UU. y el financiamiento brindado por este país a las fuerzas de seguridad (Sobrino et al., 1980: 263). Las críticas fueron mutuas, y las cúpulas de poder ejercieron una constante campaña de difamación, ataques personales y amenazas contra el Arzobispo, que ellas mismas promovieron en un principio por su línea moderada y conservadora.

Llama la atención el hecho de que monseñor Romero diera su apoyo al proyecto de país de las organizaciones populares, sin idealizarlas ni ofrecerles un respaldo ciego o sectario. Su esperanza en el proyecto de esas organizaciones, le llevó en su tercera y cuarta carta pastorales a presentar críticas constructivas y orientaciones para que encontraran el camino del amor y la verdad (Sobrino et al., 1980: 56).

Parece fácil decir que el obispo se inclinó por el proyecto “comunista” o “de izquierda”. No obstante, Jon Sobrino considera que no es justo encasillarlo políticamente:

Sería un error presentar a Mons. Romero como hombre de “centro”, guardando un equilibrio simétrico entre la “izquierda” y la “derecha”. Sería un error presuponer que Mons. Romero actuase con un principio *negativo* de evitar extremos. Actuó más bien por principios *positivos*: dónde hay más verdad, más justicia, más posibilidad de paz. Y eso lo encontró en más abundancia y con más posibilidad en el proyecto popular (Sobrino et al., 1980: 58).

En su segunda carta pastoral de agosto de 1977, monseñor Romero se defiende de varias acusaciones relacionadas con el carácter político de la Iglesia, asegurando que ésta no promueve el odio ni la subversión, no es marxista pero condena el capitalismo materialista, y no es política, en el sentido que no responde a la estructura de organizaciones políticas partidistas (Sobrino et al., 1980: 69ss).

En su tercera carta pastoral de agosto de 1978, monseñor Romero hace una clara opción política preferencial por las organizaciones políticas populares, ya que Iglesia y organizaciones populares mantienen una relación de origen en la vida y actividades de la comunidad cristiana. Monseñor Romero asegura que hay unificación pero no identificación; y en cuanto a la lealtad del cristianismo político a su fe, asegura que los cristianos deben respetar y tener en cuenta el valor humano y social de la persona (Sobrino et al., 1980: 93ss).

También en esta tercera carta pastoral monseñor Romero presenta un juicio de la Iglesia ante los diversos tipos de violencia (institucionalizada, represiva del Estado, sediciosa o terrorista, espontánea) y hace una opción por la “violencia de la no violencia” y a ser “violentos junto a Cristo”, donde se define la “recomendación del Evangelio de volver la otra mejilla ante el injusto agresor” lo cual lejos de significar debilidad o cobardía,

implica “gran fuerza moral que deja moralmente vencido y humillado al agresor”, ya que “el cristiano es capaz de combatir, pero prefiere la paz a la guerra” (Ídem).

En su homilía del 23 de marzo de 1980 (un día antes de su asesinato), además de denunciar las fechas y los lugares de numerosas golpizas, amenazas y matanzas, el obispo llamó abiertamente a la sedición en el ejército, indicándole a los soldados no seguir órdenes de ejecutar a otras personas por cumplir con la ley de Dios de no matar (Sobrino et al., 1980: 291).

En su ya mencionado discurso por el doctorado Honoris Causa, monseñor Romero define la opción política de la fe de la siguiente forma:

No se trata de que la Iglesia se considere a sí misma como institución política que entra en competencia con otras instancias políticas... ni mucho menos se trata de que nuestra Iglesia desee un liderazgo político... se trata de la verdadera opción por los pobres... de participar en su destino. Esta opción de la Iglesia por los pobres es la que explica la dimensión política de su fe en sus raíces y rasgos más fundamentales... la Iglesia vive en el mundo de lo político y se realiza como Iglesia también a través de lo político. No puede ser de otra manera si es que, como Jesús, se dirige a los pobres (Sobrino et al., 1980: 188s).

3.3. Teología pastoral, eclesiología, cristología y escatología

Monseñor Romero es ante todo un líder espiritual. Y como tal, presenta una perspectiva de fe novedosa ante las exigencias de la realidad. En su discurso para la Universidad de Lovaina, el obispo argumenta que la fe se ha profundizado, el evangelio ha mostrado su riqueza, se tiene una conciencia más clara de las nuevas formas de pecado como la muerte del hombre, y una mayor claridad y profundidad sobre la encarnación y redención de Jesucristo y su Padre (Sobrino et al., 1980: 181ss).

Las bases de su cristología se definen desde su segunda carta pastoral del 6 agosto de 1977. En ella se resalta que la Iglesia es el cuerpo de Cristo en la historia, y por lo tanto debe emular varias actitudes clave de Jesús, como lo son la opción preferencial por los pobres, el llamado a la conversión y la denuncia de los pecados personales y sociales (Sobrino et al., 1980: 67ss).

Una nueva vivencia eclesiológica y cristológica se viene perfilando desde esta segunda carta pastoral, y se profundiza en la tercera carta “Iglesia y organizaciones políticas populares” de agosto de 1978. En ella se llama a la Iglesia a vivir la vocación de Cristo, sufriendo y luchando como él que fue perseguido, e incluso llama a “ser violentos junto con Cristo” cuidando la justicia y la paz con un temperamento agresivo. La cristología de monseñor Romero busca una radical experiencia de Jesús, el cual fue perseguido, humillado y crucificado por causa de la justicia:

La verdadera persecución se ha dirigido al pueblo pobre, que es hoy el cuerpo de Cristo en la historia. Ellos son el pueblo crucificado, como Jesús, el pueblo perseguido como el siervo de Jahvé. Ellos son los que completan en su cuerpo lo que falta a la pasión de Cristo. Y por esa razón, cuando la Iglesia se ha organizado y unificado recogiendo las esperanzas y las angustias de los pobres, ha corrido la misma suerte de Jesús y los pobres: la persecución (Sobrino et al., 1980: 188).

Igualmente es posible encontrar en las homilias de monseñor Romero trazos de una nueva escatología, que viene a dar esperanza ante los terribles hechos de la realidad cotidiana de El Salvador. Podemos hallar referencias de esta nueva escatología en la homilía del funeral del padre Octavio Ruiz en enero de 1979, a quien mataron aplastándolo con un tanque, junto con cuatro jóvenes más. En la enseñanza de monseñor Romero, este asesinato es una señal escatológica que habla de resurrección, de un mundo nuevo, profetizado por Jonás y descrito por Pablo. En el “mundo viejo” impera el falso éxito, el materialismo y la injusticia. En el “mundo nuevo” prefigurado, lo único que quedará del antiguo mundo es la alegría y el amor de haber trabajado por el Reino de Dios (Sobrino et al., 1980: 213ss).

Esta nueva percepción de la escatología se puede leer así mismo en su homilía del 23 de marzo de 1980, cuando enseña que debe existir una relación trascendente, de liberación eterna, y una dimensión definitiva de justicia en políticas agrarias, administrativas y económicas (Sobrino et al., 1980: 269ss).

Por último, encontramos trazos muy llamativos de eclesiología, cristología, escatología y aún una reinterpretación de la liturgia, durante su última homilía, pronunciada el 24 de marzo de 1980, pocos instantes antes de morir:

El que se entrega por amor a Cristo al servicio de los demás, éste vivirá como el granito de trigo que muere, pero aparentemente muere. Si no muriera se quedaría solo “...la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra... El Reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección”... Esta... eucaristía... es... un acto de fe... en este momento la voz de diatriba se convierte en el cuerpo del Señor que se ofreció por la redención del mundo... Que este cuerpo inmolado y esta sangre sacrificada por los hombres, nos alimente también para dar nuestro cuerpo y nuestra sangre al sufrimiento y al dolor, como Cristo; no para sí, sino para dar conceptos de justicia y de paz a nuestro pueblo... (Sobrino et al., 1980: 293ss).

La propuesta de la obra de monseñor Romero nos deja mucho más que un estilo retórico para abordar la relación Iglesia-realidad. De él resaltamos la valentía de llamar las cosas por su nombre, sin caer en favoritismos o amiguismos para un lado u otro, y de no contribuir con silencio cómplice a

determinados programas políticos o ideológicos. Su obra no es solamente política ni solamente espiritual, hallamos en sus palabras que ambas dimensiones humanas van de la mano en justo equilibrio. Mucho de esto es lo que reclaman los fieles cristianos y la sociedad civil en general a sus líderes religiosos hoy.

4. De asesinatos fundantes

La propuesta teórica de René Girard sobre la violencia sacrificial nos ofrece algunos insumos para comprender la forma en que los pensamientos y las acciones de monseñor Romero han llegado hasta nosotros. Ciertamente, nos encontramos ante un asesinato fundante en el sentido que es un proceso sagrado y prohibido, que hace que su víctima se convierta en algo santo precisamente por el sacrificio que ha realizado. Además, es notorio que gracias a este sacrificio, se establecen nuevas vías de comunicación entre el pueblo y sus sacerdotes y la divinidad (Girard, 2005: cap. 1).

Girard introduce un concepto útil para el análisis simbólico e histórico de los procesos a los que nos enfrentamos. Después del asesinato fundante de un líder, Dios, o héroe cultural, vienen las represalias o venganzas de los miembros del grupo cultural al cual pertenecía el asesinado. Estos nuevos actos de violencia sagrada se ejercen contra víctimas aleatorias, e implican una nueva dimensión de violencia que es negada por quienes la realizan (violencia que es revestida de justicia) y que ayuda a la cohesión de la comunidad (Girard, 2005: cap. 1).

Podemos confirmar igualmente las críticas que realiza Franz Hinkelammert a la propuesta de Girard. El autor germano-costarricense pone en escena el tema de los grupos sociales y culturales que se desarrollan en torno a los procesos de asesinatos fundantes. Aparece en escena el grupo de los vengadores de los asesinatos fundantes que son santificados a pesar de su violencia. Tenemos que en la actualidad los chivos expiatorios suelen ser seres humanos inocentes marcados por una debilidad (Hinkelammert, 2003: 191-193). Ejemplos históricos claros de este hecho son la violencia contra el pueblo judío a los largo de dos milenios; o más cercano todavía, la masacre de los pueblos inocentes de Irak y Afganistán por el asesinato fundante de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en los EE. UU. (Hinkelammert, 2003: 247). De acuerdo con la hipótesis de Hinkelammert, el proceso de construcción de asesinatos fundantes es un caso más de inversión de los derechos humanos, donde la violencia, la injusticia y la destrucción se visten de libertad, justicia y divinidad:

La construcción del asesinato fundante permite crear una situación aparentemente paradójica. Los buenos matan mucho más malos que los buenos matados por los malos. Los vengadores, en el proceso de asesinato

de los asesinos, matan mucho más asesinos de los que ha matado el grupo de asesinos. Ahora que, el crimen al matar al héroe es tan grande que los vengadores parecen moderados. En una ocasión pregunté a un niño que veía muchas películas de la televisión, cómo sabía quiénes son los buenos y quiénes los malos. Me contestó: “Muy fácilmente, porque los buenos matan a muchos más que los malos”. Cualquier película de vaqueros del Oeste nos confirma esta tesis (Hinkelammert, 2003: 193).

El riesgo de inversión de los asesinatos fundantes es denunciado con precisión en la teoría de S. Zizek, quien opina que la crucifixión es el momento más perverso del cristianismo. Cuando el mismo Dios —Jesucristo Hijo— renuncia y reniega de su fe al exclamar la frase: ¿Por qué me has abandonado? (cf. Mc 15:34), lo que planea es una traición perversa, pues necesita que Judas le traicione para cumplir su misión (Zizek, 2006: 25).

La lectura obvia que se impone es perversa: mientras se quejaba de que alguien fuera a traicionarlo, Cristo le estaba dando a Judas, entre líneas, la orden de traicionarlo, pidiéndole el sacrificio más elevado, no sólo el sacrificio de su vida, sino también el de su “segunda vida” su reputación póstuma... ¿no es pues Judas el último héroe del Nuevo Testamento, el único que estuvo dispuesto a perder su alma y a asumir la condena eterna para que pudiera cumplirse el plan divino? (Zizek, 2006: 25s).

Está claro que este autor no tiene interés en proponer hermenéuticas o teologías plausibles, más bien busca ejercer una crítica a la ideología cristiana desde el marxismo. Zizek nos permite sospechar en otro sentido de los procesos de construcción de los martirios fundantes. Es probable que aquellos que inician procesos de crítica del poder estén conscientes en todo momento de que sufrirán martirios que a largo plazo generarán revoluciones y le dará más poder a su herencia ideológica. Con su crítica, Zizek nos permite sospechar sobre las circunstancias y los procesos sociales desarrollados por los herederos de la tradición de los mártires. En varios países de América Latina y el mundo, las enseñanzas de la historia, y la muerte de numerosos líderes y gente común del pueblo, debe dar como resultado un paso hacia la promoción de la justicia y la dignidad humana, y no una nueva retórica para ejercer el mismo poder desigual, corrupto e ineficaz que nos ha golpeado severamente a lo largo de siglos.

En el caso de monseñor Romero estamos ante un martirio fundante que construye un proceso histórico dentro de un grupo cultural determinado. Su muerte permite reflexionar sobre la manera en que los grupos humanos reaccionamos frente a la muerte y violencia que se desarrolla cotidianamente en nuestros pueblos. ¿Es común ver procesos de violencia sagrada ante los cuales las naciones latinoamericanas cobran venganza? ¿O es más común observar a nuestro alrededor asesinatos de chivos expiatorios que pagan las consecuencias del asesinato de viejos dioses escondidos?

La muerte de monseñor Romero hace más de tres décadas debe ser ocasión para reflexionar acerca de la violencia e injusticia que aquejan a nuestra sociedad, y no debe verse jamás como monopolio ideológico de una corriente política. La herencia de los mártires de las guerras civiles centroamericanas debe ser recibida con celo por los pueblos que las vivieron, y no caer en el riesgo denunciado por Hinkelammert de establecer nuevas leyes contrarias a la dignidad humana basadas en previos procesos históricos de injusticia. La denuncia de Zizek nos recuerda que existe así mismo el riesgo del olvido y la instrumentalización. Aquellos que nos sentimos herederos de las enseñanzas de este obispo y de sus compañeros mártires, debemos luchar porque el auténtico recuerdo de su experiencia propicie nuevos momentos de igualdad y justicia, de dinamismo y cambio en las instituciones eclesiales y políticas que han sido permeadas por sus palabras y acciones.

5. Reflexiones finales

Las actitudes y enseñanzas de monseñor Romero nos dan varias claves para que las organizaciones cristianas aborden los múltiples problemas de violencia, desigualdad e injusticia que golpean en la actualidad a los países latinoamericanos.

En primer lugar, respecto de las posturas políticas, es fundamental que la Iglesia reconozca con honestidad su papel dentro de la sociedad. Las organizaciones cristianas suelen mantener un discurso que busca alejarse de lo “político” aunque todos reconocen que, en la práctica, las acciones de la Iglesia siempre responden en mayor o menor medida a determinadas orientaciones ideológicas. No es viable, ni ha existido jamás, una Iglesia totalmente aséptica en temas políticos. Si bien las condiciones actuales de las democracias liberales occidentales exigen que los grupos religiosos no tomen posturas electorales parciales, esto no quiere decir que las congregaciones cristianas no pueden denunciar lo que hace daño a las mayorías que padecen la pobreza en América Latina y el mundo. Del mismo modo, las iglesias deben apoyar las iniciativas de gobiernos y partidos que fomenten el bienestar de la mayoría, particularmente ante el problema de la desigualdad socioeconómica y laboral. ¿No sería mejor que la Iglesia ofreciera un análisis y una ligera inclinación objetiva, antes que intentar siempre una poco creíble imparcialidad? La pregunta no es cuándo la Iglesia Católica y demás instituciones cristianas aceptarán su situación política e ideológica, sino qué van a hacer ante el hecho evidente de que ya están inmiscuidos de forma clara en las más diversas opciones ideológicas que imperan en nuestro contexto.

La obra de monseñor Romero denuncia con nitidez los problemas evidentes de pobreza, la marginación y exclusión social de la mayor parte de la población. Su retórica y su acción pertinente, que menciona

claramente los pros y contras de las opciones políticas del contexto, puede ser una luz sobre cómo la Iglesia debe actuar respecto de los actuales problemas sociopolíticos.

La Iglesia no puede quedarse callada frente a situaciones sociopolíticas injustas (pecado de omisión), no puede destinar grandes recursos a obras vanas y lujos mundanos (pecado de obra) ni puede emitir discursos que apoyen directamente a proyectos sociales, políticos y económicos injustos para la mayoría de la población (pecado de palabra). Estos tres géneros de pecado se pueden leer con transparencia en el actuar reciente de muchas jerarquías eclesásticas a lo largo de todo el Occidente cristiano, afines tanto a programas políticos de izquierda como de derecha.

En los últimos años, diversos procesos económicos y democráticos han permitido que millones de personas salgan de la pobreza nominal y mejoren sus condiciones de vida en nuestro continente. Pero no hay que ignorar que existe aún una desigualdad ofensiva que impide un auténtico desarrollo humano integral de muchos, y que nuevas formas de violencia atentan contra la naturaleza y dignidad de vida de millones de personas. La obra y el proceder del siervo de Dios Oscar Romero y Galdámez, deben iluminar el camino de los cristianos y las organizaciones civiles que promuevan la igualdad y dignidad humanas, para que denuncien de manera consciente las situaciones de violencia e injusticia social, económica, laboral y política que golpean a nuestro continente hoy.

Que sea la figura evangélica de María la Madre de Dios, quien respondió de forma clara a su duro contexto, la que nos recuerde que la verdadera entrega y fidelidad a Cristo no es pasiva y sosa, sino más bien valiente, decidida y pertinente ante las exigencias de la realidad.

Bibliografía

- AA. VV. (1980). "Los cristianos y la seguridad nacional", editorial de la revista *Mensaje* (Santiago, Chile), 1977, en: Equipo Seladoc. *Panorama de teología latinoamericana IV. Iglesia y seguridad nacional*. Salamanca, Ediciones Sígueme, pp. 31-40.
- "América es la región más violenta del mundo, según un informe de la OEA" [en línea], *EFE*, 07.06.2011. Disponible en: <http://noticias.univision.com/americ-latina/el-salvador/article/2011-06-06/americ-es-la-region-mas> Consultado 07.08.2011.
- Comblin, J. (1980). "La doctrina de seguridad nacional", en: Equipo Seladoc. *Panorama de teología latinoamericana IV. Iglesia y seguridad nacional*. Salamanca, Ediciones Sígueme, pp. 41-60.
- Informe de la Comisión de la Verdad para El Salvador 1992-1993 (1993). *De la locura a la esperanza: la guerra de 12 años en El Salvador*. San Salvador/Nueva York, Naciones Unidas [En línea, disponible en: <http://www.fundacionpdh.org/lesahumanidad/informes/elsalvador> Consultado 24.05.2011]; otra edición: San José, DEI, 1993.

- Conferencia Episcopal de Argentina (1980). "Reflexión cristiana para el pueblo de la patria" (07.05. 1977), en: Equipo Seladoc. *Panorama de teología latinoamericana IV. Iglesia y seguridad nacional*. Salamanca, Ediciones Sígueme, pp. 339-345.
- Conferencia Episcopal de Brasil (1980). "Seguridad nacional y doctrina católica" (25.10.1976), en: Equipo Seladoc. *Panorama de teología latinoamericana IV. Iglesia y seguridad nacional*. Salamanca, Ediciones Sígueme, pp. 347-363.
- Girard, G. (2005). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama.
- Figuroa Ibarra, C. (1994). "Centroamérica: entre la crisis y la esperanza 1978-1990", en: Torres Rivas, E. (ed.). *Historia general de Centroamérica. Tomo VI*. San José, FLACSO.
- Hinkelammert, F. (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José, DEI.
- Methol Ferre, A. (1980). "Sobre la actual ideología de seguridad nacional", en: Equipo Seladoc. *Panorama de teología latinoamericana IV. Iglesia y seguridad nacional*. Salamanca, Ediciones Sígueme, pp. 209-250.
- Padin, C. (1980). "La seguridad nacional y la misión de la iglesia", en: Equipo Seladoc. *Panorama de teología latinoamericana IV. Iglesia y seguridad nacional*. Salamanca, Ediciones Sígueme, pp. 171-184.
- Sobrino, J.; Martín-Baró, I. y Cardenal, R. (1980). *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*. San Salvador, UCA Editores.
- Zizek, S. (2006). *El títere y el enano*. Barcelona, Paidós.

Diversidad y violencia: el asalto al otro en la sociedad global

*Luigi Schiavo*¹

La apertura de las fronteras, consecuencia de la globalización económica y social, tuvo como consecuencia el encuentro, no siempre pacífico, entre personas, pueblos y culturas diferentes. Las dos orillas del río, que separadas definían con claridad lo de acá y lo de allá, nosotros y lo desconocido, lo extraño, el enemigo, ya no existen más. La sociedad actual se caracteriza por la vecindad, la proximidad, el encuentro, la mezcla. Sin embargo, no se trata de un movimiento pacífico y tranquilo: acarrea conflictos, tensiones, cierres, motivados por el miedo de perder su propia identidad, sus espacios, poder y especificidades. Se trata de un movimiento caracterizado por una profunda ambigüedad: por un lado, revela un rostro de apertura, de superación de las barreras y divisiones; por el otro, suscita actitudes de intolerancia, intransigencia y violencia.

Este artículo quiere tratar de esta segunda dimensión: la que tiene que ver con los miedos y las dificultades relativas al encuentro entre personas y culturas, que justifican, en determinados casos, el asalto al otro y la barbarie.

¹ Doctor en Ciencias de la Religión, investigador y profesor en el DEI.

1. La diversidad y sus cuestionamientos

La diversidad es problema, porque marca fronteras y límites entre un dentro y un afuera, un semejante y un distinto, un próximo y un lejano, un familiar y un extraño (extranjero), un conocido y un desconocido, un amigo y un potencial adversario; produce confrontación, convida al encuentro, estimula la transformación, desafía la tranquilidad de la homogeneidad y la seguridad de lo común, introduciendo la novedad de lo nuevo y originario que vienen a desestabilizar el orden constituido.

El tema de la diversidad adquiere importancia en la era de la globalización, donde la facilidad de la comunicación y movilidad social ponen en contacto culturas y civilizaciones que antes no se conocían y vivían aisladas. La emergencia de este tema apunta a cuestiones nuevas, nunca abordadas antes, como el problema de la colonización, entendida como tentativa indebida y violenta de imposición cultural, social, económica, religiosa; el tema del sistema patriarcal de poder, que dominó —y todavía domina— las relaciones sobre todo de género; la homogeneidad socio-cultural, que se impone a través de la mundialización del mercado y la ideología neoliberal, entre otros.

Otro problema relacionado con la diversidad hoy, es el multiculturalismo, que se afirma como ideología propia de la globalización. Si por un lado tal concepto remite a la idea de pluralismo cultural, por otro revela su profunda ambigüedad por estar al servicio del mercado. El capital globalizado exalta la diversidad como necesidad de reproducción y expansión. Al atacar las bases comunitarias de las identidades tradicionales, promueve todo tipo de identificación individualizada para satisfacer necesidades producidas. El resultado de ese proceso substitutivo es la resistencia de las identidades tradicionales al proceso globalizante y la aparición de un conflicto entre identidades (Díaz-Polanco, 2008: 216). En realidad, la globalización disuelve las diferencias entre culturas arrasando con las culturas subalternas: “Por lo tanto, la mejor manera de enfrentar los avances neocoloniales sería luchar por nuestra cultura y defender nuestra identidad; es decir, preservar la diversidad” (Grimson, 2011: 107). En el capitalismo imperialista las diferencias sociales y culturales no son engullidas solo por medio de un ataque violento y directo, sino mediante una atracción seductora que las desarticula y disuelve. Se trata de una verdadera etnofagia cultural, como medio de inclusión, integración y absorción cultural. El capital necesita de las diferencias para promover su expansión; pensemos en cómo el mercado necesita de categorías como edad, etnia, educación, sexualidad, trabajo, raza, género, etc. Pero son diferencias permitidas y que no comprometen su proyecto imperialista.

La sociedad global es caracterizada como la sociedad de la subjetividad y la identidad. Solo que se trata de una identidad enferma, que consiste en rechazar al otro, al diferente y su diversidad en nombre de la estandarización, del modelo común, del pensamiento único, de la

homogeneización social, de la ortodoxia, de la verdad única. El miedo al “otro” y el temor a lo diverso alimentan la intolerancia, favorecen el imperialismo de la identidad, el dominio de la tautología, el paradigma autocentrizado, donde lo único, sea un sujeto, una institución, un pueblo o una cultura, se vuelven referencia de todo y de todos. Negar la diversidad es cerrarse en un mundo de copias, de títeres idénticos, de comportamientos predeterminados: un mundo donde alguien comanda e impone y los demás obedecen y ejecutan ciegamente.

La psicología explica este proceso con el miedo a perder al padre, con un sentimiento consecuente de angustia y depresión. El padre perdido es substituido entonces con algo que garantiza seguridad y certeza en las decisiones, asegura la verdad y proporciona un hogar tranquilo. La pertenencia a una institución, la entrega total a alguien, a una doctrina o a un grupo social que garantice una fuerte identificación, puede substituir, simbólicamente, al padre perdido. No obstante, ese proceso esconde la incapacidad de asumir responsabilidades, convicciones, decisiones, huyendo de la confrontación por incómoda y peligrosa.

El problema radica en que el “otro” y la diferencia no asumidos acaban siendo rechazados, alienados, alejados, por incómodos, perturbadores de la quietud individual y social, peligrosos para el orden pública, y, finalmente, combatidos y eliminados de la convivencia social y personal.

2. Cuando la diversidad es un problema

El surgimiento de la cultura global facilita el encuentro, favorece las comunicaciones, derrumba barreras, licúa las fronteras. Y origina miedos, conflictos, favoreciendo nuevas formas de defensa cultural y social.

Veamos algunos ejemplos específicos que, en determinados casos, pueden engendrar reacciones sociales violentas de cierre o de asalto al “otro”.

2.1. El extrañamiento y extranjero: la xenofobia

Uno de los aspectos más evidentes en el panorama global, hoy, es el gran *flujo migratorio*, el cual envuelve a millones de personas. Las migraciones tienen direcciones específicas: del sur hacia el norte del mundo y del este hacia el oeste. Las metas son Europa, los EE. UU., Canadá y Australia. Son motivadas por la búsqueda de mejores condiciones de vida, el acceso al mercado, y a una vida digna. Las migraciones provocan numerosos problemas sociales y culturales: primero, en los propios migrantes, forzados a dejar sus países, familias y afectos; y después, en los países receptores, no siempre capaces de recibir e integrar masas tan numerosas de inmigrantes. Si, por un lado, las migraciones son

estimuladas por la necesidad de mano de obra en el Primer Mundo, por otro, la concentración desigual de riqueza y bienestar justifica la búsqueda de mejores condiciones de vida de millones de personas del sur del mundo. El encuentro entre personas, culturas y civilizaciones diferentes no siempre es pacífico: engendra miedos, desconfianza, intolerancia, discriminación y violencia. Un extranjero es un extraño que invade el territorio familiar y está en un espacio ajeno que no le pertenece. Su presencia, su manera de ser y comportarse, desestructura el equilibrio social y cultural, crea confusión, altera armonías, desbarata el orden establecido, como en el caso del sexualmente diferente (homosexuales, lesbianas, etc.).

Por su extrañeza perturbadora y su otredad, al extranjero se le atribuyen la mayoría de los males que afligen a la sociedad: aumento de la violencia social; crisis de las instituciones sociales de amparo (salud, seguridad social, educación); incremento de la tasa de desempleo y del mercado informal; clima de inseguridad; crecimiento y organización de la criminalidad organizada (pandillas, mafias, narcotráfico)... Su ser diferente y sus tradiciones extrañas (relacionadas sobre todo a cuestiones higiénicas, hábitos alimentarios, manera de vestir, religión, educación, concepción de la familia, de las relaciones, etc.) son fácilmente consideradas primitivas, malas e inoportunas. En realidad, únicamente revelan otro modo de ser y actuar y comprueban que es posible vivir y organizar la vida de manera distinta, sin embargo acaban siendo una amenaza a lo "normal" y "natural". Sus diversidades representan la posibilidad de la libre elección y cuestionan la dominación e imposición de un sentido común. La aparición de conflictos, de formas discriminatorias y de gestos de violencia, es consecuencia de actitudes xenofóbicas en relación a los extranjeros y extraños presentes en las sociedades.

2.2. Etnocentrismo

La relación entre lo individual y lo colectivo, lo local y lo global, no siempre es pacífica. La emergencia y el refuerzo de *identidades étnicas locales* en muchos lugares del globo, es consecuencia directa de la tendencia homogeneizante y viene acompañada de conflictos étnicos, nacionales, de género, identidad sexual, edad, religiosos o filosóficos. Tales conflictos manifiestan características xenofóbicas, etnocéntricas, fundamentalistas y, en muchos casos, revelan la tendencia defensiva de retornar y apegarse a la pureza de su propia tradición originaria. Comprueban que el proceso de homogeneización cultural y económica es desigual y perjudicial por defender intereses corporativos y económicos occidentales. Sin embargo, el etnocentrismo, desde las culturas periféricas, se transforma en auténtica colonización y legítima actitud de defensa de su diferencia que tiene que ver con su sobrevivencia cultural y étnica, su historia y tradiciones, contra el peligro de ser engullidos y desaparecer en las aguas mansas de la globalidad cultural y ser recordados nada más como mero folclore.

Acciones violentas pueden ser expresiones de esos procesos, porque la violencia es a menudo una forma de marcar las diferencias entre grupos hegemónicos y no hegemónicos. En los últimos tiempos, en todos los continentes son muy numerosas las explosiones étnico-nacionalistas. En América Latina y el Caribe se expresan principalmente por las reivindicaciones de grupos y naciones indígenas, de negros, de mujeres, que más allá de defender su inmensa herencia cultural, afirman su autonomía y libertad respecto al modelo político, económico, cultural, social y religioso. Hoy, resulta muy significativo el lento despertar de culturas milenarias subyugadas y el emerger de culturas de clases pobres y oprimidas que destacan su presencia y reivindican sus derechos al reconocimiento y a la participación. Esta explosión colorida la llamamos proceso de heterogeneización cultural, y se impone como reacción a la tendencia homogeneizante de la globalización. Negar el derecho a la diferencia es una verdadera actitud imperialista.

2.3. Eurocentrismo y nacionalismos

Una forma específica y difusa de etnocentrismo la constituye el eurocentrismo. Con este concepto la cultura occidental, de matriz europea, reivindica su hegemonía sobre las demás con base en su tradición intelectual y filosófica y el desarrollo técnico-científico. Con todo, tal afirmación lleva a un enunciado de superioridad y se presenta como una fachada que encubre actitudes hegemónicas, colonizadoras y dominadoras.

Europa, o más exactamente, esa parte de la Europa atlántica en la que se sitúa el nacimiento del mundo moderno, jamás ha dejado de creer en la superioridad de su civilización. Las clases ilustradas inventaron, con este fin, el mito del *ancestro griego*, fundador de Europa, dando accesoriamente una interpretación xenofóbica de su especificidad religiosa (Amin, 2006: 95).

La consecuencia de esto fue —y es— el racismo que alimenta el imperialismo y colonialismo europeos, cuestionados solamente después de los crímenes nazis.

El eurocentrismo, sin duda, garantiza numerosos beneficios y ventajas a los europeos y occidentales a expensas de otros pueblos, naciones y culturas, pues legitima racionalmente el asalto a sus recursos naturales, el ataque a su legitimidad y autonomía políticas, así como la destrucción de su tradición cultural, en nombre del progreso, la democracia y el multiculturalismo, que se identifican con la expansión capitalista y del mercado.

Una de las consecuencias del etnocentrismo eurocéntrico es el surgimiento de nuevos nacionalismos étnicos, mismos que desembocan en la creación de nuevos Estados-naciones. Así, en las últimas décadas

hemos asistido a la fragmentación de varias unidades político-étnicas, como la antigua Unión Soviética, Yugoslavia y otros países de África. La afirmación de la propia especificidad étnica y de la diferencia, está por detrás de los movimientos separatistas de independencia. En algunos casos, es el fundamentalismo religioso el que se opone al movimiento globalizador, imponiéndose como factor de resistencia y defensa nacional alrededor de la fe común.

2.4. El terrorista: teoría del complot

Una de las formas más interesantes de reacción negativa a lo socialmente diverso es la invención del terrorista. Se trata de una forma muy utilizada en el ámbito político para desacreditar a enemigos, vía la creación de chivos expiatorios responsables de los males sociales. Uno de los ejemplos más famosos fue la acusación, por parte del emperador Nerón, contra los cristianos del incendio de Roma en el año 64. La verdadera motivación empleada en esa construcción del enemigo fue la del complot político, la conspiración y el atentado contra el Estado y la elite dominante; las causas reales eran otras, y jamás fueron reveladas. El complot ha existido desde siempre (como el que llevó al golpe militar en Chile en 1973), y todavía la teoría del complot es usada para desviar la atención de las verdaderas causas y los auténticos responsables, apuntando hacia enemigos imaginarios, en la mayoría de los casos enemigos y adversarios políticos, representados como malos, extremadamente peligrosos, terroristas... Tal representación justifica su condenación y la lucha para deshacerse de ellos.

La teoría del complot suele aparecer en relación a asesinatos de personas famosas, como en el caso del presidente de los EE. UU. John F. Kennedy en 1963 en Dallas; o a tentativas de asesinato, como en el caso del papa Juan Pablo II en 1981 en la plaza de san Pedro en Roma. La verdad nunca aparece o no es revelada, las reconstrucciones no son creíbles: el campo está abierto para las teorías de la conspiración y el complot.

Otro caso ejemplar es el antisemitismo. La acusación en contra de los hebreos de conspiración, no es novedad en la historia: desde el Medioevo, con la Inquisición y su acusación de deicidio y pacto con el demonio; hasta la acusación de querer dominar el mundo por causa de sus riquezas obtenidas con la práctica de la usura; para llegar a los nazis, que apelaron a las mismas acusaciones para alimentar el odio y la violencia contra los judíos y justificar su exterminio sistemático y el holocausto.

También las sociedades secretas fueron —y aún son— sospechosas de complot. La ignorancia en relación a la organización y estructuración de tales asociaciones, alimentó las dudas en relación a ellas; en muchos casos, ni siquiera se conocían los nombres de sus miembros, sujetos al juramento de mantener el secreto. Éste fue el caso de la masonería, acusada con frecuencia de ser una organización secreta cuya finalidad era tomar el poder político y económico.

Después del atentado del 11 de septiembre de 2001 contra las Torres Gemelas de Nueva York y el Pentágono, toma fuerza la acusación de terrorismo y de complot internacional de parte de grupos islámicos contra el mundo occidental. Desde ese momento, el miedo a nuevos atentados y la incertidumbre acerca de un enemigo que no se conoce, transforma indistintamente a todos los árabes en posibles terroristas y a los países islámicos en enemigos del mundo occidental, alentando la sospecha y el odio contra ellos y dando origen a numerosas formas de discriminación y violencia contra personas originarias de esos lugares. El malo toma ahora la cara del árabe.

2.5. Individualidad y colectividad sitiadas

Una interesante publicación de Zygmunt Baumann (2006), enfoca los miedos a vivir en las ciudades actuales. La cuantiosa presencia de extranjeros provoca miedos y la obsesión por la seguridad. Afirma nuestro autor que, si por un lado,

...vivimos sin duda en algunas de las sociedades más seguras que han existido jamás; aun así, a pesar de todas las pruebas concretas, somos precisamente nosotros, criados entre mimos y algodones, los que más amenazados, inseguros y asustados nos sentimos; somos los más miedosos y los más aficionados a todo lo que tenga que ver con la seguridad y la prevención, mucho más que los habitantes de la mayoría de las sociedades conocidas (2006: 7).

Esos miedos son atribuibles a intrigas imaginarias, conspiraciones hostiles y enemigos ocultos. El peligro puede estar en cualquier parte: tras la esquina, en la calle, en las personas que encontramos... La desconfianza reina soberana en una sociedad donde cada uno vela por sí mismo y el espíritu comunitario casi no existe. Abandonado a su propio individualismo, sin la protección de los vínculos sociales, el individuo se vuelve frágil y vulnerable. Las instituciones que deberían garantizar la asistencia (Estado, sanidad, pensión, educación, derechos) se alejan siempre más de las personas concretas, revelando la tendencia a la descomposición del Estado social y teniendo como consecuencia el desvanecimiento gradual de la esperanza. La desintegración de las redes de lazos sociales lleva a la disolución de la solidaridad, y clases sociales enteras, sin protección alguna, caen en la exclusión social como masa excedente y superflua. Se trata sobre todo de desempleados desclasados,

...hombres y mujeres que no pertenecen a ningún grupo social legítimo, individuos situados al margen de cualquier clase, a los que no corresponde ninguna de las funciones aprobadas, útiles e indispensables que desempeñan los ciudadanos *normales*; personas que no aportan nada

a la sociedad, salvo lo que es prescindible y no interesa. Poca distancia hay, asimismo, entre los superfluos y los delinquentes (Baumann, 2006: 16).

La desconfianza en relación al otro hace crecer la necesidad de vigilancia. Las ciudades modernas, que deberían facilitar las relaciones, se transforman así en lugares repletos de desconocidos que conviven en estrecha proximidad. El miedo a lo desconocido, el forastero, el extraño, penetra las relaciones, al igual que la ansiedad y preocupación por la seguridad; se demonizan personas y clases sociales enteras. Para protegerse, se levanta muros y tecnologías sofisticadas defienden el espacio privado; surgen urbanizaciones cerradas, guetos voluntarios que se oponen a los guetos forzosos de los desheredados. Dividir, separar, segregar, excluir: palabras, hoy, que son sinónimo de seguridad.

En medio de ese espectro de incertidumbre en relación al futuro, de fragilidad de la posición social y de inseguridad de la existencia, emerge la necesidad de espacios exclusivos, auténticos territorios libres de la confusión, donde la semejanza e igualdad puedan encontrarse lejos del mar de la diversidad y la diferencia. Se trata de la *mixofobia*, el miedo a la mezcla, que se resuelve segregándose alrededor de *nosotros*, la comunidad de semejantes que coincide en la fuga de la confrontación y el encuentro con la alteridad diferente (Baumann, 2006: 33s). De ese modo el enemigo es excluido, queda fuera; y cuanto más lejano y desconocido, más peligroso aparecerá a los ojos de los atrincherados alrededor de su semejanza. Porque,

...la homogeneidad social del espacio, acentuada y reforzada por la segregación, reduce la capacidad para tolerar la diferencia de los habitantes de las ciudades y multiplica las ocasiones que pueden dar pie a reacciones mixofóbicas, lo que aumenta los peligros de la vida urbana, haciéndola más angustiada en lugar de más agradable y llevadera (Baumann, 2006: 38).

Pero, a la guetización de la sociedad corresponde la criminalización de la pobreza: miedo y exclusión, protección y marginalización, son dos elementos del mismo proceso (Bauman, 2009: 116-120).

3. La muerte del próximo

3.1. Distancia social y moral

Después de la muerte de Dios, proclamada por el filósofo Federico Nietzsche, asistimos a la muerte del próximo: el ser humano "es un huérfano sin precedentes en la historia. Lo es en el sentido vertical: se murió su Padre celeste; también en el sentido horizontal, se murió quien le

estaba próximo” (Zoja, 2009: 13). Desde el año 2007 más de la mitad de la población mundial vive en ciudades; no obstante, en medio de la multitud, el individuo nunca experimentó tanta soledad. Una soledad buscada, creada, deseada, aunque no amada. En nuestras ciudades sobrepobladas y complejas, se impone la necesidad de la distancia. Por eso son levantados muros para garantizar, defender, preservar la individualidad y el espacio de la privacidad contra el asalto del otro. Solo que levantar un muro es borrar al próximo, es construir una prisión, aun cuando sea dorada.

Proximidad y distancia, por otro lado, es uno de los clásicos binomios que sirve asimismo en la clasificación del bien y del mal. Así pues, de sociológico, el problema se transforma en moral (yo soy el bien, el otro es el mal = demonización) y religioso: el mandamiento cristiano “ama tu prójimo como a ti mismo”, se torna una invitación a superar la distancia en favor de la inclusión, que es la base de la comunidad. Comunidad, sin embargo, no como la *mixofóbica*, de iguales, sino de diferentes, donde el “amor al prójimo” no se traduce en reducción a lo uno, a lo mismo, sino que es asunción de la otredad y capacidad de diálogo con ella. Para ello, los *social network* —Facebook, Internet o los celulares— se proponen como instrumentos de ayuda, porque facilitan el contacto y diálogo con sujetos lejanos, pero sin todavía sacar al sujeto del aislamiento en que se encerró y que afirma la muerte del próximo: de ese próximo quedó solamente la máquina, el celular, la computadora.

Una de las consecuencias más evidentes, en el mundo occidental, de la muerte del próximo es el vacío de las iglesias y el vaciado de la sociedad civil. “En Europa se agotan rápidamente los sindicatos y los partidos nacidos de las ideologías. El vaciado de las iglesias es el aspecto físico de la muerte metafísica de Dios. El vacío de las asociaciones civiles es la muerte del próximo” (Zoja, 2009: 100).

3.2. La barbarie

No podemos terminar sin hablar de la barbarie, el punto de llegada más terrible de ese proceso de alejamiento del otro.

“Bárbaro” es un término que desde la Antigüedad fue usado para definir al otro, al diferente. Para un griego, el bárbaro era un persa, para un egipcio un escita. Su diversidad podía depender del comportamiento, la vestimenta, la cultura, la lengua, o de otros hábitos: en todos los casos, “bárbaro” era usado de manera despreciativa, para mantener la distancia. El bárbaro “en sí” no existía, porque todos podían ser bárbaros de alguien: él bárbaro representaba un punto de vista, una mirada que definía una diferencia y una separación. Era un trabajo imaginativo, representativo, que afirmaba una identidad y negaba otra; un dualismo, una oposición, uno afuera y otro adentro, un amigo y un enemigo, una fractura y una separación. La función global de esta palabra era “establecer una división”,

colocando en el exterior lo que hay que evitar y rechazar. La fabricación de “uno fuera correlativo” permitía a lo de “dentro” descargar en lo de fuera todo lo que no quería ver, lo negativo.

Nosotros y nuestros otros se vuelven inseparables, indispensables los unos para los otros: los griegos eran, a sus propios ojos, mucho más evidentemente armoniosos, libres y razonables en la medida en que, en frente, existían unos bárbaros que justamente no razonan y estaban oprimidos. ¡Esta es su función! Bárbaro equivale a fuera de *x*, pero siempre en la medida en que *x* está fantasmagóricamente descargando por ese fuera su parte negativa (Droit, 2009: 124).

Era bárbaro lo que no correspondía a las buenas formas de la lengua, la ética, la estética, la política o la cortesía, de las relaciones humanas y la civilización; lo que no se ajustaba a las formas consideradas “apropiadas”. La barbarie sería entonces “una manifestación de una inhumanidad” interna o externa del ser humano. Sin negar el bárbaro que está fuera, existe el bárbaro de dentro, que habita en cada uno de nosotros, y existe la propia civilización que se transformó en barbarie, y hoy adquiere nuevas apariencias, como la banalidad de la sociedad contemporánea.

La oposición racial inherente al concepto de “bárbaro” legitimaba la superioridad de la civilización griega y el desprecio de las demás. La posición era claramente xenofóbica y racista, donde la pureza de la raza explicaba la pureza del odio. Entre griegos podía haber dimensiones, que llevaban a la guerra y se resolvían con la paz; con los bárbaros, por el contrario, la guerra era total, indefinida y solo acababa con su destrucción y exterminio. ¡La diferencia legitimaba su aniquilación! La guerra nada más existía contra los bárbaros, no contra los de la misma raza. Bárbaro entonces, no se refería a un pueblo, sino a un enemigo exterior contra el cual se hacía la guerra. Se trataba de una posición radical, que con el tiempo fue cambiando, reconociendo que el énfasis de la diferencia pasaba de la raza a la cultura: por su trato áspero, impulsivo, falso, bajo el signo de la confusión e incapaces de gobernarse por sí mismos, los bárbaros debían necesariamente estar sometidos al gobierno de un déspota.

En el mundo romano cambia el centro de referencia: bárbaro continua refiriéndose a los que están fuera, pero *barbarus*, en Roma, pasa a designar sobre todo el estado bruto, salvaje, en el sentido de robustez. Son los pueblos enemigos en las márgenes de las fronteras, que son animados por el furor salvaje y un ardor feroz para la guerra, que los transforman en seres sobrehumanos, o infrahumanos, o inhumanos, entonces: diabólicos, demoníacos, infernales. La barbarie, por tanto, era sinónimo de bestialidad y falta de *humanitas*, de civilización (la jurisdicción romana). Lo contrario de la *humanitas* era la *feritas*, término que etimológicamente estaba ligado a la idea de la bestia salvaje (*ferum*) y a la *ferocia*, la ferocidad, la fuerza destructora interna que los caracterizaba. Los juegos del circo, en las batallas cruentas y sangrientas entre gladiadores y bestias salvajes,

representaban de manera trágica a la *humanitas* del pueblo de Roma la *feritas*, la inhumanidad salvaje de los bárbaros: el de fuera llegaba hacia el centro, en un trágico teatro que contribuía a enaltecer la civilización romana y revelar la bestialidad de la barbarie.

Además, la situación no era estática, en la medida que

...los antiguos bárbaros se convertían en nuevos romanos, los límites del imperio no cesaban de retroceder, su dominio no cesaba de extenderse. El fuera estaba cada vez más lejos, más allá de los límites que cada vez estaban más alejados del centro. Lo que se llamará el *limes*, la frontera, delimitará por un lado la *humanitas* y por otro el *barbaricum*, el lugar donde habitaban los bárbaros (Droit, 2009: 141).

En la actualidad, la reflexión sobre barbarie parte del presupuesto del fin de las fronteras en la sociedad global. No pudiendo confrontarse o enfrentarse con el otro diferente y lejano, la sociedad deberá orientar su mirada hacia dentro de sí y buscar al bárbaro que está en su interior. Ésta es la gran pregunta que regula, hoy, la búsqueda de la sociedad.

Las dramáticas experiencias del siglo XX, las masacres perpetradas en las guerras mundiales, el nazismo y el comunismo, el holocausto, las consecuencias sociales y ecológicas del sistema capitalista y la toma de consciencia de los efectos devastadores de la colonización, la trata de esclavos, los saqueos culturales y medioambientales, apuntan hacia una barbarie interior e inherente a la cultura occidental. Lo que transforma el *homo sapiens* en *homo demens*, para usar una expresión de Edgar Morin, lo que genera monstruos inhumanos y encarna el terror; es algo propio de la cultura, la ciencia y la técnica, que pueden de repente engendrar una nueva forma de dominación y conquista, una nueva barbarie. Porque, más civilización puede ser sinónimo de más barbarie; justo lo contrario de lo que pensaban griegos y romanos, que los bárbaros se acababan una vez que tuviesen acceso a la cultura y la civilización. De esa manera, frente a otras culturas, como la islámica por ejemplo, el Occidente desarrollado encarna la figura de los nuevos bárbaros y representa la personificación del mal, que debe ser combatido y destruido.

Al final, "bárbaros ya no es más el nombre de los otros, sino el otro nombre de nosotros mismos" (Droit, 2009: 251).

Bibliografía

- Almin, Samir (2006). *Per un mondo multipolar*. Milano, Ed. Punto Rosso.
- Bauman, Zygmunt (2002). *Modernidad líquida*. México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt (2006). *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Barcelona, Arcadia.

- Bauman, Zygmunt (2009). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid, Siglo XXI.
- Díaz-Polanco, Héctor (2008). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo, etnofagia*. La Habana, Casa de las Américas.
- Droit, Roger-Pol (2009). *Genealogía de los bárbaros. Historia de la inhumanidad*. Barcelona, Paidós.
- Grimson, Alejandro (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires, Ed. Siglo XXI.
- Hinkelammert, Franz (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José, DEI.
- Morin, Edgar (2003). *El Método 5. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Madrid, Ed. Cátedra.
- Morin, Edgar (2006). *El Método 6. Ética*. Madrid, Ed. Cátedra.
- Zoja, Luigi (2009). *La morte del prossimo*. Torino, Einaudi Ed.

Crítica a la violencia desde una visión interrelacional

Tirsa Ventura

Es mirar de otra manera.

Dislocar

En círculo

Es orillarse, esperar

Y jugarse

La cabeza.

Raquel Villarreal

Me coloco en un espacio mental en el que la manifestación de un pensamiento otro se hace necesaria y pertinente como alternativa a una forma de pensar violencia que fragmenta y surge de la fragmentación que la provoca. Se trata de un espacio mental en el que no acuso ni victimizo, sino que reubico la violencia en su génesis, en el cómo se hace violencia contra las mujeres, los niños y las niñas, la naturaleza, en una sociedad patriarcal que se alimenta de las acciones y relaciones destructivas que a la vez hace surgir. Y más todavía, una sociedad movida por un paradigma sustentado en la fragmentación, en donde las acciones parecen estar desconectadas de los pensamientos, donde cada acontecimiento parece no tener conexión con nada.

Frecuentemente pensamos el mundo, las relaciones, inclusive nuestros propios cuerpos, de forma compartimentada. Si se trata de la ciencia, la tecnología, y el trabajo humano en general, estos son divididos en especialidades, y cada una de ellas se considera que está en esencia

separada de las demás. De un modo parecido, cada ser humano ha sido fragmentado en compartimientos separados, según sus diferentes deseos, objetivos, ambiciones, lealtades, sus vivencias. Y, lo que es peor, algunos seres humanos, por causa de la violencia sufrida, son pensados y se sienten no en su totalidad, sino en partes aisladas.

En ese sentido, vale mencionar la experiencia de condena y violencia sufrida por mujeres y hombres negros cuyos cuerpos fueron construidos de tal manera que no materializan las normas para ser “cuerpos que importan”¹. Y más aún, su conducta sexual fue definida como impropia, lo que provocó ser clasificados como personas inferiores. Por lo tanto, desde esa lógica de este pensamiento, no son seres humanos. Lo que permitió a la economía de mercado liderada por la cultura blanca, la oportunidad para explotar libremente los cuerpos negros con relativa impunidad².

Es así que propongo con el poema de Raquel Villareal, “mirar de otra manera. Dislocar. En círculo. Es orillarse, esperar y jugarse la cabeza”. Jugarme la cabeza quiero, para pensar y sobre todo para actuar teniendo en cuenta la interrelacionalidad de los sistemas y, principalmente, las maneras en que las propias individualidades están entrelazadas y en relación con lo que se puede llamar totalidad. Esto sería una especie de alerta ante lo que David Bohn identifica como “nuestra forma fragmentaria de pensar, observar y obrar, lo cual tiene implicaciones en todos los aspectos de la vida humana”³. Como bien entiende Ivone Gebara, el drama existencial del ser humano no es aislado, aunque sepamos que el dolor mayor es misteriosamente sentido en cada ser. Nuestra trágica situación de miseria, violencia, júbilo, ternura y esperanza, es una relación íntima con el conjunto de nuestro Cuerpo Cósmico y nos abre para una nueva comprensión del ser humano⁴.

1. La violencia como la propia fragmentación

La constatación de muchas personas en la época contemporánea es que la violencia se ha tornado un hecho masivo en nuestras sociedades, llegando al punto de constituir un verdadero desafío para el actuar ético de nuestro tiempo. Por un lado, su generalización se presenta como una paradoja en el momento en que se afirma un avance del saber científico y

¹ Judith Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 38s.

² Kelly Brown Douglas, *Sexuality and the Black Church: A Womanist Perspective*. New York, Orbis Books, 1999, pp. 23s.

³ David Bohn, *La totalidad y el orden implicado*, Joseph Apfelbaume (trad.). Barcelona, Editorial Kairós, 2002, p. 39.

⁴ Ivone Gebara, *Teología eco-feminista — ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo, Editora Olho d'Água, 1997, p. 62.

de la conquista de la razón, junto a una conciencia del valor y respeto por la vida, junto con un grado de refinamiento en que se realizan actos violentos que van desde las migraciones de grupos humanos que se ven atrapados en la desesperanza de sus pueblos hasta las más descaradas mentiras construidas por los medios de comunicación masiva que representan a estos grupos como delincuentes o provocadores de las inseguridades en las grandes ciudades, cercadas de alambres navajas y grandes portones. Por otro lado, cuanto más se crean medios para la denuncia de distintas violencias sufridas por mujeres, niños, niñas, en un mundo que se jacta de sus avances tecnológicos de comunicación, tanto más sufrimiento por la violencia cotidiana que se comete contra estos grupos vulnerables.

Todo esto me dice de la necesidad urgente de una exploración de cómo podemos intervenir más eficazmente en la construcción de una nueva mirada, una nueva visión que teniendo presente la complejidad ⁵, permita a mujeres y hombres construir relaciones justas y armónicas como entes individuales/sociales conectados al universo. O sencillamente, darnos la oportunidad de preguntar si el proyecto humano conocido hasta hoy es el único posible, o si estamos a tiempo de reinventar un modo de salir de la historia por lo alto —salirse por una metamorfosis ⁶.

La raíz de la violencia sufrida por las mujeres no es el hombre como sexo, sino que la génesis de este problema reside en un sistema, si queremos en un orden, donde la dominación y fragmentación se han idealizado, donde tanto a hombres como a mujeres se les enseña una relación con la violencia fuera de ellas/os mismos y en detrimento de sus propios cuerpos, de otros cuerpos y del cosmos. Confrontar lo absurdo de este pensamiento fragmentado requiere una transformación de la imaginación ético-política. Por consiguiente, no se trata de un planteamiento *light* que pretende huir del compromiso de crítica a la violencia cotidiana que sufren las mujeres, se trata de avanzar hacia la propuesta de un paradigma de interrelacionalidad que permita romper las posiciones estandarizadas de fragmentación con que se piensa la violencia.

Vale señalar que el proceso de dividir es una manera de pensar sobre las actividades prácticas, técnicas y funcionales (por ejemplo, dividir un terreno para producir diferentes cultivos). Sin embargo, cuando este modo de pensar se amplía a la noción que el ser humano tiene de sí mismo

⁵ Una reconfiguración de las formas de producir, validar y compartir conocimiento. O el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico. Ver: Denise Najmanovich, *Mirar con nuevos ojos. Nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2008, p. 3; Edgar Morin, Introducción al pensamiento complejo, http://www.pensamientocomplejo.com.ar/docs/files/MorinEdgar_Introduccion-al-pensamiento-complejo_Parte1.pdf (acceso el 27.07.2010).

⁶ De acuerdo con E. Morin, "...la metamorfosis puede aparecer cuando la solución es invisible, imposible en el seno del sistema existente y excede los medios de su lógica, cuando hay a la vez carencia y exceso; entonces es cuando lo imposible es posible" (Edgar Morin, *El método 6: Ética*, 2011).

y al mundo entero en el que vive, las divisiones que puedan ser hechas dejan de ser útiles y comienza a verse a sí mismo/a, y a su mundo, como formados realmente por fragmentos con existencia separada ⁷.

Cualquiera que sea la causa que genera este tipo de pensamiento, o los pensamientos que generan esta separabilidad, hay consecuencias drásticas para el ser humano. De manera especial, destaco los daños en la salud de las mujeres que sufren violencia. Ellas me hacen recordar que la ruptura de sus cuerpos las vuelve incompletas, no porque se piensen como una parte de ellas mismas, sino porque la violencia sufrida las desliga de su totalidad. Entonces me percaté de que tratar el tema de la violencia es más que narrar las historias duras que dicen acerca de sangre derramada, rupturas de cuerpos, sino que me lleva a formular preguntas sobre lo que la origina y lo que busca.

Si la violencia en sí es fragmentar, cuando se actúa violentamente contra alguien lo que se busca es justamente eso, fragmentar, desintegrar. Una mujer, una niña, un niño, un hombre violentado es alguien que se percibe como fragmento, incluso antes de la violencia sufrida. Quien violenta piensa al otro fragmentado. Y en ese pensar al otro, a la otra fragmentada, también se fragmenta. Por esto urge reflexionar acerca de esta visión, acerca de esta forma de pensar, misma que tiene implicaciones catastróficas sobre las relaciones e impide la humanidad.

2. Contextos legitimadores de violencia

La violencia está lejos de ser un tema teórico.

De una manera horrendamente concreta, entra en casas y cuerpos, amenaza la vida en todas sus dimensiones y deja por donde pasa un rastro de muerte y destrucción. Alcanza e implica todos los sectores de la vida, incluso la religión ⁸.

Un cuerpo puede encontrarse en situación de ruptura debido a: traumas por desastres naturales, accidentes, abuso sexual y doméstico; en general, simplemente, por la vivencia en un mundo violento. Para las mujeres y las/os niños la situación es todavía más alarmante, pues son éstos los grupos más vulnerables a sufrir violencia. En ese sentido, la violencia es la principal causa de la ruptura de los cuerpos tanto individual como comunal o social, ya que los actos de violencia no solamente discriminan personas, sino también escenarios y sistemas de creencias.

Delante de esto, Myriam Jimeno afirma que

⁷ David Bohm, *op. cit.*, pp. 19-21.

⁸ Ver cita no. 6 en María Clara Lucchetti Bingemer, *Violencia y religión. Confrontación y diálogo*. Buenos Aires, La Crujía, 2007, p. 11.

...el acto de violencia, al igual que los otros actos humanos, ocurre como parte de la vida social y sus contradicciones, jerarquías y conflictos. Que como todo acto social, está cargado de significados culturales... Las acciones humanas, y las acciones violentas entre estas, sólo pueden entenderse en relación con un contexto social particular ⁹.

A pesar de ello, el abordaje neoliberal de la violencia doméstica, por ejemplo, desprecia sus efectos sociales y contribuye al enclaustramiento social de las víctimas en su condición de lesionadas ¹⁰.

Asimismo, no hay que olvidar cómo influye el modo en que imaginamos nuestro cuerpo como mujeres y hombres. Como bien señala Riane Eisler, el cómo vemos nuestro cuerpo, qué hacemos con él y quién tiene el poder para decidir sobre ambos aspectos, son temas profundamente políticos ¹¹. Frente a esto, hay quienes consideran la herencia religiosa judía y cristiana como la causante de la distorsión de la sexualidad humana, sin embargo, esta autora plantea que esa distorsión se debe a la herencia dominadora, no a la herencia religiosa. Por eso, se impone el abandono de arraigados patrones de dominación y violencia, como elementos políticos claves.

La forma en que vemos la relación entre los cuerpos, y más críticamente, cómo la vivenciamos en nuestro propio cuerpo, no es apenas una metáfora política de cómo se define y ejerce el poder. Se trata, sobre todo, de cómo aprendemos inconscientemente y luego revalidamos la forma en que se supone que nuestro cuerpo se relaciona en cada relación. En ese sentido, el cuerpo de las mujeres, y de algunos hombres, se consideró —y continúa considerándose— en términos de las necesidades y los deseos de aquellos con mayor poder para hacer daño y así ejercer el control sobre el cuerpo del otro. Y, como fue dicho en párrafos anteriores, existen espacios o contextos legitimadores de estas acciones. Propongo prestar atención a, por lo menos, dos contextos legitimadores:

2.1. Religión y violencia

La religión no está fuera de la sociedad que la produce, por lo tanto, aparece como legitimadora de los actos que quienes forman esa sociedad realizan.

Si bien es cierto que muchas de las experiencias de cuerpos violentados raya con el espíritu moderno, el cual se mueve entre dos registros

⁹ Myriam Jimeno, "Cuerpo personal y cuerpo político: violencia, cultura y ciudadanía neoliberal", en Alejandro Grimson (comp.), *Cultura y neoliberalismo*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2007, p. 205.

¹⁰ *Ibid.*, p. 196.

¹¹ Riane Eisler, *Placer sagrado: nuevos caminos hacia el empoderamiento y el amor*, Elena Olivos (trad.). Santiago (Chile), Cuatro Vientos Editorial, 1996, vol. 2, pp. 4 y 44.

distintos: por un lado, la razón, el progreso, el intercambio, la referencia a los llamados valores universales —solidaridad, respeto, por ejemplo—, y por otro lado, los sentimientos, los afectos, las identidades culturales, definidas en términos históricos, religiosos, étnicos, nacionales u otros; en definitiva, que nació bajo el signo de la búsqueda de la felicidad, de una mayor y eternamente creciente felicidad. Sin embargo, instituciones políticas, inclusive religiosas, las supuestas encargadas de asegurar esa felicidad, se descubren como un aparato ajustado al servicio del “orden del egoísmo”, cuyo principio de interpretación central es el de la “apuesta por el más fuerte”. En ese sentido, la razón moderna parece resultar ser especialmente apropiada y competente para formar monopolios y fundar derechos exclusivos ¹².

De cualquier manera, esta realidad no es particular de las sociedades actuales. Sin ninguna intención de querer profundizar, en este texto, en el tema de los mitos, no quiero dejar la oportunidad de hacer mención de algunos de los relatos sagrados encontrados en grandes religiones y que muchas veces han sido utilizados para justificar violencia contra las mujeres. Al respecto, vale mencionar relatos sagrados de diversas culturas, incluyendo relatos cristianos, donde se promulga la violencia familiar: “Jesús es el hijo de un padre que lo sacrifica por la humanidad”, o en el Corán, donde encontramos palabras atribuidas a Mahoma como:

Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres porque Dios los hizo superiores a ellas y porque gastan su riqueza en mantenerlas. Las mujeres buenas son obedientes. Protegen sus partes invisibles porque Dios las ha protegido. En cuanto a aquellos que temes que desobedecerán, amonéstalos y envíalos a lechos separados y golpéalos ¹³.

De igual modo, pueden ser nombrados varios textos bíblicos en los cuales la violencia, contra mujeres, niños, niñas, aparece de manera explícita. Destaco, por ejemplo, el texto de Génesis 19, donde la violencia sexual contra las mujeres no parece ser algo desconocido en la época:

Yo tengo dos hijas que todavía no han estado con ningún hombre; voy a sacarlas para que ustedes hagan con ellas lo que quieran, pero no les hagan nada a estos hombres, porque son mis invitados (Gn 19,8) ¹⁴.

No es mi intención realizar un análisis exhaustivo de este texto, pero no puedo dejar pasar la oportunidad para resaltar algunas cuestiones

¹² Zygmunt Bauman, *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*, Albino Santos Mosquera (trad.). Barcelona, Editorial Paidós, 2007, p. 88.

¹³ Mohammed Pickhall Marmaduke, *The Meaning of the Glorious Koran*. New York, New American Library, 1953, p. 83. Mi traducción.

¹⁴ Texto tomado de *La Biblia de Estudio: Dios Habla Hoy*. Brasil, Sociedades Bíblicas Unidas, 2005 (3a. ed.).

que pueden estar relacionadas, justamente, con el peligro de la lógica fragmentaria. En primer lugar, las hijas son posesión de Lot, “tengo dos hijas”, además son vírgenes, “nunca han estado con ningún hombre”, lo que las hace un objeto disponible para ser ofrecidas a otros hombres. Esta primera observación, permite resaltar, entre otras cosas, que la base de la sociedad es patriarcal. Todo se mueve desde/en torno a los hombres. En ese sentido, al parecer la dimensión sexual violenta contra las mujeres no entra en la visión kyriarchal/sexista de la realidad presentada en el texto. La segunda cuestión, “voy a sacarlas para que ustedes hagan con ellas lo que quieran”, es la segunda frase fuerte del texto.

El “hacer lo que quieran” y el “ser vírgenes” están en paralelo y hacen parte de un campo semántico que parece tener que ver con violencia sexual, pues a estas mujeres no se les pregunta nada. Y de hecho, el que los hombres tengan el derecho de “hacerles lo que quieran”, las deja en posición de objetos. Precisamente, uno de los resultados de la violencia es el “cosificar” a las personas. No son seres humanos, son simples “cosas”. Ante el planteamiento del padre, estas mujeres están desprotegidas. El v. 8 está en oposición al v. 10, cuando “los visitantes de Lot alargaron la mano y lo metieron dentro de la casa; luego cerraron la puerta”. Los hombres se protegen entre ellos. Con esto se observa que los hombres parecen estar protegidos, ya que ningún hombre fue violado.

Más de una interpretación de este texto enfatiza la importancia que tenía en la cultura judía la práctica de hospitalidad; cosa que reconozco. No obstante, lo que llama mi atención es que Lot, al parecer, cumpliendo con esa costumbre aparece preocupado por estos dos hombres que son sus huéspedes. Lo que me permite subrayar cómo la situación de violencia que viven las mujeres, se halla con frecuencia subordinada a las culturas patriarcales. Phyllis Trible, leyendo el texto en paralelo con Jueces 19,1-30, concluye que en ambas historias se refleja que las leyes de hospitalidad en Israel protegen únicamente a los hombres. En ninguna de las dos historias el hombre anfitrión se ofrece el mismo en lugar de sus huéspedes ¹⁵.

Esa realidad me lleva a recordar que una de las preocupaciones de las teologías feministas es la constatación de la discriminación de la mujer en cualquier tradición religiosa patriarcal, en la cual haya gran inclinación a justificar modelos de convivencia en los que el hombre domina a la mujer ¹⁶. En los textos bíblicos las mujeres parecen siempre estar en posición no solo de desventaja, sino también de amenaza frente a los hombres. Dentro del mismo texto de Génesis 19, a partir del v. 30 encontramos el relato de las hijas de Lot que planean tener hijos con su padre. Una interpretación posible de este texto encamina a considerar

¹⁵ Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary Feminist Readings of Biblical Narratives*. Philadelphia, Fortress Press, 1984, p. 75.

¹⁶ Para ampliar esta idea, ver, Margaret A. Farley, “Teología feminista y Bioética”, en *Teología feminista*, Ann Loades (ed.), Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 1997, pp. 326-348.

que se trata de una realidad incestuosa, en la que las hijas eran violadas por sus padres. En el texto, posiblemente para disculpar a los hombres de estas prácticas, las propias hijas aparecen planificando la relación.

Con todo, si bien es cierto que en los cuerpos de esas mujeres se experimentan las fuerzas de separación, dispersión, aniquilación, no es menos cierto que igualmente están presentes las fuerzas de religación, mismas que se manifiestan en esa misteriosa voluntad de resistir a la muerte. Y además, que a pesar de las heridas se manifiestan como solidaridad, hermandad, amistad, amor. Se trata de un impulso básico para la transformación de unas relaciones de dominación-destrucción, en unas relaciones solidarias.

2.2. Migración y violencia

El “extraño” está cerca porque aparece en la experiencia de seres humanos que interactúan; pero está lejos porque no coincide con el horizonte y orden de lo familiar desde el cual se le da sentido a la realidad ¹⁷.

La migración no es sinónimo de violencia, pese a que en los tiempos contemporáneos pareciera que sí lo fuera. Un fenómeno inherente a la historia de la humanidad, es frecuentemente definido como un espacio criminógeno y, por naturaleza, problemático. Sin embargo, amerita ser tratado lejos de los clichés y prejuicios, para poder entenderlo como espacio que se ha criminalizado y, por tanto, que se convierte en lugar de violencia ¹⁸. De ahí la importancia no solo de considerar el desafío de entender este fenómeno como posibilidad de cambio de visión de mundo y de relación con los otros, sino que además es necesario reflexionar desde las relaciones fragmentadas de poder dominante que se manifiestan a través de este fenómeno humano y, en consecuencia, la estrecha relación con la realidad de violencia, por lo que me interesa develar el “monopolio legal” de esa violencia.

Con todo, hablar de migración y violencia no tiene ninguna intención de establecer relaciones de correspondencias, cuanto de llamar la atención sobre cómo desde una visión fragmentada se piensa la migración como un fenómeno independiente de los actos sociales contemporáneos y sus contradicciones. Es así que invito a ver conjuntamente con la migración, otro fenómeno, el de la globalización. Este segundo fenómeno ha

¹⁷ Olga Sabido, “El extraño”, en: *Los rostros del otro, reconocimiento, invención y borramiento de alteridad*, Emma León (ed.). Rubí (Barcelona), Anthropos Editorial; México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México – Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2009, p. 35.

¹⁸ Y esto es posible cuando la relación con los migrantes es de total rechazo, como sucedió con la cacería de los llamados herejes, con la pretensión de hacerlos desaparecer.

acelerado la migración en el mundo, y por su influencia, este fenómeno está teniendo efectos económicos, políticos, culturales y sociales que están reconfigurando sociedades.

Pero pensar en la migración hoy, exige igualmente prestar atención a que esos efectos son al mismo tiempo circunstancias que influyen en el volumen e intensidad de la movilidad humana: económicas, políticas, culturales, militares, religiosas y aun climáticas. Y más que eso, es reconocer asimismo que descubre realidades que de otra manera continúan veladas. Dicho de otra forma, la migración hoy se halla relacionada a las injusticias sociales provocadas, entre otras cosas, por condiciones sociales, económicas, políticas, culturales, de injusticias extremas.

Si bien es cierto que la migración debe ser analizada desde una visión compleja, también lo es que se debe destacar que el fenómeno actual de migración en el mundo remite ampliamente a una lógica de diferenciación, la cual se salda a veces con espantosas violencias. En este caso la migración desemboca no en genocidio, sino en etnocidios (destrucción de pueblos), puesto que en muchos casos destroza la personalidad y las posibilidades de poder construirse en tanto sujetos, mujeres y hombres que son vistos como inferiores, menos persona, a los ojos de quienes se afanan en defender su pureza en referencia a una identidad nacional, religiosa o cualquier otra cuando es presentada como oposición a las/os otros.

El desprecio hacia el considerado diferente, sin reducirse jamás a esa única dimensión, constituye por ende, a menudo, una expresión del odio o el miedo hacia quienes no pueden ser dominados, o incluso del resentimiento de los grupos que, al no poder ser incluidos en una sociedad establecida sobre cimientos de desigualdades, se enfrentan a quienes según su criterio la encarnan. Así por ejemplo, se puede ver cómo personas con discursos “liberadores”, convencidas de que actúan en justicia, desprecian y violentan a personas migrantes.

Son muchas las historias de personas migrantes que en espacios considerados progresistas son soportadas, mientras ocupen puestos en los espacios considerados por los/as “nacionales” como permitidos: la cocina, el jardín, por ejemplo. Pero si ven que estos “extraños”, “llegados recientemente”, son capaces de ocupar otros lugares, entonces les salen las garras como las de leones hambrientos/as. Actuaciones como éstas son movidas por una visión fragmentada, la cual encasilla y reduce a las personas a espacios determinados. En ese sentido, el fenómeno de la migración es causante de violencia y, en muchas ocasiones, es originado por situaciones de violencia, de fragmentación.

De acuerdo con el filósofo alemán Bernhard Waldenfels¹⁹,

¹⁹ Bernhard Waldenfels. “Respuesta a lo ajeno: sobre la relación entre la cultura propia y la cultura ajena”, en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXX (71) (1992), pp. 1-6.

...lo extraño está emparentado con lo no familiar: en parte tentador, en parte amenazador; pertenece a los permanentes desafíos de la experiencia humana que nunca está completamente familiarizada con su mundo. Se puede reaccionar de diversas maneras ante lo extraño: es posible huir o buscarlo, rechazarlo o tenerlo en alta estima.

Experiencias como la narrada antes muestran de manera explícita que la forma de relacionarse con quien es migrante es de rechazo. Demostrándose con esto que el extraño, en palabras de Olga Sabido ²⁰, no es más que una “forma social”, una forma particular de “ser con otros”.

De todo esto resulta que esa forma particular de ser con las personas migrantes, en la contemporaneidad se vuelve una relación violenta en la medida en que no solamente implica rechazo, sino que desde una visión interrelacional, tiene que ver además con lo que se puede entender como miedo a la amenaza de muerte a los ojos de quien se considera invadido. Dicho de otro modo, se trataría del miedo ante las cosas, es decir el miedo al otro, testigo y a la vez damnificado. Es en este sentido que se puede afirmar también que cuando se efectúa una relación de rechazo con un/a migrante, se está ante una acción que es al mismo tiempo racista ²¹, pues el racismo siempre es una violencia en la medida en que constituye una negación de quien resulte víctima, esto es, una alteración de la parte de humanidad de la que cada cual es portador/a.

²⁰ Olga Sabido, *op. cit.*, p. 34.

²¹ Refiriéndome a un racismo de tipo institucional: un fenómeno más allá de la relación entre grupos humanos cultural o étnicamente diferentes, sino como algo estructural e inscrito en los mecanismos rutinarios que aseguran la dominación y minimización de otras personas, en este caso, de las personas migrantes. Remite, como afirma Michel Wieviorka, a mecanismos que funcionan, aparentemente, sin actores sociales (ver: Michel Wieviorka, *El racismo: una introducción*. Barcelona, Editorial Gedisa, 2009, p. 41).